S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES

This is a MBS Library best viewed by Micro Book Studio.
You may download it at
http://www.microbookstudio.com

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO AO DE ANIMA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

Livro II

Livro III

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO AO DE INTERPRETATIONE DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro Primeiro

- Índice Anterior

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

Livro II

Livro III

Livro IV

Livro V

Livro VI

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À FÍSICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

Livro II

Livro III

Livro IV

Livro V

Livro VI

Livro VIII

INTRODUÇÃO GERAL AOS COMENTÁRIOS DE S. TOMÁS DE AQUINO A ARISTÓTELES

Índice Geral

▪ Índice Anterior

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro XII

XIII[a] Parte

- Índice Anterior

S. Tomás de Aquino
Pedro de Alvérnia

COMENTÁRIO À POLÍTICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

Livro II

Livro III

Livro IV

Livro V

Livro VI

LIvro VII

Livro VIII

- Índice Anterior

LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E QUESTÃO PRELIMINAR

Índice

- Índice Anterior

II. SOBRE OS ANTIGOS FILÓSOFOS

Índice

- Índice Anterior

III. SE A ALMA SE MOVE

Índice

- Índice Anterior

LIVRO II

I. NATUREZA E DEFINIÇÃO DA ALMA

Índice

▪ Índice Anterior

II. AS POTÊNCIAS EM GERAL

Índice

- Índice Anterior

III. AS POTÊNCIAS EM PARTICULAR

Índice

- Índice Anterior

IV. A POTÊNCIA VEGETATIVA

Índice

- Índice Anterior

V. A POTÊNCIA SENSITIVA. I. DAQUILO QUE PERTENCE AOS SENTIDOS EM COMUM

Índice

- Índice Anterior

VI. A POTÊNCIA SENSITIVA. II. SOBRE A DIVISÃO DOS SENSÍVEIS.

Índice

▪ Índice Anterior

VII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. OS SENSÍVEIS PRÓPRIOS.

Índice

▪ Índice Anterior

VIII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. DO SENTIDO EM GERAL.

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO III

I. O SENTIDO COMUM

Índice

▪ *Índice Anterior*

II. A FANTASIA

Índice

- Índice Anterior

III. O INTELECTO.

Índice

- Índice Anterior

IV. OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO PRIMEIRO

I. INTRODUÇÃO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Índice

- Índice Anterior

II. INTRODUÇÃO DE ARISTÓTELES

Índice

- Índice Anterior

III. A SIGNIFICAÇÃO DAS VOZES

Índice

- Índice Anterior

IV. O NOME

Índice

- Índice Anterior

V. O VERBO

Índice

- Índice Anterior

VI. A ORAÇÃO

Índice

- Índice Anterior

VII. A ENUNCIAÇÃO

Índice

- Índice Anterior

VIII. A DIVISÃO DA ENUNCIAÇÃO

Índice

▪ Índice Anterior

IX. A OPOSIÇÃO DAS PARTES SUBJETIVAS DA ORAÇÃO, QUE SÃO A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO. APRECIAÇÃO GERAL DA CONTRARIEDADE.

Índice

- Índice Anterior

X. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO

Índice

XI. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO: A SUBCONTRARIEDADE, A CONTRADITORIEDADE, A CONTRARIEDADE.

Índice

- Índice Anterior

XII. A QUESTÃO DA VERDADE NAS ENUNCIAÇÕES SINGULARES FUTURAS EM MATÉRIA CONTINGENTE.

Índice

- Índice Anterior

LIVRO I

I. COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS

Índice

- Índice Anterior

II. AS OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS E DO POVO SOBRE A FELICIDADE

Índice

- Índice Anterior

III. SOBRE A FELICIDADE

Índice

IV. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DAS VIRTUDES

Índice

- Índice Anterior

LIVRO II

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO II

Índice

▪ Índice Anterior

II. A CAUSA DA VIRTUDE MORAL

Índice

- Índice Anterior

III. O QUE É A VIRTUDE

Índice

IV. A OPOSIÇÃO ENTRE AS VIRTUDES E OS VÍCIOS

Índice

▪ Índice Anterior

V. COMO A VIRTUDE PODE SER ADQUIRIDA

Índice

LIVRO III

ALGUNS PRINCÍPIOS DOS ATOS DAS VIRTUDES. I. O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO

Índice

- Índice Anterior

II. A ELEIÇÃO

Índice

- Índice Anterior

III. SOBRE A VONTADE.

Índice

- Índice Anterior

IV. A VIRTUDE DA FORTALEZA.

Índice

V. A VIRTUDE DA TEMPERANÇA

Índice

- Índice Anterior

LIVRO IV

I. A VIRTUDE DA LIBERALIDADE

Índice

- Índice Anterior

II. A VIRTUDE DA MAGNANIMIDADE

Índice

- Índice Anterior

III. A VIRTUDE DA MANSIDÃO

Índice

▪ Índice Anterior

IV. A VIRTUDE ACERCA DAS DELEITAÇÕES E TRISTEZAS NO RELACIONAMENTO HUMANO

Índice

- Índice Anterior

V. A VIRTUDE QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO RELACIONAMENTO HUMANO

Índice

- Índice Anterior

VI. A VIRTUDE DA BRINCADEIRA

Índice

- Índice Anterior

VII. A VERGONHA

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO V

I. INTRODUÇÃO

Índice

- Índice Anterior

II. A JUSTIÇA LEGAL, QUE É VIRTUDE GERAL

Índice

- Índice Anterior

III. A JUSTIÇA PARTICULAR

Índice

▪ Índice Anterior

IV. A DIVISÃO DA JUSTIÇA PARTICULAR

Índice

- Índice Anterior

V. A DIVISÃO DO DIREITO.

Índice

▪ *Índice Anterior*

VI. QUESTÕES DIVERSAS ACERCA DA JUSTIÇA

Índice

▪ Índice Anterior

VII. A EPIEIKEIA.

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO VI

I. A DIVISÃO DA PARTE RACIONAL POR ESSÊNCIA DA ALMA

Índice

▪ Índice Anterior

II. A OBRA PRÓPRIA DO INTELECTO CIENTÍFICO E RACIOCINATIVO

Índice

- Índice Anterior

III. AS VIRTUDES INTELECTUAIS PRINCIPAIS

Índice

IV. A CIÊNCIA

Índice

▪ Índice Anterior

V. A ARTE E A PRUDÊNCIA

Índice

- Índice Anterior

VI. A VIRTUDE DO INTELECTO

Índice

- *Índice Anterior*

VII. A VIRTUDE DA SABEDORIA

Índice

VIII. A PRINCIPAL DENTRE TODAS AS VIRTUDES INTELECTUAIS

Índice

- Índice Anterior

IX. A PRINCIPAL DENTRE AS VIRTUDES INTELECTUAIS NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS HUMANAS

Índice

▪ Índice Anterior

X. DA UTILIDADE DA SABEDORIA E DA PRUDÊNCIA

Índice

- Índice Anterior

XI. COMO A PRUDÊNCIA NÃO PODE EXISTIR SEM A VIRTUDE MORAL, E A VIRTUDE MORAL NÃO PODE EXISTIR SEM A PRUDÊNCIA

Índice

- Índice Anterior

XII. AS VIRTUDES ADJUNTAS À PRUDÊNCIA.

Índice

LIVRO VII

I. A CONTINÊNCIA E A INCONTINÊNCIA

Índice

- Índice Anterior

II. AS DELEITAÇÕES E AS TRISTEZAS

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO VIII

I. A AMIZADE

Índice

▪ Índice Anterior

II. AS AMIZADES ENTRE OS CONSANGÜÍNEOS

Índice

- Índice Anterior

LIVRO IX

I. AS OBRAS DA AMIZADE, BENEFICÊNCIA , BENEVOLÊNCIA E CONCÓRDIA, TRATADA EM COMUM

Índice

▪ Índice Anterior

II. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEVOLÊNCIA

Índice

- Índice Anterior

III. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A CONCÓRDIA

Índice

▪ Índice Anterior

IV. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEFICÊNCIA

Índice

▪ Índice Anterior

V. QUESTÕES DIVERSAS SOBRE A AMIZADE

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO X

I. INTRODUÇÃO

Índice

▪ Índice Anterior

II. A DELEITAÇÃO

Índice

III. A FELICIDADE

Índice

▪ Índice Anterior

IV. DO FIM DA VIRTUDE TOMADO EM RELAÇÃO AO BEM COMUM

Índice

- Índice Anterior

LIVRO I

I. OS PRINCÍPIOS DA NATUREZA

Índice

LIVRO II

I. O QUE É A NATUREZA.

Índice

- Índice Anterior

II. DE QUANTOS MODOS SE DIZ A NATUREZA.

Índice

- Índice Anterior

III. DO QUE CONSIDERA A CIÊNCIA NATURAL

Índice

▪ Índice Anterior

IV. TEORIA DAS CAUSAS PELAS QUAIS A CIÊNCIA NATURAL DEMONSTRA

Índice

- Índice Anterior

V. TEORIA DA CASUALIDADE. TELEOLOGIA.

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO III

PRIMEIRA PARTE

I. INTRODUÇÃO AOS LIVROS III E IV. TEORIA DO MOVIMENTO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO III

SEGUNDA PARTE

II. TEORIA DO INFINITO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO IV

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV

Índice

▪ Índice Anterior

II. TEORIA DO LUGAR

Índice

▪ Índice Anterior

III. TEORIA DO VAZIO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO IV

IV. TEORIA DO TEMPO. PRIMEIRA PARTE. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE O TEMPO

Índice

- Índice Anterior

V. TEORIA DO TEMPO. SEGUNDA PARTE. SEQÜÊNCIA DE CONSIDERAÇÕES QUE LEVAM À DEFINIÇÃO DO TEMPO.

Índice

- Índice Anterior

VI. TEORIA DO TEMPO. TERCEIRA PARTE

Índice

- Índice Anterior

LIVRO V

I. A DIVISÃO DO MOVIMENTO EM SUAS ESPÉCIES

Índice

LIVRO VI

I. A DIVISÃO DO MOVIMENTO EM SUAS PARTES QUANTITATIVAS. INTRODUÇÃO.

Índice

▪ Índice Anterior

II. PRIMEIRA PARTE. O MOVIMENTO E TODOS OS DEMAIS CONTÍNUOS SÃO DIVISÍVEIS.

Índice

▪ Índice Anterior

III. SEGUNDA PARTE. A PRIMEIRA DIVISÃO QUANTITATIVA DO MOVIMENTO, EM RELAÇÃO AO TEMPO.

Índice

IV. TERCEIRA PARTE. A SEGUNDA DIVISÃO QUANTITATIVA DO MOVIMENTO, EM RELAÇÃO AO OBJETO MÓVEL.

Índice

▪ *Índice Anterior*

IV. APÊNDICE AO LIVRO VI. SE UMA MUTAÇÃO PODE SER INFINITA.

Índice

LIVRO VIII

INTRODUÇÃO AO LIVRO VIII. QUESTÃO PRELIMINAR SOBRE A ETERNIDADE DO MOVIMENTO.

Índice

II. TUDO O QUE É MOVIDO É MOVIDO POR UM OUTRO.

Índice

▪ Índice Anterior

III. É IMPOSSÍVEL QUE UMA COISA SEJA MOVIDA POR OUTRA ATÉ O INFINITO.

Índice

- Índice Anterior

IV. A NATUREZA DAQUILO QUE MOVE A SI MESMO.

Índice

- Índice Anterior

V. DEVE EXISTIR UM PRIMEIRO MOTOR INCORRUPTÍVEL, ETERNO, NÃO MOVIDO PER SE NEM POR ACIDENTE

Índice

- Índice Anterior

VI. EXISTÊNCIA E NATUREZA DO PRIMEIRO MOVIMENTO

Índice

- Índice Anterior

VIII. NATUREZA DO PRIMEIRO MOTOR

Índice

- Índice Anterior

LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E OBJETO DA METAFÍSICA

Índice

- Índice Anterior

II. RECAPITULAÇÃO DA DOUTRINA DAS QUATRO CAUSAS EXPOSTA NOS LIVROS DE FÍSICA.

Índice

▪ Índice Anterior

III. AS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ACERCA DAS CAUSAS DAS COISAS.

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO II

I. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS DIVERSAS.

Índice

- Índice Anterior

LIVRO III

DISPUTAS ACERCA DO QUE PERTENCE À CONSIDERAÇÃO DA METAFÍSICA.

Índice

- Índice Anterior

LIVRO IV

O ENTE COMO OBJETO DA METAFÍSICA. A ANALOGIA. O UNO. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS.

Índice

- Índice Anterior

LIVRO V

DEFINIÇÕES E ACEPÇÕES DIVERSAS DOS TERMOS FILOSÓFICOS.

Índice

- Índice Anterior

LIVRO VI

O MODO PELO QUAL A METAFÍSICA CONSIDERA O ENTE

Índice

- Índice Anterior

LIVRO VII

I. A DIVISÃO DO RESTANTE DO TRATADO DA METAFÍSICA.

Índice

▪ Índice Anterior

II. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DO ENTE SEGUNDO A DIVISÃO EM 10 PREDICAMENTOS.

Índice

- Índice Anterior

III. A ORDEM PARA SE PROCEDER NA DETERMINAÇÃO DA SUBSTÂNCIA.

Índice

- Índice Anterior

IV. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. O QUE É, DE QUEM É, E SE DIFERE DAQUILO DE QUEM É

Índice

- Índice Anterior

V. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. SEGUNDA PARTE. A GERAÇÃO DAS FORMAS E DAS QÜIDIDADES ESSÊNCIAS NAS SUBSTÂNCIAS SENSÍVEIS

Índice

VI. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. TERCEIRA PARTE. DO QUE A ESSÊNCIA É COMPOSTA E A UNIDADE DA DEFINIÇÃO QUE A EXPRESSA

Índice

VII. OS UNIVERSAIS

Índice

- Índice Anterior

LIVRO VIII

A MATÉRIA E A FORMA E A SUA UNIÃO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO IX

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IX

Índice

- Índice Anterior

II. A DETERMINAÇÃO DA POTÊNCIA.

Índice

- Índice Anterior

III. A DETERMINAÇÃO DO ATO

Índice

- Índice Anterior

IV. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A ANTERIORIDADE E A POSTERIORIDADE

Índice

- Índice Anterior

V. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A INTELIGÊNCIA DO VERDADEIRO E DO FALSO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO X

I. PROPÓSITO E RECOMPILAÇÃO DE CONSIDERAÇÕES ANTERIORES

Índice

II. DOUTRINA DO LIVRO X ACERCA DO UNO

Índice

▪ Índice Anterior

LIVRO XI

I. INTRODUÇÃO E COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA O CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

Índice

LIVRO XII

I. CONTINUA A COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA A DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

Índice

- Índice Anterior

II. DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS IMÓVEIS SEPARADAS DA MATÉRIA.

Índice

- Índice Anterior

III. UNIDADE E PLURALIDADE DAS SUBSTÂNCIAS IMATERIAIS

Índice

- Índice Anterior

IV. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO INTELECTO E BEM INTELIGÍVEL.

Índice

- Índice Anterior

V. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO BEM APETECÍVEL.

Índice

- Índice Anterior

XIIIª PARTE

DE ENTE ET ESSENTIA

Índice

- Índice Anterior

LIVRO I

PROÊMIO

Índice

- *Índice Anterior*

II. ELEMENTOS DE ECONÔMICA. A RELAÇÃO ENTRE SERVO E SENHOR.

Índice

- Índice Anterior

III. A RELAÇÃO DE POSSE.

Índice

- Índice Anterior

IV. O USO DA ARTE PECUNIATIVA

Índice

- *Índice Anterior*

V. A RELAÇÃO ENTRE MARIDO E ESPOSA E ENTRE PAI E FILHO

Índice

- Índice Anterior

LIVRO II

I. A CIDADE PERFEITA SEGUNDO SÓCRATES E PLATÃO

Índice

▪ Índice Anterior

II. AS ORDENAÇÕES DE FALÉIAS

Índice

- Índice Anterior

III. A LEGISLAÇÃO DE HIPÓDAMOS

Índice

▪ Índice Anterior

IV. A POLÍTICA DOS LACEDEMÔNIOS

Índice

- Índice Anterior

V. A POLÍTICA DOS CRETENSES E DOS CARTAGINESES

Índice

- Índice Anterior

LIVRO III

I. A CIDADANIA

Índice

▪ Índice Anterior

II. A DIVISÃO DA POLÍTICA EM SUAS ESPÉCIES

Índice

- Índice Anterior

III. O MODO PELO QUAL OS ANTIGOS DETERMINARAM AS DIVERSAS POLÍTICAS

Índice

- Índice Anterior

IV. O GOVERNO DA CIDADE

Índice

- Índice Anterior

V. COMO DEVEM SER DISTRIBUÍDOS OS PRINCIPADOS

Índice

VI. O REINO

Índice

LIVRO IV

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV. A PLURALIDADE DAS POLÍTICAS EM GERAL

Índice

- Índice Anterior

II. OS DIVERSOS ESTADOS POPULARES, DOS POUCOS E DOS ÓTIMOS

Índice

- Índice Anterior

III. A REPÚBLICA E A TIRANIA

Índice

▪ Índice Anterior

IV. A MAIS EXCELENTE DE TODAS AS REPÚBLICAS POSSÍVEIS A MUITAS CIDADES E A MUITOS HOMENS

Índice

- Índice Anterior

V. QUAIS REPÚBLICAS CONVÉM A QUAIS CIDADES

Índice

- Índice Anterior

VI. AS PARTES DA REPÚBLICA: OS CONSELHEIROS, OS GOVERNANTES E OS JUÍZES. I. OS CONSELHEIROS.

Índice

- Índice Anterior

VII. AS PARTES DA REPÚBLICA. II. O PRINCIPADO.

Índice

- Índice Anterior

VIII. AS PARTES DA REPÚBLICA. III. O JUDICATIVO.

Índice

LIVRO V

I. AS CAUSAS DA CORRUPÇÃO DOS DIVERSOS REGIMES EM GERAL

Índice

- Índice Anterior

II. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DA TRANSMUTAÇÃO DA DEMOCRACIA

Índice

- *Índice Anterior*

III. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES DA OLIGARQUIA

Índice

- Índice Anterior

IV. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES NA ARISTOCRACIA

Índice

▪ Índice Anterior

V. AS CAUSAS E PRINCÍPIOS DA SALVAÇÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM GERAL

Índice

- Índice Anterior

VI. A CORRUPÇÃO E A SALVAÇÃO DA MONARQUIA

Índice

- Índice Anterior

LIVRO VI

I. A PARTIR DO QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDA O ESTADO POPULAR

Índice

- Índice Anterior

II. A PARTIR DE QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDO O ESTADO DE POUCOS

Índice

- Índice Anterior

LIVRO VII

I. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA QUANTO AO SEU FIM

Índice

- Índice Anterior

II. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA REMOTA.

Índice

- Índice Anterior

III. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA PRÓXIMA.

Índice

- Índice Anterior

IV. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO AOS CIDADÃOS

Índice

LIVRO VIII

I. A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS

Índice

- Índice Anterior

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO AO DE ANIMA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E QUESTÃO PRELIMINAR

1. Sobre o que se pretende considerar no tratado De Anima.

Pretendemos considerar e conhecer o que seja a alma, ou seja, sua natureza e substância, e, depois, as coisas que [lhe são acidentes], isto é, as suas paixões.

- Índice
- Posterior

2. Colocação de uma questão fundamental.

[Depois de apresentar este tratado, a primeira coisa que faz Aristóteles é] levantar uma questão a respeito das paixões da alma e das suas operações, se elas são somente próprias da alma sem comunicação com o corpo, conforme a opinião de Platão, ou se nenhuma é própria da alma, mas todas são comuns com o corpo.

Aceitar se as paixões e operações da alma são comuns ou próprias é algo difícil, a causa da dificuldade residindo em que aparentemente parece que muitas paixões são comuns, e não padecem sem o corpo, como irar-se, sentir e outras, das quais a alma em nada padece sem o corpo. Mas, se alguma operação fosse própria da alma, esta seria a operação do intelecto. De fato, inteligir, que é a operação do intelecto, [entre todas é a que mais] parece ser própria da alma.

Porém, considerado isto mais atentamente, não parece ser próprio da alma o inteligir. E isto porque o inteligir ou é a [própria] fantasia, como os platônicos colocavam, ou então pelo menos não se dá sem a fantasia. Ora, como a fantasia necessita do corpo, isto indicaria que inteligir não é próprio da alma, mas comum à alma e ao corpo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A natureza do inteligir.

[A dificuldade anterior, quanto ao intelecto, pode ser resolvida do seguinte modo.] O intelecto de uma certa forma é próprio da alma, e de uma outra certa forma é conjunto com o corpo.

Existem operações da alma que necessitam do corpo como instrumento e como objeto. Por exemplo: ver necessita do corpo como objeto, porque a cor, que é objeto da visão, está no corpo. Ver também necessita do corpo como instrumento, porque a visão, apesar de ser pela alma, não se dá, todavia, senão pelo órgão da vista, que é o seu instrumento. Desta maneira, ver não é somente da alma, mas também do órgão.

Existem outras operações da alma que necessitam do corpo, não todavia como instrumento, mas apenas como objeto. Assim, o inteligir não é pelo órgão corporal, mas necessita do objeto corporal. Os fantasmas, de fato, se acham para com o intelecto assim como as cores para com a visão. Ora, as cores se acham para com a visão como objetos. Portanto, os fantasmas se acharão para com o intelecto como objetos. Daí que, não existindo os fantasmas sem o corpo, fica patente que o inteligir não se dá sem o corpo. Mas isto como objeto, não como instrumento.

A primeira conclusão que se segue é que o inteligir é uma operação própria da alma, e não necessita do corpo exceto apenas como objeto. Ver e as demais operações e paixões da alma não são apenas da alma, mas conjuntas.

A segunda conclusão que se segue é que como o que apresenta operação per se também apresenta ser e subsistência per se, e aquilo que não tem operação per se não apresenta ser [e, subsistência] per se, por conseguinte

"

A. O intelecto é forma subsistente.

B. As demais potências são formas em matéria.

"

▪ Anterior ▪ Índice ▪ Posterior

4. Sobre a necessidade de se ter levantado a precedente questão.

Se ocorre existir alguma operação ou paixão própria da alma, certamente acontecerá que a mesma alma possa ser separada do corpo. Isto é uma decorrência do fato de que o que apresenta operação per se também apresenta ser e subsistência per se.

Se, entretanto, não existir alguma operação ou paixão própria da alma, pela mesma razão não acontecerá que a alma possa ser separada do corpo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como as demais operações da alma são conjuntas com o corpo.

Tudo em que o complexo do corpo opera não é apenas da alma, mas também do corpo. Ora, o complexo do corpo opera em todas as paixões da alma, como na ira, na serenidade, no temor, na confiança, na misericórdia e outras assim. Portanto, estas paixões da alma são todas com o corpo.

Que o corpo participa das operações da alma acima citadas pode-se perceber pelo fato de que algumas vezes sobrevêm aos homens [provações] duras e manifestas, e o homem não se provoca e nem teme. Mas, [se é ascendido o furor], por algo muito pequeno e débil o corpo é movido, e é assim que ocorre quando o homem se ira. Da mesma maneira, se de maneira nenhuma o perigo é iminente, em algumas pessoas, como ocorre nas melancólicas, pela sua própria compleição desordenada se tornam tementes. E porque é a compleição [corporal] que provoca estas paixões, é manifesto que tais paixões apresentam seu ser na matéria. Por causa disso, as definições destas paixões não são colocadas sem a matéria. Por exemplo, ao definir-se a ira, diz-se que é o movimento de ***"tal corpo"***, como seja, o coração.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Que a consideração da alma pertence à [ciência] natural.

[A consideração da alma pertence à ciência natural porque] operações da alma e paixões da alma são paixões e operações do corpo, conforme visto. Ora, ao se definir qualquer operação, importa que se tenha o seu sujeito na definição. Assim, se estas operações e paixões não são apenas da alma, mas são também do corpo, é necessário que na definição das mesmas o corpo seja colocado. Mas tudo onde está o corpo ou matéria pertence à [ciência] natural. Portanto, as operações e paixões da alma pertencem à [ciência] natural.

Compete, porém, àquele que considera as operações e paixões considerar também o sujeito das mesmas. E por isso também pertence ao físico considerar sobre a alma, ou simplesmente, ou daquela que está afixa ao corpo.Aristóteles faz esta última ressalva porque quer deixar sob dúvida se o intelecto seja alguma potência afixa ao corpo ou não.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Uma observação acerca das definições.

[Existem] três tipos de definições.

A primeira assinala a espécie e a natureza da espécie, e é apenas formal. Exemplo: se definirmos casa como sendo uma obra que impede a [entrada] do vento.

A segunda assinala a matéria. Exemplo: se dissermos que a casa é uma obra feita de tijolos e madeira.

A terceira coloca na definição tanto a matéria quanto a forma. Exemplo: se dissermos que a casa é uma obra tal, constando de tal, e com tal finalidade.

Se perguntarmos quais destas definições é natural e qual não, devemos responder que aquela que considera apenas a forma não é natural, mas lógica. Aquela que diz respeito à matéria, mas ignora a forma, nada pode ser senão natural. Entretanto, aquela que considera tanto a matéria como a forma, é a mais natural. Estas duas definições, portanto, pertencem à natureza. Uma é imperfeita e a outra é perfeita.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. SOBRE OS ANTIGOS FILÓSOFOS

1. Sobre as opiniões dos antigos filósofos a respeito da alma.

Quando encontramos algo que difere por algo manifesto e por algo imanifesto, [podemos] chegar a conhecer aquilo que é imanifesto através daquilo que é manifesto. Foi desta maneira que os antigos filósofos tentaram chegar ao conhecimento da alma.

Os seres animados diferem dos inanimados pelo fato de que os animados têm alma, e os inanimados não. Mas porque a natureza da alma é imanifesta, e não pode ser investigada exceto através de algo manifesto, os antigos filósofos pretenderam chegar ao conhecimento da natureza da alma através de algo manifesto.

Ora, as coisas manifestas pelas quais os animados diferem dos inanimados são duas, a saber, sentir e mover-se. Assim, os antigos filósofos, pensando que, conhecendo o princípio do sentir e mover-se, saberiam o que é a alma, trabalharam para conhecer a causa do movimento e do sentido, acreditando que a alma seria a causa do movimento e do sentido.

Até aqui todos os antigos filósofos estiveram de acordo. A partir daí diferiram, entretanto, porque alguns pretenderam chegar ao conhecimento da alma pelo movimento, outros pelo sentido, e outros por ambos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Sobre os antigos filósofos que pesquisaram a natureza da alma pelo movimento.

Os [antigos filósofos] que pesquisaram a natureza da alma a partir do movimento estavam em comum acordo sobre que, se os seres animados se movem, a alma será então movente e movida. A razão disto reside em que eles pensavam que aquilo que não se move não pode mover a outro, ou seja, que nada move se não é movido. A partir daí provinham diversas opiniões.

Demócrito afirmava que aquilo que [em grau] máximo se move, deveria ser a natureza da alma. E porque o fogo é aquilo que em [grau] máximo se move, dizia que a alma era de natureza ígnea. Demócrito também afirmava que o princípio de todas as coisas eram corpos indivisíveis, chamados átomos, os quais eram de uma única natureza, diferindo mutuamente pela figura, posição e ordem. E porque entre todas as figuras, a figura redonda seria a mais apta ao movimento, por não apresentar ângulos que lhe impedissem o movimento, entre todos os átomos, dizia que aqueles redondos seriam a alma.

---

3. Sobre os antigos filósofos que pesquisaram a natureza da alma pelo sentido e pelo conhecimento.

Os [antigos filósofos] que chegaram ao conhecimento da alma pelo sentido ou conhecimento concordaram em que a alma seria constituída de princípios. Alguns colocaram estes princípios como sendo vários, outros apenas um.

Ao colocarem a alma como sendo constituída de princípios, os antigos filósofos foram como que coagidos pela própria verdade. A verdade é que o conhecimento se faz pela semelhança da coisa conhecida no cognoscente. [Mas eles não conseguiram enxergar esta verdade com clareza e daí erraram ao afirmarem que] esta semelhança da coisa conhecida estava no cognoscente segundo o ser natural, dizendo que é necessário que o semelhante seja conhecido pelo semelhante. De onde, se a alma conhece todas [as coisas], é necessário que possua a semelhança de todas [as coisas] em si segundo o ser natural. Nisto [erraram] ao não saber distinguir o modo pelo qual a coisa está no intelecto e pelo qual a coisa está em si mesmo.

Assim é que os antigos filósofos afirmaram que a alma era constituída de elementos. Os que afirmavam que havia apenas um único princípio [elementar] diziam que a alma era constituída desse único princípio. Aqueles que afirmavam haver muitos, que a alma se compunha de todos estes.

[Deste modo] Empédocles afirmava a existência de seis princípios, quatro naturais, que eram a terra, a água, o ar e o fogo, e dois ativos e passivos, a discórdia e a amizade. E portanto, como afirmava que a alma a tudo conhecia, dizia também que era constituída destes princípios.

---

4. Uma outra opinião dos antigos filósofos.

Os antigos filósofos atribuiram à alma três coisas:

"

A. Que era princípio do movimento,

B. Que era princípio do conhecimento,

C. Que era incorporalíssima,

"

sendo que as principais são as duas primeiras.

Que a alma fosse sutilíssima, de uma certa maneira os antigos filósofos bem falaram, e de uma outra maneira, mal falaram. Se o termo sutilíssimo é entendido de modo simples, [simpliciter], então estará dito corretamente, porque sem dúvida a alma é incorporalíssima e sutilíssima. Se o termo sutilíssimo não é entendido de modo simples, [simpliciter], mas com corpo, como se disséssemos a alma ser corpo sutilíssimo, então mal estará dito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. SE A ALMA SE MOVE

1. A opinião dos antigos filósofos sobre a questão da alma mover a si mesma.

Todos os filósofos que chegaram ao conhecimento da alma pelo movimento tinham em comum o princípio de que tudo o que move é movido. Portanto, sendo natural à alma que ela mova, acreditaram que também lhe fosse natural que se movesse. [E ainda mais, acreditavam] que isto pertencia à substância da alma, [tanto que] colocaram o movimento na definição da alma, dizendo a alma ser aquilo que move a si mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Comentário de Aristóteles à opinião dos antigos filósofos.

Existem dois pontos a comentar. O primeiro é a razão da posição [dos antigos filósofos]. O segundo é a própria posição. De fato, ambas são falsas.

A suposição de que tudo o que move é movido é falsa, como já foi demonstrado no VIIIº livro da Física, aonde se demonstra que existe um movente imóvel.

A respeito de que a alma se move, segundo a opinião dos antigos filósofos, existem dois pontos a comentar:

"

A. Que a alma se mova.

B. Que este movimento pertença à substância da alma.

"

Ambas estas afirmações são falsas.

---

3. Que a alma não se move a si mesma.

Já no livro VIIIº da Física foi demonstrado que o movente de si mesmo se constitui de duas [partes]: uma, que é movente, e a outra, que é movida. [E isto de tal maneira que] seja impossível que a parte movente se mova per se. Nos animais, entretanto, a parte movente, posto que não se mova per se, todavia é movida por acidente.

Entretanto, os antigos filósofos colocaram a alma mover-se per se. Por isso, vamos demonstrar que isto não é possível.

[A alma não se move a si mesma]. Os filósofos afirmavam que a alma se move a si mesma pelo fato de que viam que ela movia o corpo. Ora, o corpo é movido segundo uma mutação do lugar. Portanto, a alma deveria mover-se a si mesma segundo o lugar. Porém, a alma mover-se a si mesma segundo o lugar significa mudar de corpo, saindo e novamente entrando no corpo.

Entretanto, [a alma sair do corpo significa a morte do ser vivente] e a alma entrar no corpo significa a vivificação do corpo. Portanto, a alma mover-se a si mesma segundo o lugar implicaria na [naturalidade] da morte e ressurreição dos animais, o que é um absurdo.

Poderia objetar-se que não é verdade que a alma se move pelo mesmo movimento pelo qual move o corpo, dizendo que na verdade a alma não se move a si mesma senão pela vontade e pelo apetite, movendo os corpos por outros movimentos. Quanto a isto [Aristóteles] afirma que apetecer, querer e outros tais, não são movimentos da alma, mas operações. A diferença entre movimento e operação consiste em que o movimento é um ato do imperfeito, a operação, entretanto, é ato do perfeito. [Este assunto, todavia, merece especial consideração, como é feito a seguir].

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Se as operações da alma implicam em que a alma se move.

Os antigos filósofos supuseram que a alma se movesse a si mesma pelo fato de que ela move o corpo. Todavia, [alguns], muito mais racionalmente, supuseram que a alma se movesse a si mesma considerando as operações da alma. De fato, nós dizemos que a alma se entristece, fica feliz, confia, se ira, sente e intelige. Ora, sendo estas operações da alma, e sendo estas, [de uma certa maneira], movimentos, pareceria que a alma se move a si mesmo.

Os filósofos que raciocinaram conforme explicado, fizeram, [na realidade], duas colocações:

"

A. Que alegrar-se e entristecer-se e outros tais são movimentos.

B. Que tais [movimentos] são atribuídos à alma.

"

Ambas estas suposições são falsas. Alegrar-se, sentir, irar-se e outras assim nem são movimentos, e nem podem ser atribuídos à alma. E mesmo admitindo que fossem movimentos, ainda assim é falso que possam ser atribuídos à alma, e, consequentemente, é igualmente falso afirmar que a alma se move a si mesma mediante tais operações.

Supondo que tais operações sejam movimentos e se atribuam à alma, é manifesto que não podem ser atribuídas exceto segundo algumas partes corporais determinadas. Por exemplo: o sentir não é atribuído à alma, exceto em alguma parte do corpo, como o olho, o irar-se no coração, e assim por diante. Assim, aparece de maneira manifesta que não se tratam de movimentos apenas da alma, mas conjuntos. São, todavia, movimentos [provocados] pela alma.

[Temos, como exemplo, que] no irar-se, a alma julga algo ser digno de ira, movendo, [então], o coração do animal e fervendo o seu sangue. Desta maneira, não é que a alma se mova, mas o movimento é que é [provocado] por ela no coração. Não é a alma que se move, mas o homem pela alma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como o movimento é encontrado nas operações da alma.

De três maneiras o movimento pode ser encontrado nas operações da alma:

"

A. [De uma maneira] propriamente [dita].

B. [De uma maneira] menos propriamente [dita].

C. [De uma maneira] não propriamente [dita].

"

De maneira propriamente dita, o movimento é encontrado de uma maneira própria nas operações da alma vegetativa e no apetite sensível. De fato, na operação da alma vegetativa há movimento propriamente dito quando pela alimentação [o ser natural é movido segundo um] movimento de aumento.

No apetite sensível o movimento é encontrado de maneira própria segundo a alteração ou segundo o movimento local, como quando, pelo apetite de alguma coisa, o homem é movido à ira, movendo-se o seu sangue.

De maneira menos propriamente dita] o movimento é encontrado nas operações da alma sensitiva. Aqui o movimento não é segundo o ser natural, mas apenas segundo o ser espiritual. Por exemplo: a visão, que se dá segundo as espécies sensíveis recebidas no olho segundo o ser espiritual. Mas aqui existe ainda algo de mutabilidade, na medida em que o sujeito da virtude visiva é um corpo. E segundo isto apresenta razão de movimento, posto que menos propriamente.

[De uma maneira não propriamente dita], o movimento não é encontrado de maneira nenhuma, exceto metaforicamente, no intelecto. Porque na operação do intelecto não existe mutação segundo o ser natural, mas é a própria operação que de uma certa forma é dita movimento, na medida em que o inteligente em potência se torna inteligente em ato. Todavia, esta operação difere do movimento, porque esta operação é ato do perfeito, e o movimento é ato do imperfeito.

LIVRO II

I. NATUREZA E DEFINIÇÃO DA ALMA

1. Plano do livro II.

Depois de Aristóteles ter discutido a opinião dos antigos filósofos sobre a alma, no livro II ele começa a determinar a verdade acerca da mesma. Primeiramente, discute- se acerca do que é a alma. Em seguida, tratar-se-á acerca das partes, ou potências, da alma.

---

2. Preâmbulo. Sobre diferença entre a definição de uma substância e um acidente.

Na definição de substância nada se coloca além da substância definida. Na definição do acidente algo se coloca além da essência do definido, a saber, o sujeito.

Isto ocorre porque a definição significa aquilo que uma coisa é. Ora, a substância é um todo completo em seu ser e em sua espécie. Já o acidente não apresenta um ser completo, mas dependente da substância.

[Aplicando este princípio à forma e à substância composta, deve-se dizer que] nenhuma forma é algo completo em sua espécie. [A espécie ser completa é algo que] compete à substância composta. Assim, a substância composta é definida de tal maneira que na sua definição nada é colocado além de sua essência. Mas em toda definição da forma algo é colocado que está além da essência da forma, que é o seu sujeito ou matéria.

A alma, portanto, sendo uma forma, em sua definição deve ser colocada a matéria, [isto é], o seu sujeito. [Por conseguinte], ao investigar a seguir a definição da alma, Aristóteles primeiro indaga a respeito daquilo que pertence à sua essência, e depois daquilo que pertence a seu sujeito.]

2. Três divisões necessárias para investigar a parte da definição da alma pertencente à sua essência.

[A primeira divisão consiste em que] o ente se divide em dez predicamentos [ou categorias]. E isto se afirma [porque interessa aqui lembrar que] a substância é um dos dez predicamentos.

[A segunda divisão consiste em que] a substância se divide em matéria, forma e composto. A matéria é algo que por si não é ***"este algo"***, mas é algo que está somente em potência para que seja ***"este algo"***. A forma é algo que por si não é ***"este algo"***, mas segundo a qual ***"este algo"*** está em ato. O composto é aquilo que é ***"este algo"***. Chama-se ***"este algo"***, [hoc aliquid], aquilo que é completo em ser e espécie. Nas coisas materiais somente o composto é ***"este algo"***, [hoc aliquid]. Somente nas substâncias separadas pode- se encontrar um ***"hoc aliquid"*** sem ser composto de matéria e forma.

Como a alma racional pode ser subsistente por si mesma, de uma certa maneira pode ser dita hoc aliquid. Mas como não apresenta espécie completa, mas é mais parte de uma espécie, não convém de todo que seja dita ***"este algo"***.

[Pode-se concluir que] a diferença entre a matéria e forma consiste em que a matéria é o ente em potência, a forma é o ato pelo qual a matéria passa ao ato, de tal maneira que o próprio composto seja ente em ato.

[A terceira divisão consiste em que] o ato se diz de duas maneiras: como a ciência é dita ato e como o considerar é dito ato.

A diferença entre estes atos pode ser ponderada pelas potências. Algo está em potência do gramático antes que adquira o hábito da gramática pela aprendizagem. Esta potência se reduz ao ato quando esta pessoa adquire o hábito da ciência. Mas, se não está considerando [a respeito da gramática] em ato, ainda se acha em potência para com o uso do hábito. Esta potência se reduz ao ato considerando.

3. Três divisões necessárias para se investigar a parte da definição da alma pertencente ao seu sujeito.

[A primeira divisão consiste em que] as substâncias podem ser corpóreas e incorpóreas. Entre as substâncias as mais manifestas são as corpóreas. As incorpóreas, por serem remotas para com os sentidos, somente são investigáveis pela razão.

[A segunda divisão consiste em que] os corpos podem ser físicos, isto é, naturais, e artificiais.

[Nesta segunda divisão], os corpos naturais parecem ser mais substância do que os corpos artificiais. Isto porque os corpos naturais são princípios dos corpos artificiais. A arte opera pela matéria que a natureza lhe fornece, [mas] a forma que a arte lhe induz é uma forma acidental. [Deve lembrar-se que além da forma acidental existe a forma substancial]. Desta maneira, os corpos artificiais não se colocam no gênero da substância pela sua forma, mas apenas pela sua matéria, que é natural. E, da mesma maneira, os corpos naturais são mais substâncias que os corpos artificiais, por serem substância não apenas por parte da matéria, mas também da forma.

[A terceira divisão consiste em que] dos corpos naturais, alguns apresentam vida, enquanto que outros não têm vida. São ditos terem vida aqueles que por si mesmo tomam alimento, aumentam e diminuem.

[Esta divisão é a seguir explicada] mais por modo de exemplo do que por modo de definição. Não é apenas pelo fato de algo aumentar ou diminuir que este algo vive, mas também porque sente, intelige e pode exercer as demais funções vitais. Assim, nas substâncias separadas, que não aumentam nem decrementam, pelo fato de terem intelecto e vontade, existe vida. A natureza da vida consiste em que algo é apto a mover-se por si mesmo, entendendo movimento de uma forma ampla, pela qual as operações intelectuais possam ser chamadas de movimento.Da mesma forma dizemos algo ser sem vida, aquilo pelo qual pode ser movido apenas através de um princípio externo.

---

4. A primeira das partes da definição da alma que pertencem à sua essência.

[A primeira das partes da definição da alma que pertencem à sua essência consiste em que] a alma é ato.

Dentre os corpos, os que mais parecem ser substância são os corpos naturais. Como todo corpo que apresenta vida é um corpo natural, todo corpo que tem vida é substância. E, sendo um ente em ato, trata-se de uma substância composta.

Ora, não se pode afirmar que a parte do ***"corpo que tem vida"***, que é chamada corpo, seja a alma. Porque pela alma entendemos aquilo pelo qual o que tem vida vive e, desta maneira, deve ser entendido como algo existente em um sujeito. O termo sujeito deve ser entendido de uma maneira ampla, de tal modo que não signifique apenas ente em ato, mas também a matéria primeira, isto é, o ente em potência. O corpo, portanto, é mais como o sujeito e a matéria do que como algo existente no sujeito. Ora, como três coisas há na substância [corporal em ato], isto é, a matéria, a forma e o próprio composto, não sendo a alma o composto, que é o corpo que tem vida, nem a matéria, que é o corpo sujeito da vida, somente resta afirmar que

A alma é a forma [substancial do] corpo físico tendo potência à vida.

Aristóteles diz forma do corpo físico tendo potência à vida e não forma do corpo físico tendo vida, porque corpo físico tendo vida significa o composto vivente. A matéria do corpo vivente é aquilo que se compara à vida assim como a potência ao ato, e isto é a alma, o ato segundo o qual o corpo vive.

Aristóteles também sublinha que se trata da forma substancial para que não se pense que a alma é ato como a forma acidental o é. A diferença entre a forma substancial e acidental consiste em que a forma acidental não faz o ente em ato simpliciter, mas faz o ente em ato ser tal ou qual. [Já] a forma substancial faz o ente ser ato simpliciter. De onde se vê que a forma acidental vem ao sujeito já pré existente em ato. A forma substancial, porém, não advém ao sujeito já pré existente em ato, mas ao existente apenas em potência, isto é, a matéria primeira. De onde se conclui ser impossível para uma única e mesma coisa possuir diversas formas substanciais.

[S.Tomás em seguida, tece o seguinte comentário à posição de Avicebron]. Avicebron afirmou que em dado indivíduo humano existe uma forma pela qual ele é substância, outra forma pela qual é corpo, uma outra ainda pela qual é corpo animado. E assim sucessivamente. Tendo em vista o que Aristóteles diz, deve-se afirmar que existe uma única forma e mesma forma pela qual o indivíduo é substância [isto é, hoc aliquid], pela qual é corpo, e pela qual é corpo animado, e assim por diante. Não se pode entender que exista uma forma [substancial] pela qual o corpo é corpo e uma outra que o faz ser corpo vivente. [Existe apenas uma única forma substancial, a qual], quanto mais perfeita, dá à matéria aquilo que a forma menos perfeita dá e mais ainda.

[Poderia objetar-se que quando o corpo morre, não há mais alma. Ora, se a alma não é apenas a forma substancial do corpo enquanto vivente, mas também enquanto corpo, não havendo mais alma, não deveria mais haver corpo, isto é, não haveria cadáver].

[A esta objeção pode responder-se que] retirando- se a alma, não permanece o corpo da mesma espécie. Isto porque a carne e os olhos dos mortos não se chamam carne e olhos a não ser equivocamente, conforme explicado na Metafísica. Retirando-se a alma, a ela se

lhe sucede outra forma substancial, a qual dá ao corpo um outro ser específico.

[Vale lembrar o que é uma predicação equívoca. Segundo o Filósofo],

> ***"As coisas se chamam equívocas quando apenas têm em comum o nome, enquanto que a definição da sua essência é diferente.***
>
> ***Por exemplo, um homem e um retrato podem chamar-se propriamente de animais, ainda que equivocamente".***

Livro das Categorias, C. 1

---

5. A segunda das partes da definição da alma que pertencem à sua essência.

[A segunda das partes da definição da alma que pertencem à sua essência consiste em colocar] de que maneira a alma é dita ato.

O ato se diz de duas maneiras: alguns como a ciência, e outros como o considerar. A alma é ato assim como a ciência. E com isso pode-se mostrar que é ato primeiro.

[Este texto pode ser explicado conforme se segue]. Na alma estão o sono e a vigília. A vigília pode ser assemelhada à consideração. Assim como a consideração é o uso da ciência, assim a vigília é o uso dos sentidos. O sono pode ser assemelhado ao hábito da ciência. Assim, a ciência se compara à consideração assim como a potência ao ato.

Ora, o ato é anterior à potência em dois sentidos. Primeiro, pela natureza, porque é fim e complemento da potência e, em segundo, universalmente falando, na ordem do tempo e da geração, porque aquilo que está em potência é reduzido ao ato por algum ser em ato.

Mas, em outro sentido, a potência é anterior ao ato não universalmente falando, mas em um e mesmo objeto, porque algo está primeiro em potência e depois se torna ato. Assim, no mesmo objeto, a ciência é anterior à consideração. É neste sentido que se pode dizer:

A alma é o ato primeiro do corpo físico que tem potência à vida.

Esta segunda parte da definição da alma se disse para distinguir a alma do ato que é operação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A parte da definição da alma que pertence ao seu sujeito.

Tendo dito que a alma é o ato do corpo físico que tem potência à vida, e em seguida especificamente mais ainda que a alma é o ato primeiro do corpo físico que tem potência à vida, Aristóteles explica que este corpo é o corpo orgânico todo.

Aristóteles afirma o corpo ser corpo orgânico, porque apresenta diversidade de órgãos. A diversidade de órgãos é necessária no corpo que recebe a vida por causa das diversas operações da alma. A alma, sendo uma forma perfeitíssima entre as formas das coisas corporais, é princípio de diversas operações. E por isso, em sua perfeição, requer uma diversidade de órgãos. Mas as formas das coisas inanimadas, por causa de sua imperfeição, são princípios de poucas operações. Daí que não exigem diversidade de órgãos em sua perfeição.

---

7. A definição da alma como conclusão da demonstração.

Reunindo de tudo o que foi dito aquilo que convém a toda a alma, [pode-se defini-la como]

A alma é o ato primeiro do corpo físico orgânico.

[Nesta definição] não é preciso adicionar ***"que apresenta potência à vida"***.

▪ Anterior ▪ Índice ▪ Posterior

8. Como a alma e o corpo se fazem um único.

Alguns filósofos colocaram existir algum meio, pelo qual a alma se uniria ao corpo, que serviria de ligação entre os dois.

Semelhante dúvida não pode mais apresentar-se, pois foi demonstrado que a alma é a forma do corpo. Ora, no livro VIII da Metafísica se demonstra que a forma se une à matéria por si mesma. Portanto, pelo fato do corpo ter o seu ser devido à alma assim como a uma forma [substancial], ele se une à mesma de maneira imediata, na medida em que a alma é a forma do corpo. Mas, na medida em que a alma é motor [do corpo], nada proíbe a existência de algum intermediário, mediante o qual alguma parte seja movida pela alma [não diretamente].

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS POTÊNCIAS EM GERAL

1. Distinção dos diferentes modos de vida.

Já que o animado se distingue do inanimado pelo viver, [devemos distinguir entre os modos do viver]. E, sendo verdade que o animado se distingue do inanimado pelo viver, bastará que em algo se encontre apenas um dos modos de vida para que se o considere como animado.

[Os quatro modos do viver são]:

"

A. Pelo intelecto.

B. Pelo sentido.

C. Pelo movimento e repouso local.

D. Pelo movimento do alimento, decremento e aumento.

"

"

[Estes modos do viver correspondem à lista das 5 potências, que são

"

" "

A. Potência nutritiva
B. Potência sensitiva
C. Potência motiva segundo o lugar
D. Potência apetitiva
E. Potência intelectiva.

""

""

Segundo esta lista, porém, estaria faltando um modo do viver correspondente à potência apetitiva]. [O motivo porque os modos do viver não seguem as potências é devido ao fato de que a potência apetitiva não distingue um grau a mais entre os seres, e o objetivo do elenco dos modos do viver é fazer uma distinção entre os graus dos seres viventes].

""

[Nas plantas, somente existe o modo de vida correspondente ao princípio nutritivo, de aumento e decremento.

""

Nos animais imperfeitos, além do princípio vegetativo, existe o sentido, mas não o movimento local. Por exemplo, uma ostra.

""

Nos animais perfeitos, além do princípio vegetativo, encontramos o movimento local.

""

Finalmente, nos homens, além destes três, encontra-se também o intelecto].

""

[A potência apetitiva não provoca nenhuma distinção ulterior nos graus dos seres viventes porque, aonde quer que exista o sentido, também existe o apetite.].

""

[A tudo isto há ainda mais quatro observações a serem feitas].

""

" ""

> A. [O princípio vegetativo é primeiro [e único] separável de todos os demais, o que se evidencia pelo fato de existirem vegetais, aonde existe princípio vegetativo e não existem os demais. A afirmativa de que o princípio vegetativo é o único que é separável de todos os demais, entretanto, é válida somente entre os seres animais mortais, porque nas substâncias separadas pode haver intelecto sem princípio vegetativo de nutrição, aumento e decremento].
>
> B. [O animal é primariamente dito animal por causa do sentido].
>
> C. Entre todos os sentidos, o primeiro é o tato. Isso se manifesta porque assim como o princípio vegetativo pode ser separado do tato e de todos os demais sentidos, como ocorre nos vegetais, assim o tato pode ser separado dos demais sentidos, como nos animais inferiores.
>
> D. O motivo de porque o princípio vegetativo pode existir sem o sentido, e o tato pode existir sem os demais sentidos, se explicará no fim do livro.

"""

"""

"""

---

2. Se as potências são almas diversas ou partes de uma única alma.

[A questão colocada é] se as potências vegetativa, sensitiva, motora, apetitiva e intelectiva são partes de uma única alma, ou são diversas almas?

[Responde-se à mesma dizendo que] nos seres vivos que apenas aumentam, diminuem e se nutrem, o princípio vegetativo é a própria alma. Naqueles seres vivos que, além da potência vegetativa, possuem as demais, esta é apenas uma parte da alma.

---

3. Sobre a maneira como as potências se distinguem entre si.

Trata-se de investigar se as potências anteriormente enumeradas se distinguem entre si pela natureza [secundum rationem], ou se separam pelo sujeito e lugar, como se uma parte do corpo correspondesse à potência sensitiva, outra à intelectiva, e assim por diante.

É patente que algumas das potências são separáveis segundo o sujeito e lugar. Para outras, entretanto, não há elementos ainda para se responder a esta questão.

Que algumas potências da alma sejam separáveis pelo sujeito e lugar fica patente pelo fato de que certas partes das plantas, quando cortadas, se são plantadas, novamente crescem, o que não aconteceria se não permanecesse nelas a vida, e, portanto, a alma. [Daqui fica claro que a potência vegetativa é separável segundo o sujeito e o lugar]. E também nos animais inferiores acontece o mesmo, que partes de seu corpo, quando cortados, conservam, além da potência vegetativa, o sentido e o movimento segundo o lugar. [Daqui se segue que a potência sensitiva e a potência motora também são separáveis segundo o lugar]. Ora, aonde existe sentido, existe necessariamente fantasia. Isso decorre da própria natureza da fantasia, que, conforme será explicado no fim do tratado, é [um] movimento [causado] pelo sentido segundo [o] ato. Da mesma maneira, aonde existe sentido, existe necessariamente apetite, porque ao sentido segue a alegria e a tristeza, gozo e dor. Isso segue-se do fato de que o sentido deverá ser conveniente ou não, e daí será deleitável ou doloroso. E, aonde existe dor e gozo, existe apetite. Assim, os princípios vegetativo, sensitivo, apetitivo e motor são separáveis segundo o lugar, conforme explicado acima.

Nas plantas e nos seres inferiores a alma é una em ato e múltipla em potência. Isto se explica por ser algo idêntico ao que ocorre nos corpos inanimados: nos seres viventes que pela sua imperfeição não requerem diversidade de partes, a alma e o próprio corpo é una em ato e múltipla em potência. Ela pode, portanto, ser dividida em diversas partes de espécies semelhantes, como ocorre com a água ou os corpos minerais.

Quanto a outras potências particulares, como a visão, audição, olfato, gosto e paladar, é manifesto que se encontram localizadas. Apenas o tato está em todo o ser vivente, e não localizado num órgão.

[No que diz respeito à fantasia], algumas fantasias são atribuídas a determinado órgão, mas isso ocorre nos animais superiores. Nos animais inferiores, sendo a fantasia indeterminada, conforme explicado acima, não se encontra localizada em alguma parte determinada.

[Em relação ao] intelecto, porém, a exposição feita até aqui não fornece elementos para que se afirme que ele apresenta algum lugar distinto no corpo ou não.

[Segundo a razão, porém], as potências são todas separáveis pela razão [ratio], porque as [ratio] razões das potências se ordenam conforme os respectivos atos. Ora, se os atos são de espécies diferentes, assim também o serão as potências.

---

4. A alma é dita de três maneiras.

A alma pode ser dita

"

A. Vegetativa
B. Sensível
C. Racional.

"

---

5. Motivo pelo qual a é dita de três maneiras e no entanto as potências são cinco.

Conforme dito, a alma é dita de três maneiras, vegetativa, sensível e racional. [Sendo assim, coloca-se o problema de por que existem cinco potências da alma e não apenas três].

[A explicação dada é a seguinte]. Toda potência é dita [potência enquanto relacionada] com o seu ato próprio. Desta maneira, a potência operativa é dita [potência operativa enquanto relacionada] ao seu ato que é operação. Ora, a todas as coisas compete uma operação própria [pelo simples fato] de terem um ser, [pelo simples fato] de que tudo opera enquanto ser. [Mas] as operações da alma [não lhe competem pelo simples fato de ter um ser, mas sim] enquanto coisa vivente. Desta maneira, os seres viventes inferiores apresentam um ser duplo:

"

A. Um [ser] material, que [compartilha] com as demais coisas materiais.

B. Um [ser] imaterial, no qual comunica de alguma forma com as substâncias superiores.

"

Ora, nos seres inferiores, este ser imaterial ainda assim apresenta dois graus:

"

A. O primeiro, inteiramente imaterial, a saber, o inteligível, pois, de fato, as coisas apresentam o seu ser no intelecto sem matéria e sem condições materiais individuantes, e também sem nenhum órgão material.

B. Um intermediário entre os dois graus, a saber, o sensível. No sentido, a coisa apresenta o seu ser sem a matéria, mas [com] condições materiais individuantes e [através dos] órgãos corporais.

C. Ao segundo, que é a alma vegetativa, competem as operações do ser vivo segundo o ser material, porque a alma vegetativa se ordena à consecução do ser e à sua conservação, assim como se ordenam as ações dos seres inanimados [para os mesmos objetivos]. [A diferença está em que] nos seres vivos [este objetivo] [se alcança] através de meios mais nobres. [De fato], os corpos inanimados são gerados e conservados no ser por um princípio motivo extrínseco. Os corpos animados são gerados por um princípio intrínseco, que é o sêmen, e conservados por um princípio nutritivo intrínseco.

"

É segundo isto que a alma é dita ser de três modos, vegetativa, sensível e racional.

[Três das cinco potências correspondem a três modos de ser da alma]. [As duas restantes destas derivam da seguinte maneira]. A qualquer forma segue-se alguma inclinação, e à inclinação segue-se a operação. Por exemplo, à forma natural do fogo, segue-se uma inclinação aos lugares elevados. A esta inclinação segue-se uma operação, a saber, o

movimento para cima. Portanto, à forma sensível e inteligível seguem-se inclinações ditas apetite sensível e apetite intelectual, assim como a inclinação conseqüente à forma natural é dita apetite natural. Do apetite se segue a operação, que é o movimento local.

---

6. Como as potências se seguem uma à outra mutuamente

Em alguns [seres viventes] existem todas as [cinco] potências, em outros apenas algumas, e em outros apenas uma, como nas plantas, em que existe apenas a potência vegetativa. Em outros, como nos animais, existe a vegetativa e a sensitiva. Ora, aonde existe a potência sensitiva, é necessário que exista a terceira, isto é, a apetitiva. A potência apetitiva se divide em três:

"

A. O desejo, que é segundo a força concupiscível.

B. A ira, que é segundo a força irascível.

"

Estas duas pertencem à parte sensitiva, seguindo-se à apreensão sensível.

"

C. A vontade, que é o apetite intelectivo, conseqüente à apreensão do intelecto.

"

Quanto à fantasia, como ela se relaciona à potência apetitiva e sensitiva, será explicado mais adiante. Em alguns animais, por sobre a potência vegetativa e apetitiva, existe a potência motora segundo o lugar. Em outros, por sobre estas quatro existe a potência intelectiva e o próprio intelecto, como nos homens e, se existirem, outros gêneros de coisas semelhantes aos homens ou mais honoráveis do que os homens. As substâncias separadas, [por exemplo], se são animadas, são mais honoráveis do que os homens, e nelas existe intelecto. O intelecto, entretanto, não apresentando órgão corporal, faz com que os que possuem intelecto não possam ser diversificados entre si segundo diversas complexões de órgãos.

---

7. Relação da definição da alma com as suas partes já enumeradas.

[O filósofo, a seguir, cita uma posição de Platão, para depois comentar a semelhança desta opinião de Platão com a relação entre a definição da alma e as potências].

Platão afirmou que os universais eram separados segundo o ser. Todavia, nas coisas que se encontram consecutivamente uma à outra, não afirmou que existia uma idéia comum a elas. Por exemplo, [Platão] não colocou uma idéia do número além de todos os números, assim como colocava uma idéia do [homem] [existente] além de todos os homens. E isto pelo fato de que os números se apresentam consecutivamente um ao outro através de uma ordem natural. [Segundo o mesmo Platão], [isto ocorre porque] o primeiro deles, isto é, a dualidade, é a causa de todos os conseqüentes. Por isso não é necessário colocar alguma idéia comum ao número que seja a causa das espécies do número.

Da mesma forma com as figuras, porque as suas espécies se encontram consecutivamente, o trígono estando antes do tetrágono e este antes do pentágono.

Existe uma semelhança entre as figuras, que se acham consecutivamente uma à outra, [e as almas vegetativa, sensitiva, intelectiva, que se acham consecutivamente uma à outra também]. [A semelhança é maior se se considera que] em ambas estas [coisas] aquilo que é anterior está [contido] em potência naquilo que lhe é conseqüente. [Por exemplo], é manifesto nas figuras que o trígono está em potência no tetrágono, porque o tetrágono pode ser dividido [por uma diagonal] em dois trígonos. Do mesmo modo, na alma sensitiva, a vegetativa é como uma certa potência da mesma.

Da mesma maneira que existe uma natureza [ratio] [ou definição] da figura, existe uma ratio da alma. Mas assim como entre as figuras não existe nenhuma figura que esteja além do triângulo e dos seus conseqüentes, e que seja comum a todas as figuras, assim também não existe nenhuma alma existindo separadamente além de todas as suas partes já enumeradas. Mas, ainda que, segundo a opinião dos Platônicos, não exista uma figura separada in esse [em existência] além de todas as figuras, todavia encontra-se uma ratio [definição, natureza] comum, que convém a todas as figuras e não é própria de nenhuma delas

---

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. AS POTÊNCIAS EM PARTICULAR

1. Plano para o restante do tratado de anima.

Depois de Aristóteles ter considerado a definição da alma, a enumeração das potências, e como se encontra a definição da alma relacionada com as suas partes, passa ele a mostrar o que falta para ser feito [no restante do tratado De Anima]. [Afirma que] restam duas coisas mais a fazer.

[A primeira consiste em que] não devemos nos contentar com a definição [geral] da alma, mas inquirir também a definição de cada uma das partes da alma. Deve-se indagar a respeito de cada um dos seres animados, o que seja a alma de cada um deles, para que assim saibamos o que seja a alma da planta, dos homens e dos animais. [Esta parte principia logo adiante, abrangendo a maior parte do livro II, e prossegue quase até ao fim do livro III].

[A segunda é exigida porque], conforme foi discutido anteriormente, as diversas partes da alma se ordenam entre si consecutivamente. Deve-se considerar qual seja a causa destas partes se ordenarem consecutivamente desta maneira. [Esta parte, relativamente curta, corresponde ao final do terceiro livro do De Anima]. [Apesar da causa da ordenação conseqüente das partes da alma pertencer ao final do tratado, Aristóteles, antes de pesquisar a natureza das diferentes partes da alma em particular, mostra] como as diferentes partes da alma se ordenam consecutivamente entre si.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Mostra-se como as diferentes partes da alma se ordenam consecutivamente entre si.

A [potência] sensitiva não pode estar sem a vegetativa, mas a vegetativa é separável da sensitiva, conforme acontece nas plantas. Da mesma maneira, sem o sentido do tato, nenhum dos outros sentidos pode existir, somente o tato sendo achado sem os demais sentidos [e também], da mesma maneira, a motora não pode existir sem a sensitiva, mas a sensitiva pode existir sem a motora.

Mas a potência que é última entre todas as partes da alma e não é divisível em diversas segundo a espécie é o intelecto, porque em qualquer [ser] do número dos [seres] corruptíveis, se existir intelecto, existirão também todas as demais potências. [A cláusula ***"dos seres corruptíveis"***] está dita porque se excluem disto as substâncias separadas já que, não havendo nelas geração e corrupção, não necessitam da potência vegetativa. Desta maneira, os seus intelectos especulam per se as coisas inteligíveis per se, e assim não necessitam do sentido para que a este lhe seja conseqüente o conhecimento intelectivo. Mas nos mortais que possuem o intelecto, é necessário existirem todas as outras potências, que funcionam como certos instrumentos preparatórios ao intelecto, o qual é a intenção última na intenção almejada na operação da natureza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A questão da imaginação. Recapitulação e comentários ao que já foi explicado.

[Conforme anteriormente exposto], existe uma dúvida preliminar acerca das paixões e operações da alma, se são próprias da alma sem comunicação com o corpo, ou se nenhuma é própria da alma, mas são comuns ao corpo e ao composto. [Para que se possa dar a solução desta dúvida, devemos dizer que descobrir] se as paixões e operações da alma são comuns ou próprias é difícil, e a causa da dificuldade está em que, apesar de que muitas paixões sejam comuns, e não [se realizam] sem concorrência do corpo, como enervar-se e sentir, nas quais a alma nada [realiza] sem o corpo, apesar disso, entretanto, se alguma operação fosse própria da alma, esta parece ser a operação do intelecto.

Se, todavia, [esta questão] for retamente considerada, não parecerá próprio da alma inteligir. E isto porque inteligir ou é a fantasia, conforme a opinião dos filósofos platônicos, ou [pelo menos] não existe sem a fantasia. Ora, como a fantasia necessita do corpo, os filósofos platônicos afirmavam que inteligir não é próprio da alma, mas comum à alma e ao corpo.

Se, por outro lado, o intelecto não é a fantasia, todavia é certo que não existe sem a fantasia, e assim também não é próprio da alma, porque a fantasia necessita do corpo. Assim, não existe intelecção sem o corpo.

A dificuldade da questão precedente se responde dizendo que a intelecção é de uma certa forma própria da alma, e de uma certa forma conjunta com o corpo. Deve-se saber que qualquer operação da alma pode necessitar da [corporal] de duas maneiras, como instrumento ou como objeto. [A operação de] ver, por exemplo, necessita da [corporal] tanto como objeto, assim como instrumento. Como objeto, porque a cor, que é objeto da vista, está no corpo. Como instrumento, porque a visão, apesar de ser pela alma, não se realiza sem ser pelo órgão da vista, que é o instrumento. A operação intelectual, entretanto, não necessita do corpo como instrumento, mas apenas como objeto. A intelecção, de fato, não se realiza pelo órgão corporal, mas necessita do objeto corporal. Desta maneira, os fantasmas [da fantasia] estão para o intelecto assim como as cores estão para a vista. De onde se segue que o intelecto é uma operação própria da alma e não necessita do corpo senão enquanto objeto, mas ver e as demais operações e paixões não são apenas da alma, mas conjuntas [com o corpo].

Segue-se também que, como aquilo que tem operação per se também apresenta ser e subsistência per se, e aquilo que não tem operação per se não apresenta ser per se, o intelecto é forma subsistente, e as demais potências são forma na matéria.

Como a imaginação parece ter afinidade com o intelecto, porque anteriormente foi dito que o intelecto ou é certa fantasia ou pelo menos não existe sem a fantasia, [à exposição de como as partes da alma se ordenam consecutivamente entre si], acrescenta [Aristóteles] a imaginação.

[Deve-se ainda explicar uma aparente contradição]. Anteriormente Aristóteles já afirmou que onde existe sentido e apetite, como nas partes cortadas de animais inferiores, também existe fantasia. [Deve-se explicar como isso se combina com o que acabou de ser exposto segundo o que a imaginação apresenta certa afinidade com o intelecto].

[A explicação se manifesta] dizendo que os animais imperfeitos apresentam uma certa fantasia, mas indeterminada, de tal maneira que o movimento da fantasia não permanece neles depois da apreensão do sentido. Já nos animais perfeitos, o movimento da fantasia permanece, mesmo retirando-se o sensível. Desta forma, afirma-se que a imaginação não é a mesma em todos os animais. Alguns animais, de fato, são tais que vivem somente pela

imaginação, sendo dirigidos em suas operações pela imaginação, por serem carentes de intelecto, e não como outros, que são dirigidos pelo intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Mostra-se a ordem a ser seguida na determinação [da natureza de cada] parte da alma.

Quem deseja perscrutar cada uma das partes da alma deve fazê-lo segundo uma certa ordem, que pode ser [desmembrada] em duas, [sendo a segunda uma subdivisão de uma das divisões da primeira].

Primeiramente, deve-se tomar uma parte qualquer [das partes da alma]. Depois, devem-se considerar os hábitos que são conseqüentes às partes. Finalmente, devem-se considerar as demais [coisas] a respeito das partes, como, por exemplo, os órgãos corporais, e outros assim.

[Em segundo lugar] para declarar de alguma parte da alma qual a sua natureza [quid est], isto é, o que seja a potência intelectiva, sensitiva, e assim por diante, primeiro é necessário declarar o que seja o seu ato respectivo, isto é, inteligir, sentir, e assim por diante. E isto porque os atos e as operações são anteriores às potências. A potência, de fato, segundo sua natureza, implica num certo hábito em relação ao ato, de onde importa que o ato seja colocado na definição da potência. Por outro lado, as espécies dos atos e operações são tomadas segundo se ordenam ao objeto. De onde primeiramente importa determinar os objetos antes dos atos, e isto pela mesma causa pela qual os atos devem ser determinados antes das potências. Os objetos são assim como o alimento em relação à vegetativa, e o sensível em relação ao sentido, e o inteligível em relação ao intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Conclusão.

Após o filósofo ter distinguido entre as diversas potências da alma, e ter mostrado em que ordem elas devem ser tratadas, começará a tratá-las.

Primeiro, trata da vegetativa. Depois, da sensitiva. Em terceiro, da intelectiva. Em último lugar, da motiva segundo o lugar. Quanto à potência apetitiva, não existe um tratado especial para ela, porque a apetitiva não constitui nenhum grau especial dos seres viventes. Por isso, a potência apetitiva é determinada conjuntamente com a motiva segundo o lugar na quarta parte.

[Uma pequena parte final do livro III, conforme explicado, encerra o De Anima, tratando da causa das partes da alma se ordenarem consecutivamente conforme já descrito].

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. A POTÊNCIA VEGETATIVA

1. Introdução.

Como deve-se falar primeiramente do objeto e do ato, antes de se falar da potência, segue-se que primeiro deve-se falar sobre o alimento, que é o objeto da alma vegetativa, e da geração, que é o seu ato.

[Conforme se mostrará adiante, o ato da alma vegetativa não é apenas a geração, mas a conservação da vida do corpo, o crescimento e a geração. Mas o ato que lhe é mais próprio é o da geração, conforme também será mostrado mais adiante].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Sobre a geração pertencer à alma vegetativa.

Que a geração pertence à alma vegetativa, isso é patente porque todas as operações que são achadas em todos os seres viventes pertencem à potência vegetativa. Ora, a geração é achada naturalmente em todos os seres viventes. Portanto, a geração pertence à potência vegetativa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. [Sobre a causa final da geração nos seres viventes].

Uma coisa viva faz uma outra coisa viva tal qual ela mesmo é. Assim é que o homem gera outro homem, e uma azeitona gera outra azeitona. É natural nos seres viventes o gerarem outros tais quais eles mesmos são, para que sempre participem, segundo o que possam, do divino e do imortal, e a ele se assemelhem segundo possam.

Deve-se considerar que assim como há diversos graus de perfeição em um mesmo e único [ente], na medida em que ele passa da potência ao ato, assim também existem diversos graus de perfeição nos diversos entes. E assim como qualquer coisa que esteja em potência se ordena ao seu [respectivo] ato, e o apetece naturalmente, assim também todas as coisas que estão num grau inferior [entre os diversos entes] desejam assemelhar-se aos superiores, o quanto lhes seja possível. E isto é o que Aristóteles quer dizer e enfatiza ao dizer que todas as coisas apetecem assemelharem-se ao divino e imortal, e em virtude desta causa agem todas as coisas que naturalmente agem. E porque não podem alcançar os seres inferiores e serem sempre eternos e divinos, por modo de continuação, sendo a necessidade da corrupção uma necessidade absoluta, na medida em que é proveniente da própria matéria, segue-se que todas as coisas comunicam a perpetuidade na medida do que podem, alguns mais, outros menos, e estes permanecem sempre pelo [processo da] geração, não de modo simples [simpliciter], mas segundo a espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. As operações que se atribuem à vegetativa são pela alma, [isto é, "ab anima"].

As operações da potência vegetativa são [causadas] pela alma [ab anima], e é importante explicar isso porque para alguns pode parecer que são pela natureza e não pela alma. Que sejam pela alma, isso ocorre porque a alma é princípio e causa do corpo vivente. Ora, como as causas são ditas de muitas, [isto é, de quatro] maneiras, [para que esse ponto fique claro], deve-se colocar de quais destas maneiras a alma é dita causa das operações da potência vegetativa.

[A alma é dita causa das operações da potência vegetativa de três maneiras:

"

A. Na medida em que é princípio de movimento.

B. Na medida em que é fim, [isto é, causa final].

C. Na medida em que é forma do corpo animado, [isto é, causa formal].

"

[Quanto à causalidade formal], uma coisa é causa de alguma outra como forma, na medida em que é causa de seu ser [causa essendi], porque é pela forma que algo está em ato. Mas a alma dos viventes é a causa do seu ser, porque pela alma vivem e este viver é o seu ser. Portanto, a alma é causa dos seres viventes como forma.

[Quanto à causalidade final], assim como o intelecto opera tendo em vista a um fim, assim também a natureza, como se demonstra no segundo livro da Física. Assim como o intelecto, nas coisas que são pela arte, ordena a matéria e a dispõe para a forma, assim também a natureza. Sendo, portanto, a alma, forma do corpo vivente, segue-se que é o seu fim.

Não somente a alma é o fim do corpo vivente, mas também de todos os corpos naturais inferiores a este. Isso se mostra vendo que todos os corpos naturais são como instrumentos da alma, não apenas nos animais, mas também nas plantas. E os homens utilizam para sua utilidade os animais, plantas e as coisas inanimadas. Mas as coisas naturais agem conforme nasceram para agir. Portanto, é patente que todos os corpos inanimados são instrumentos dos animados, e são para estes. E os [corpos] animados menos perfeitos são para [propter] os animados mais perfeitos.

[Quanto ao ser princípio de movimento], toda forma de um corpo natural é princípio do movimento próprio daquele corpo, assim como a forma do fogo é princípio do seu movimento. Mas certos movimentos são próprios das coisas viventes, como o movimento local pelo qual os animais movem a si mesmos por um movimento local. E da mesma forma existe o sentir, que é uma certa alteração. E da mesma forma, somente os seres vivos se alimentam, e somente os seres vivos que se alimentam possuem aumento e decremento. Assim, a alma, [sendo a forma do corpo vivente], é princípio de todos estes movimentos, [e não a natureza].

5. Observação sobre a discussão precedente.

[A discussão precedente é de importância porque houve, entre os antigos filósofos, algumas teorias errôneas, como a de Empédocles]. Empédocles afirmava que as diversas utilidades que se encontram nos seres viventes não procedem da intenção da natureza, mas da necessidade da matéria, afirmando que os pés dos animais são assim feitos não porque sejam úteis para caminhar, mas porque assim é que a matéria dos pés se dispõe. Desta maneira, o aumento e o decremento não são atribuídos à alma, mas ao movimento dos elementos leves e pesados.

---

6. Começa a determinação da natureza da potência vegetativa.

Depois do filósofo ter mostrado que a alma é princípio das operações que são atribuídas à potência vegetativa, passa à determinação dessa potência. E, primeiro, determina o seu objeto, que é o alimento.

---

7. Se o alimento é contrário àquilo que se alimenta.

O alimento parece ser contrário àquilo que se alimenta porque o alimento se converte naquilo que se alimenta. Ora, as gerações se fazem entre contrários.

[Por outro lado] o alimento parece ser semelhante àquilo que se alimenta porque o alimento é causa do aumento naquilo que se alimenta. Ora, o semelhante aumenta pelo semelhante. Se algo diverso se acrescenta a algo já existente, isso não é um aumento, mas uma aposição de uma natureza estranha.

[Uma outra razão do porque o alimento parece ser contrário àquilo que se alimenta consiste em que] o agente é contrário ao paciente, porque o semelhante não padece pelo semelhante. Ora, o alimento padece por aquele que se alimenta, é alterado por ele e digerido. Aquele, porém, que se alimenta, não padece pelo alimento, assim como o artífice não padece pela matéria, mas sim inversamente. É patente, portanto, que o alimento seja contrário àquilo que se alimenta.

[A solução desta questão está em que] ambas as proposições acima de uma certa forma estão corretas e de uma certa forma não estão corretas. Se chamarmos alimento àquilo que resulta depois da digestão, então estará correto que o alimento é contrário àquilo que se alimenta.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Sobre as operações da alma vegetativa. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. I. Como o alimento acompanha a operação da nutrição.

O alimento está em potência em relação àquilo que se alimenta, e nele se converte. Portanto, o alimento, enquanto objeto da nutrição, é algo existente em potência em relação ao que é animado per se e não por acidente.

---

9. Sobre as operações da alma vegetativa. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. II. A natureza da nutrição.

Nada propriamente [pode ser dito] nutrir-se, exceto o que é animado. O fogo é dito nutrir-se apenas por certa semelhança, mas não que propriamente se nutra. Diz-se nutrir-se com propriedade aquilo que recebe em si algo para a sua conservação. O fogo, quando aceso, pela adição de nova matéria combustível, não [se conserva propriamente], mas, pela nova matéria combustível, ocorre a geração de novo fogo, [o que é patente pelo fato de que a nova matéria combustível pode ser acesa previamente, gerando um certo fogo [diferente], e então pode ser jogada, enquanto queima, junto à matéria combustível velha, formando uma única fogueira]. [Desta maneira], somente os corpos animados verdadeiramente se nutrem, porque pelo alimento conservam a vida naquela mesma parte que já era anteriormente.

---

10. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. III. Como o alimento acompanha a operação de aumento e a operação da geração.

Pelo sujeito, o objeto da nutrição é o mesmo objeto do aumento, isto é, o alimento, mas difere pela razão [ratio]. [O alimento, portanto, é objeto também da potência de aumento].

[Quanto à operação da geração], o alimento não é princípio da geração daquilo que se alimenta, mas de um outro.

---

11. Definição das potências da alma vegetativa.

Como o alimento, enquanto tal, mantém o [ser] nutrido, fica manifesto que o princípio de nutrição [que existe na] alma é a potência capaz de manter o seu susceptivo, enquanto tal. O alimento é aquilo que prepara a operação desta potência, enquanto tal potência, mediante o alimento, mantém o seu susceptivo.

[Deve observar-se que, contrariamente ao que se anunciava, as demais operações da alma vegetativa não são definidas no texto do comentário. O texto também não dá explicações quanto a esta omissão].

---

12. Define-se a primeira alma, que é a alma vegetativa.

Entre as três operações da alma vegetativa, existe uma ordem. Sua primeira operação é a nutrição, pela qual se mantém aquilo que é. A segunda, mais perfeita, é o aumento, pela qual algo progride [proficit] para uma perfeição maior. A terceira, perfeitíssima e final, é a geração, pela qual algo, já em si mesmo perfeitamente existente, confere a outro ser e perfeição, porque algo é maximamente perfeito na medida em que pode fazer outro assim como ele é.

Sendo, portanto, justo que tudo seja definido e chamado pelo seu fim, e o fim das operações da alma vegetativa é a geração de um outro assim como ele é, segue-se que este fim é a definição conveniente da alma vegetativa, que é

a geratriz de um outro semelhante segundo a espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. A POTÊNCIA SENSITIVA. I. DAQUILO QUE PERTENCE AOS SENTIDOS EM COMUM

1. A opinião dos antigos filósofos sobre a natureza da alma sensitiva.

Os antigos filósofos colocaram que o semelhante é conhecido pelo semelhante e é sentido pelo semelhante. Assim, Empédocles afirmou que a terra conhece a terra e o fogo, o fogo, e assim por diante.

Por causa disso os antigos filósofos afirmaram que a alma sensitiva era composta de um certo modo por todos os [elementos] sensíveis. Desta posição seguiam-se duas conseqüências.

[A primeira conseqüência é que] o sentido são os próprios sensíveis em ato, na medida em que são deles compostos.

[A segunda conseqüência é que] se os sensíveis em ato estão no sentido, seguir-se-ia que o sentido pode sentir sem os [objetos] sensíveis exteriores.

Estas duas conseqüências são ambas [evidentemente] falsas. Entretanto, pela teoria dos antigos não é possível explicar essa contradição. [Em oposição à teoria dos antigos filósofos, Aristóteles irá em seguida demonstrar que a alma sensitiva está em potência, que algumas vezes está em ato e de que modo o sentido se reduz da potência ao ato].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A alma sensível não é sensível em ato, mas apenas em potência.

[Pelo fato de que a teoria dos antigos filósofos leva a duas conclusões evidentemente falsas, Aristóteles] conclui que a alma sensitiva não é sensível em ato, mas apenas em potência. E, por causa disso, os sentidos não sentem sem os objetos sensíveis exteriores, assim como o combustível, que é apenas potência para o fogo, não entra em combustão por si mesmo, mas por um [agente] combustível externo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O sentido, [entretanto], algumas vezes está em ato.

Pode-se mostrar que o sentido algumas vezes está em ato pelo fato de que de duas maneiras dizemos alguém sentir:

A. Algumas vezes dizemos alguém ver e ouvir, porque ouve e vê em potência, como quando dorme.

B. Outras vezes dizemos alguém ver e ouvir, porque está [executando] a própria operação de ver e ouvir.

[Este ato deve ser entendido da seguinte maneira]. Sentir é um certo padecer e mover-se. Portanto, [quando se diz que às vezes o sentir está em ato], trata-se de um ato imperfeito, conforme se explicou no terceiro livro da Física, ao se dizer que o movimento é um certo ato imperfeito. É o ato do existente em potência [enquanto tal], a saber, do móvel. Assim como o movimento é ato, da mesma forma o sentir é um certo ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como é impossível a opinião dos antigos filósofos que o semelhante é sentido pelo semelhante.

Tudo o que está em potência padece e é movido por um [agente] existente em ato. [Este agente] assimila a si aquilo que está transformando em ato. Daqui se segue que aquilo que padece é de uma certa forma semelhante ao agente e de uma certa forma dessemelhante ao agente. No princípio do movimento é dessemelhante, no fim do movimento é semelhante. Assim, portanto, o sentido, depois que passou ao ato por um objeto sensível, é semelhante a ele, mas antes disso não é semelhante. Por não serem capazes de distinguir [isto], os antigos erraram.

---

5. Como o sentido passa da potência ao ato.

Tendo demonstrado que o sentido existe em potência e em ato, agora o filósofo quer mostrar como ele passa da potência ao ato. [Mas, antes disso] [Aristóteles mostra] uma distinção na potência e no ato, e como no intelecto se passa da potência ao ato. Em seguida, mostra como o exemplo do intelecto se aplica para o sentido.

---

6. Distinção na potência e ato no intelecto.

De um primeiro modo, algo é dito em potência porque tem potência natural para o conhecimento, na medida em que apresenta uma natureza apta para adquirir o hábito da ciência. De um segundo modo, algo é dito em potência porque tem o hábito da ciência.

O primeiro modo é dito em potência porque tem uma potência natural para o conhecimento. O segundo modo é dito em potência, porque querendo, pode considerar [aquilo que conhece].

O terceiro [modo], que é aquilo que já considera, é dito em ato. Apenas este terceiro está apenas em ato. O segundo está em ato em relação ao primeiro, e está em potência em relação ao terceiro. De onde fica patente que, ser em potência é dito de duas maneiras, do segundo e do terceiro.

---

7. Como a partir da primeira e segunda potência algo é reduzido ao ato.

Aquilo que está na primeira potência se reduz ao ato de uma forma diferente daquilo que está na segunda potência. Aquilo que está em potência no primeiro modo se reduz ao ato movido por algo existente em ato, como, por exemplo, um mestre.

[Esta afirmacao não é exata. Conforme será explicado mais adiante, aquilo que está em potência à ciência no primeiro modo, se reduz realmente da potência ao ato por algo existente em ato, mas se reduz da potência ao ato por um princípio intrínseco e extrínseco, ambos em ato, dos quais apenas o primeiro é necessário, e o segundo nada mais faz do que auxiliar o primeiro. Este princípio extrínseco, no caso é o mestre].

Aquilo que está em potência no segundo modo [simplesmente] transita daquilo que tem ciência e não age segundo a mesma, àquilo que age, [exceto se a tal for impedido].

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. De quantas maneiras se diz padecer.

O padecer [pati] é dito de uma primeira maneira segundo uma certa corrupção, pela qual uma coisa se faz a partir de seu contrário. A passio propriamente dita parece significar um certo decremento do paciente. Esse decremento é uma corrupção, ou segundo a forma substancial, ou segundo a forma acidental. [Nesse caso], a forma de partida é transformada por um agente contrário. Este primeiro modo é o modo que é propriamente dito de paixão, segundo a qual uma certa corrupção é feita [a partir de] um contrário, [por um agente a ela contrário].

[De um segundo modo], menos propriamente, entende- se por padecer uma certa recepção. Neste caso, o que recebe se compara ao recebido como a potência ao ato. Como o ato é dito perfeição da potência, neste segundo modo a passio é dita segundo não que se faz uma certa corrupção do paciente, mas segundo que se faz uma certa perfeição do [paciente] que está em potência. Ora, o que está em potência não se aperfeiçoa exceto através do que está em ato, mas o que está em ato, [neste caso, à diferença do anterior], não é contrário ao que está em potência enquanto tal, mas é mais [propriamente] semelhante, porque a potência nada mais é do que uma certa ordenação ao ato.

---

9. Se se pode dizer que é padecer e alterar-se o passar da segunda potência ao ato puro.

Aquilo que possui a ciência passa ao ato especulando. Mas isto não é o verdadeiro e póprio padecer, porque, aquilo que tem ciência habitualmente e passa ao ato, não muda de contrário em contrário, mas se aperfeiçoa naquilo que já possui.

Isso é patente no seguinte exemplo, que, assim como não se pode dizer que um construtor se altera, construindo, da mesma forma não se pode dizer que se altera aquilo que, conhecendo habitualmente, considera em ato.

---

10. Se se pode dizer que é padecer e alterar-se o passar da primeira potência ao ato da ciência.

Também aqui não se pode afirmar que o passar da primeira potência [à segunda, que no caso é o] ato da ciência, [para o caso em questão do intelecto], seja padecer e alterar-se.

[Pode-se admitir isso de um certo modo, porém, se] se afirmar que existem dois modos de alteração:

"

A. Segundo uma mutação em disposições contrárias, [que é o verdadeiro padecer e alterar-se], ou

B. Segundo o serem recebidos certos hábitos e formas, que são perfeições da natureza.

"

Ora, aquilo que aprende a ciência não se altera nem padece pelo primeiro modo, mas sim pelo segundo].

[O filósofo passa a explicar como aquele que aprende a ciência se altera pelo segundo modo]. [À primeira vista isso pareceria falso, porque muitos passam à ciência não da simples ignorância, mas de um conhecimento de algo errôneo e contrário à verdade]. [A resposta a esta objeção consiste em que], quando alguém passa do erro à ciência da verdade, [está ocorrendo uma] certa semelhança com a alteração que vai de contrário a contrário. Todavia, [trata- se apenas de uma semelhança], pois [tal mudança] não é verdadeira alteração. Isso porque as alterações que são de contrário a contrário, o fazem assim de modo essencial, assim como o embranquecimento não se faz senão exceto em direção ao branco e a partir do negro ou de um termo médio que, em relação ao branco, é de alguma forma negro. Mas, na aquisição da ciência, aquilo que adquire a ciência da verdade pode às vezes fazê-lo sem que esteja previamente em erro, de onde fica patente que não é uma verdadeira alteração de contrário em contrário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Correção de um ponto de vista anterior.

Não é sempre verdade [que quem recebe a ciência o faz pelo sciente em ato, isto é, pelo mestre]. A ciência não se adquire somente pelo professor, mas também buscando por si mesmo.

[Esta afirmação deve ser interpretada do seguinte modo]. Algumas coisas se reduzem da potência ao ato apenas por um princípio extrínseco: como por exemplo o ar, que é iluminado por aquilo que é luz em ato. Outras vezes, algumas coisas se reduzem da potência ao ato por um princípio extrínseco e intrínseco: assim como um homem pode sarar pela natureza e pelo médico. Mas, em ambos os casos o homem sara pela saúde em ato. Isto fica claro porque na mente do médico está a ***"ratio sanitatis"***, segundo a qual ele confere a saúde. Naquele que adquire a saúde, é necessário, por outro lado, existir uma parte sã em ato, por cuja virtude as demais partes saram. E, em relação a esta, o médico nada mais faz do que auxiliar a natureza a expulsar a doença.

Da mesma maneira ocorre na aquisição da ciência. O homem adquire a ciência por um princípio intrínseco, enquanto encontra, e por um princípio extrínseco, enquanto aprende de um mestre. Em ambos estes casos ocorre uma passagem da potência ao ato por algo que está em ato. De fato, o homem, pela luz do intelecto agente, conhece de imediato os primeiro princípios naturalmente conhecidos e tira conclusões a partir destes princípios que conhece em ato, chegando ao conhecimento atual das coisas que conhecia em potência. E é desta maneira que o mestre externo o auxilia a conhecer. De onde que o auxílio externo de outro homem não é necessário, se existe uma suficiente perspicácia do intelecto. [Mas, mesmo assim, conforme fica explicado, o homem passa da potência primeira à ciência através daquilo que está em ato].

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Adapta-se ao sentido aquilo que se falou do intelecto.

Assim como na ciência existe dupla potência e duplo ato, assim também no sentido. Aquilo que nasceu para ter um sentido e ainda não o tem, está em potência [primeira] para com o sentido. E aquilo que já tem sentido e não sente está em potência [segunda] em relação ao [que sente em ato].

[Há uma semelhança entre intelecto e sentido na passagem da potência primeira ao seu ato]. A passagem [da potência primeira do sentido ao seu ato] se faz por um generante, porque, pela [força] que existe no sêmen, a alma sensitiva é reduzida da potência ao ato.

[Há também uma dessemelhança entre intelecto e sentido na passagem da potência segunda ao seu ato]. A diferença ocorre por causa da diferença entre os objetos, que são o sensível e o inteligível, [em ambos os casos]. Os objetos sensíveis são objetos extra animam, [o mesmo não ocorrendo com os inteligíveis]. A causa disto reside em que o sentido em ato o é dos objetos singulares que existem extra animam, mas a ciência o é dos [objetos] universais que de uma certa forma estão dentro da alma. De onde que aqule que já possui a ciência não necessita buscar fora de si seu objeto, mas pode considerar este objeto apenas pelo querer, se por acidente não é impedido. Mas o sentir não se dá pelo [simples] querer, porque o [objeto] sensível não se acha naquele que sente, mas fora dele.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Porque o sentido o é dos singulares, e a ciência o é dos universais.

O sentido é virtude [virtus] em órgão corporal, mas o intelecto é virtude imaterial, que não é ato de nenhum órgão corporal. Ora, o conhecimento se faz segundo uma semelhança. Portanto, é preciso que o sentido corporalmente e materialmente receba a semelhança da coisa que é sentida. O intelecto, entretanto, recebe a semelhança daquilo que é inteligido, incorporalmente e imaterialmente. [Ora], o reconhecimento da natureza comum das coisas corporais se faz pela própria matéria contida sob determinadas dimensões. O reconhecimento do universal se faz, entretanto, por abstração desta matéria e das condições materiais individuantes. De onde fica patente que a semelhança recebida no sentido representa a coisa segundo seja singular, a recebida no intelecto representa a coisa segundo a razão da natureza universal. E é assim que o sentido conhece o singular e o intelecto, o universal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. A POTÊNCIA SENSITIVA. II. SOBRE A DIVISÃO DOS SENSÍVEIS.

1. Introdução.

Antes de se determinar o que seja o sentido, é preciso [determinar] os sensíveis, porque os objetos são anteriores às potências.

Os sensíveis são ditos de um modo, por acidente, e de dois modos, per se. [Dos dois modos per se], de um modo se dizem sensíveis aqueles que são próprios de cada sentido. De outro modo é dito sensível aqueles que são sentidos por todos os sentidos. [Os sensíveis se dividem então

"

A. Sensíveis por acidente.

B. Sensíveis per se, próprios e comuns.

"

"

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Quais são os sensíveis comuns.

Os sensíveis comuns são cinco:

"

movimento,

repouso,
número,
figura
magnitude

"

O fato de se chamarem comuns não significa que todos são comuns a todos os sentidos. O movimento, o repouso e o número são comuns a todos os sentidos. Mas apenas o tato e a visão percebem a figura e a magnitude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O que são sensíveis por acidente.

Algo é dito sensível por acidente como quando dizemos que Sócrates é sensível por acidente, porque acontece dele ser branco.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Sobre a natureza dos sensíveis comuns.

[O Filósofo levanta a seguinte dificuldade sobre os sensíveis comuns serem sensíveis per se]. Assim como os sensíveis por acidente não são apreendidos exceto enquanto os sensíveis próprios são apreendidos, assim também os sensíveis comuns não são apreendidos senão enquanto os sensíveis próprios são apreendidos. Portanto, parece que os sensíveis comuns são também sensíveis por acidente.

[Entretanto, os sensíveis comuns são verdadeiramente sensíveis per se. A solução a esta dificuldade é a seguinte]. Ainda que os sensíveis comuns e os sensíveis próprios sejam [verdadeiramente] sensíveis per se, todavia somente os sensíveis próprios são propriamente ditos sensíveis per se. [Resta demonstrar, agora, que os sensíveis comuns são sensíveis per se].

Sentir consiste num certo padecer, conforme anteriormente explicado. Aquilo que, portanto, fizer alguma diferença nesta alteração do sentido, é dito sensível per se. O que nenhuma diferença faz acerca da mutação do sentido, é dito sensível por acidente. De um sensível por acidente enquanto tal o sentido nada padece. Ora, as diferenças acerca da imutação do sentido podem ser de duas maneiras. De uma primeira maneira, quanto à própria espécie agente. Assim os sensíveis per se provocam diferenças na mutação do sentido segundo o serem cor, som, branco e negro. De uma segunda maneira, não quanto à espécie agente, mas quanto ao modo da ação, [segundo o qual uma cor ou uma sensação táctil] provenham de um corpo maior ou menor, mais próximo ou distante, idêntico ou diverso. Nesta segunda maneira, os sensíveis comuns [são responsáveis por] diferenças na mutação dos sentidos, [e são, portanto, sensíveis per se, e não por acidente].

- Anterior
- Índice
- Posterior

VII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. OS SENSÍVEIS PRÓPRIOS.

1. Comentário geral.

Depois de Aristóteles ter distinguido os sensíveis próprios dos sensíveis comuns e dos sensíveis por acidente, determina agora ele acerca dos sensívei próprios segundo cada um dos sentidos. Determina primeiro acerca dos sensívei próprios da visão. Segundo, do ouvido. Terceiro, do olfato. Quarto, do gosto. Quinto, do tato.

[Tendo em vista, entretanto, os objetivos desta compilação, toda esta parte foi omitida].

VIII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. DO SENTIDO EM GERAL.

1. O que é o sentido.

É importante perceber que pertence de modo universal e comum a todo sentido, que o sentido pode receber a espécie sem a matéria, [isto é, a forma sem a matéria], assim como a cera recebe o sinal de um anel sem o ferro ou o ouro.

Mas, [por outro lado], isso parece ser válido para todo o paciente. De fato, todo paciente recebe algo de um agente na medida em que é agente. Ora, o agente age pela sua forma, e não pela sua matéria. De fato, todo paciente recebe forma sem matéria. Portanto, não parece ser [algo] próprio do sentido que este seja receptivo da forma sem a matéria.

Quanto a isto, deve-se dizer que a diferença está no modo de se receber a forma. A forma que o paciente recebe do agente pode ser recebida de duas maneiras diversas.

De uma primeira maneira, a forma recebida tem no paciente o mesmo modo de ser que no agente. Isto acontece quando o paciente apresenta a mesma disposição para a forma que o agente tem. Nesta primeira maneira, a forma é recebida no paciente do mesmo modo como ela estava no agente, e assim [diz-se] que a forma não é recebida sem a matéria. Isto porque, mesmo sem que a matéria do paciente se [transforme] na mesma matéria em número do agente, todavia, ela se [transforma] de uma certa maneira na mesma matéria, enquanto o paciente adquire uma disposição material à forma semelhante àquela que havia no agente.

De uma segunda maneira, a forma pode ser recebida no paciente segundo um modo diferente de ser que havia no agente. [Isto acontece] porque a disposição material do paciente [à recepção da forma] não é semelhante à disposição material que está no agente. E por isso a forma [é dita] recebida no paciente sem a matéria, na medida em que o paciente é assemelhado ao agente segundo a forma, mas não segundo a matéria.

É deste [segundo] modo que o sentido recebe a forma sem a matéria, porque a forma existe de modo diferente no sentido e no objeto sensível. No objeto sensível a forma tem um ser natural, mas no sentido tem um ser intencional e espiritual.

---

2. Colocação de uma dificuldade.

Já que o filósofo afirmou que o sentido é susceptivo da forma sem a matéria, o que acontece também com o intelecto, alguém poderia supor que o sentido não fosse uma potência no corpo, assim como o intelecto.

Para excluir essa possibilidade, [Aristóteles] assinala ao sentido um órgão, afirmando que o órgão do sentido é [aquilo] no qual existe potência susceptiva da espécie sem a matéria. O órgão do sentido e a potência [respectiva] são idênticos no sujeito, mas diferem em natureza [ratio]. A potência, de fato, é como uma forma do órgão.

LIVRO III

I. O SENTIDO COMUM

1. Colocação do problema do sentido comum.

Não existe nenhum sentido próprio além dos cinco sentidos. Trata-se, agora, de investigar se existiria alguma potência sensitiva comum a estes cinco sentidos.

Existem certas ações, que não parecem pertencer a nenhum dos sentidos próprios, mas parecem exigir outra potência sensitiva comum. Existem duas destas ações:

"

A. A primeira, pela qual nós percebemos as ações dos sentidos próprios, isto é, pelas quais nós temos [a sensação] de ver e de ouvir.

B. A segunda, pela qual nós discernimos entre os sensíveis próprios dos diversos sentidos.

"

"

"

---

2. Exame da primeira das ações.

Já que sentimos que vemos e, semelhantemente, sentimos que ouvimos, é necessário que isto aconteça ou pela própria vista ou por outra virtude

[Há uma razão a favor de que seja pela vista que nós sentimos que vemos]. Se existe um outro sentido pelo qual nós vemos que vemos, então por este sentido ou somente sentimos que vemos, ou sentimos que vemos e também enxergamos a cor.

[Se ocorre a segunda hipótese, isso seria incoerente], porque então haveria dois sentidos para o mesmo objeto, que é a cor, a saber, a vista e este outro sentido. [Se ocorre a primeira hipótese], e este outro sentido percebe que nós vemos, mas não percebe a cor, isto é irracional, porque se ele não conhece a cor, não pode conhecer o que seja ver, sendo que o ver nada mais é do que sentir a cor.

[Outra razão a favor de que seja pela vista que sentimos que vemos seria a seguinte]. Se o sentido pelo qual nós sentimos que vemos é outro que não a própria vista, deve- se questionar sobre o mesmo se porventura este sentido seria capaz de sentir que ele sente. Se ele não sente que ele sente, deve-se colocar um terceiro sentido que sentiria que o segundo sente e assim indefinidamente, até o infinito. Mas aqui proceder até o infinito é incabível, porque uma ação que depende de ações [em número] infinitas é impossível de se completar. Portanto, deve-se chegar algum sentido que perceba que ele [mesmo] sente. Ora, se isto se pode admitir, não há razão porque não poderia ter sido admitido logo no primeiro sentido, isto é, o admitir-se que a própria vista sente a si mesmo vendo. Portanto, não são diferentes os órgãos que percebem a cor e que percebem a visão da cor.

[Uma razão contra que seja pela vista que sentimos que vemos consiste em que] se pela vista sentimos que nós vemos, sentir que nós vemos nada mais é do que ver. Ora, nada pode ser visto exceto a cor ou o que tem cor. Se, portanto, alguém se vê que esteja vendo, segue-se que na vista existe a cor, o que é errado, porque a vista é susceptiva da cor, mas é sem cor.

---

3. É pela própria vista que nós sentimos que vemos, e não por outro sentido.

[Nós sentimos que nós vemos em virtude da própria vista, e não através de algum outro sentido].

Pela vista nós sentimos que vemos, [e isto não está em contradição com o fato igualmente verdadeiro, pelo qual] a vista nada sente que não seja a cor. Isto se explica porque sentir pela vista é dito de duas maneiras, de uma primeira maneira, pela qual sentimos pela vista que nós vemos e de uma segunda maneira, pela qual pela vista nós vemos as cores. [Isto é], o ato de ver pode ser considerado como consistindo numa mutação do órgão [da vista] por um sensível externo, e desta maneira nada é sentido senão a cor. Portanto, por este ato a vista não vê a si mesmo vendo. [Mas, além disso], o ato de ver pode ser considerado como sendo que, após a mutação do órgão, julga a respeito da percepção do órgão pelo sensível, mesmo não havendo mais [objeto] sensível. Desta [segunda maneira], a vista não vê apenas a cor, mas sente a visão da cor.

---

4. Explicação complementar.

[Agora queremos resolver ainda mais explicitamente a objeção de que, como somente pode ser visto o que é cor, se alguém vê que está vendo, na vista existe a cor, o que é errado. Podemos fazê-lo dizendo que] a vista não [contém] a cor, mas [é mais correto] ampliar esta posição dizendo que aquele que vê é assim como o colorido, porque no vidente existe a semelhança da cor, de onde que o vidente é assim como o colorido. Daqui se segue que a potência que vê alguém ser vidente, não está para além da potência visiva. E que, [se bem que o vidente não tenha cor], seja colorido de alguma forma, demonstra-se porque qualquer órgão do sentido e susceptível da espécie sensível sem a matéria. E a razão disto é porque, afastado o [objeto] sensível, fazem-se em nós sensações e fantasias. E desta forma é patente que o vidente é, de alguma forma, colorido, [isto é], na medida em que tem a semelhança da cor.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Extensão da explicação precedente.

Não somente, [conforme ficou dito], o vidente é, de alguma forma, colorido, [porque possui uma] semelhança do colorido, mas também pode-se dizer que o ato de qualquer sentido é uno e o mesmo pelo sujeito com o ato do sensível, diferindo [apenas] pela razão.

[Estes termos se explicam do seguinte modo]. Diz- se ato do sentido, assim como [ouvir] em ato. Diz-se ato do sensível, assim como o som em ato. E isto [diz-se] porque o que tem ouvido acontece que não ouça, e o que tem som acontece que nem sempre soe.

[A demonstração de que o ato do sentido é idêntico ao ato do sensível pelo sujeito é proveniente da teoria do movimento exposta no livro III da Física]. É manifesto, [conforme explicado no livro terceiro da Física], que o movimento, a ação e a paixão estão no móvel e no paciente, [e não no movente].

[Explicando melhor: o movimento é ato do existente em potência enquanto tal. O existente em potência enquanto tal é o móvel, e portanto, [em seu sentido primário], o movimento é ato do móvel. Este ato, além disto, deve ser localizado no móvel, porque aquilo que é ato de alguém está naquilo de quem é ato]. [Não obstante isto, a primeira parte [desta acepção em seu sentido primário] pode ser estendida de tal maneira que o movimento possa ser considerado como ato do movido, enquanto situado no movido, e sob esta razão é dito paixão, ou como ato do movente, enquanto provém do movente, e sob esta razão é dito ação. Ambos estes atos, porém, são um só pelo sujeito, diferindo apenas pela razão, e se localizam no paciente]. [Quanto, porém, à segunda parte da acepção primitiva, dizendo que o movimento esteja no paciente, isto não é possível de ser ampliado de maneira alguma, ainda que, conforme visto, o movimento também possa ser considerado como ato do movente]. [E, se na maioria dos movimentos, o movente, ao mover, também se move, isto ocorre por acidente, enquanto este movente também é móvel e porque agente e paciente se comunicam pela matéria e portanto, a ação do agente sobre o paciente se faz tangendo].

[A teoria do terceiro livro da Física se aplica ao caso em questão porque] o ouvido padece pelo som. Assim, torna-se necessário que o som em ato, assim como o ouvido em ato, estejam naquilo que está em potência, isto é, o órgão do ouvido. E isto porque o ato ativo e motivo se realizam no paciente, e não no agente ou movente. E assim como na Física se demonstra que a ação e a paixão são apenas um único ato pelo sujeito diferindo pela razão, assim também o ato do sensível e do sensciente é o mesmo pelo sujeito, mas não pela razão.

[Isto explica que é pela vista que sentimos que vemos porque] do fato que o ato do vidente seja idêntico e o mesmo ato pelo sujeito com o ato do sensível, ainda que não o seja pela razão, segue-se que não há motivo para se colocar que não seja a mesma virtude [a responsável] pela visão da cor e pela [percepção] da mutação que se faz pela cor. A potência pela qual nós vemos que nós vemos não é, portanto, estranha à potência visiva, mas difere da segunda pela mesma razão.

---

6. Se o sentido e o sensível se corrompem simultâneamente.

[Deseja-se investigar agora se, à luz do que foi dito], o sentido e o sensível se corrompem ou [se produzem] simultaneamente.

[Devemos dizer que], já que o ato do sentido e do sensível é um pelo sujeito, mas difere pela razão, é necessário que o ouvido em ato e o som em ato simultâneamente se [produzam] e se corrompam. Mas se [o sentido e o sensível] são tomados em potência, não é necessário que se [produzam] e se corrompam simultâneamente.

[Esta questão é importante para que não se chegue a pensar, como] os antigos filósofos, que nada é branco ou preto exceto se estiver sendo visto. E como eles pensavam que somente existem entes sensíveis, nem nenhuma virtude cognoscitiva, que não fosse o sentido, [chegavam à conclusão] de que todo o ser e a verdade das coisas consistia em aparecer.

Esta opinião é, de um modo verdadeira e de outro modo não, dependendo de como se tomar a acepção do sentido e do sensível. Tomando o sentido e o sensível em ato, não existe sensível sem sentido. Tomando o sentido e o sensível em potência, já não se pode dizer o mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O exame da segunda das ações [que conduzem a uma determinação de uma potência sensitiva comum].

O filósofo começou a investigação do sentido comum através da operação pela qual nós sentimos que vemos e ouvimos. Por esse processo ele chegou à conclusão que a potência visiva é que sente a visão, todavia de um outro modo pelo qual sente o sensível exterior. Mas ainda não chegou [à conclusão] de que a potência que julga os atos dos sentidos seja uma e comum.

E é por isso que prossegue a investigação [desta] verdade por meio de uma segunda operação, que é a do discernimento dos sensíveis entre si. [Assim, Aristóteles] irá mostrar que este discernimento excede aos primeiros sentidos.

---

8. Sobre o discernimento dos sensíveis entre si.

[Quer-se investigar agora a que se deve atribuir o discernimento dos sensíveis entre si]. Este discernimento excede os primeiros sentidos. Ora, se podemos discernir não apenas o preto do branco ou o doce do amargo, mas também o branco do doce, e discernimos qualquer sensível de qualquer outro sensível e sentimos que diferem, importa que isto seja pelo sentido, porque conhecer o sensível, enquanto sensível, é [coisa] do sentido. De fato, conhecemos as diferenças entre o branco e o doce, não apenas quanto ao que é cada um deles, coisa esta quepertence ao intelecto, mas também quanto às diversas mutações dos sentidos. E isto não pode ser feito senão pelo sentido.

E se isto por algum sentido se faz, parece principalmente que se faça pelo tato, que é o primeiro dos sentidos, e de uma certa forma raiz e fundamento de todos os sentidos.

[Santo Tomás explica isto dizendo que] Aristóteles atribui este discernimento ao tato não enquanto o tato é sentido próprio, mas enquanto é o fundamento de todos os sentidos e mais próximo se acha da raiz fontal de todos os sentidos, que é o sentido comum. Importa para este princípio sensitivo comum ter algum órgão, porque a parte sensitiva não tem nenhuma operação sem órgão. Ora, o órgão do tato, difundindo-se por todo o corpo, parece necessário que o órgão deste princípio sensitivo comum esteja [ali] aonde se situa a primeira raiz do órgão do tato.

As mudanças que ocorrem neste princípio comum são provenientes dos sentidos próprios, porque ao sentido comum chegam as mudanças de todos os sentido próprios como a um término comum. Ao sentido próprio compete discernir entre os sensíveis contrários, porque o mesmo sentido próprio é um término de diversas mutações que se fazem por meio de sensíveis contrários. Mas o sentido próprio faz isto enquanto participa em algo da virtude do sentido comum. [Por isso], o último julgamento e o último discernimento pertencem ao sentido comum.

II. A FANTASIA

1. Introdução.

[Como, por um lado, o assunto do que vem a seguir é a natureza da fantasia, e por outro lado, as considerações iniciais desta parte não parecem dizer respeito a mesma, cumpre explicar o que se pretende com elas]. [O principal objetivo das seguintes considerações introdutórias será o de mostrar marcadamente que a fantasia, muito ao contrário do que costuma parecer a um primeiro exame, não é algo pertencente ao intelecto, mas ao sentido]. [E para fazer ressaltar mais este ponto, será necessário assinalar também a diferença que existe entre a opinião e a fantasia. Aristóteles mostra então que a opinião pertence ao intelecto, a fantasia pertence ao sentido, e a opinião segue-se ao intelecto assim como a fantasia segue-se ao sentido].

[O propósito por trás de um primeiro posicionamento da fantasia assim como explicado é o de, em seguida, poder investigar melhor a sua natureza]. [Mas, para chegar a esta posição, assim como anteriormente] foi demonstrado que as operações de discernir os atos dos sentidos próprios e de discernir entre os sensíveis dos diversos sentidos próprios não excedem as faculdades dos princípios sensitivos, [se deverá agora demonstrar que] o saber e o inteligir, que são as duas operações que se atribuem ao intelecto, excedem [a capacidade] do princípio sensitivo. [Isto é], saber e inteligir não pertencem ao sentido. [Ou, dito de outro modo], o sentido e o intelecto não são o mesmo pelo sujeito. [Após marcar esta diferença, poderemos então colocar a fantasia em seu lugar, isto é, no sentido e seguindo-o, assim como a opinião, que segue o intelecto].

---

2. Como os antigos filósofos colocaram o sentido e o intelecto serem o mesmo.

Segundo Empédocles, tanto no homem como nos animais, a vontade é [forçada] a agir de acordo com a disposição da hora presente, a qual disposição depende da disposição dos corpos celestes. Assim, em horas e tempos diversos, de diversas maneiras o homem e os outros animais julgarão das coisas.

[Para que se entenda a significação desta opinião] deve-se considerar que nenhum corpo pode agir diretamente naquilo que de nenhum modo é corpóreo. Ora, as potências sensitivas de algum modo são corporais, porque são virtudes em órgãos corporais, e assim podem ser movidas pela ação dos corpos celestes. Isto todavia acontece por acidente, porque nem a alma e nem as virtudes da alma são movidas exceto por acidente, quando o corpo foi movido. Por causa disso acontece que, [por causa dos] corpos celestes, a fantasia e o apetite sensitivo são movidos. Assim é que os animais irracionais, que agem somente pelo apetite sensitivo em seus movimentos, de maneira geral seguem as impressões dos corpos celestes. Mas colocar que os corpos celestes teriam impressão direta na parte intelectiva [da alma], [isto é], no intelecto e na vontade, significa colocar que a vontade e o intelecto são virtudes corporais.

Ora, quando se remove a diferença pela qual duas coisas diferem mutuamente entre si, ambas permanecem a mesma. Por exemplo, se do homem retiramos o racional, ele se torna do número dos animais irracionais. A diferença, porém, pela qual o conhecimento intelectivo difere do conhecimento sensitivo [está em que] sentir é algo corpóreo. Por isso, ao [Empédocles e] os antigos filósofos [fazerem a colocação acima], estavam [por conseqüência] colocando que o sentido e o intelecto são o mesmo.

---

3. A explicação de Santo Tomás de como os corpos celestes podem influir no intelecto e na vontade.

Os corpos celestes podem agir indiretamente sobre o intelecto e a vontade, porque o intelecto e a vontade se coordenam em sua operação com a virtude sensitiva. [Assim é que], havendo uma lesão no órgão da fantasia, o intelecto é impedido em sua operação. [E também], através do apetite sensitivo, a vontade se inclina a querer ou não querer algo. Todavia, porque a vontade não necessariamente segue o apetite sensitivo, permanecendo sempre livre de seguir ou não o apetite sensitivo, por causa disso os corpos celestes não induzem nenhuma necessidade nos atos humanos.

---

4. Como exatamente os antigos filósofos colocaram o intelecto e o sentido serem corpóreos.

Os antigos filósofos colocaram tanto o conhecimento intelectual como o que vem pelo sentido ser corporal por ocorrer [por via de] similitude. E entendiam similitude segundo o ser corpóreo, por exemplo, que pela terra a terra seria conhecida, e pela água, [isto é, pelo elemento água existente nos órgãos dos sentidos], a água seria conhecida, e assim por diante.

- Anterior
- Índice
- Posterior

◄ ▲ ►

5. O intelecto apresenta [duas operações].

[Para mostrar que o intelecto e o sentido não são o mesmo é preciso [mostrar isto em relação às duas operações do intelecto].

O intelecto apresenta [duas operações]: julgar e apreender. O julgar é dito saber [ou conhecer]. O apreender é dito inteligir [ou pensar].

Já que o intelecto tem o saber [conhecer] e o julgar [pensar], para mostrar que intelecto e sentido não são o mesmo será preciso mostrar que nem o saber [conhecer] é sentido, e nem o inteligir [pensar] é sentido.

---

6. O saber [conhecer] não é o mesmo que o sentir.

Sentir existe em todos os animais. Saber, entretanto, não existe em todos, mas em poucos. Portanto, saber não é o mesmo que sentir.

Aristóteles diz que saber existe em poucos animais, e não apenas no homem, porque alguns animais participam em algo da prudência e do saber porque retamente podem julgar da ação pela estimação natural.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O inteligir [pensar] não é o mesmo que o sentir.

O inteligir se dá corretamente e não corretamente. O inteligir se dá corretamente segundo a ciência, que é dos especuláveis e necessários, ou segundo a prudência, que é a reta razão [ratio] das coisas contingentes que se referem à ação, ou segundo a opinião verdadeira, que se refere a ambos estes. O inteligir se dá não corretamente segundo a falsa ciência, segundo a imprudência e segundo a falsa opinião. Mas o sentir não se dá senão retamente, porque o sentido acerca dos sensíveis próprios sempre é verdadeiro. Portanto, sentir e inteligir não podem ser o mesmo.

E para que alguém não pudesse dizer que [então] o sentir é o correto inteligir, por isso Aristóteles acrescenta ao argumento precedente o argumento de que o sentir existe em todos os animais, mas o inteligir não, porque este existe apenas naqueles nos quais existe a razão, isto é, nos homens, os quais pela inquisição da razão alcançam a apreensão da verdade inteligível. Portanto, o reto inteligir e o sentir não são o mesmo.

[Cabe uma observação]. Nas substâncias separadas, que são intelectos mais elevados, a verdade é inteligida de maneira imediata e sem inquisição da mesma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Primeira colocação acerca da fantasia.

Conforme será mostrado mais adiante, a fantasia não se faz sem o sentido, porque ela segue o sentido. [Também se mostrará] que sem a fantasia não se dá a opinião. Assim, a fantasia está para o sentido assim como a opinião está para o intelecto.

[De um primeiro modo, pode demonstrar-se que a opinião e a fantasia não são a mesma coisa dizendo que] a fantasia está em nós da forma como a queremos, porque está ao nosso alcance formar qualquer fantasia do que quisermos, como montanhas de ouro, e [outras assim]. Mas a opinião não está sob nosso poder. E isto acontece porque o opinante deve ter uma razão pela qual opina, ou verdadeira ou falsa. Portanto, a opinião não é o mesmo que a fantasia.

[De um segundo modo, pode demonstrar-se que a opinião e a fantasia não são a mesma coisa dizendo que] a paixão no apetite segue de imediato a opinião, porque opinando algo ser grave ou terrível, imediatamente padecemos entristecendo-nos ou temendo. Da mesma forma, se algo é para se confiar ou ter esperança, imediatamente segue-se a esperança e a alegria. Mas à fantasia não se segue a paixão no apetite, porque quando algo nos aparece segundo a fantasia, semelhantemente nos achamos como se considerássemos em uma gravura algo terrível ou motivo de esperança. Portanto, a opinião não pode ser o mesmo que a fantasia.

Esta diferença é devido a que o apetite não padece e nem é movido pela simples apreensão da coisa, que é a que propõe a fantasia. Mas importa que seja apreendida debaixo da razão de bem ou de mal, de conveniente ou nocivo. E isto, no homem, quem faz é a opinião, enquanto opinião isto ser terrível ou mau, e aquilo outro motivo de esperança ou bem. Todavia, nos animais o apetite padece pela estimação natural, que opera neles o que a opinião opera nos homens.

---

9. O que é fantasia.

A fantasia é um certo movimento. Ocorre que aquilo que é movido [possa] mover algum outro. Ora, o sentido em ato se faz pelo fato de que é movido pelo sensível. De onde se segue que o sentido em ato cause algum movimento. E porque este movimento é causado pelo sentido em ato, é necessário que seja semelhante ao sentido, porque todo agente age de maneira semelhante a si [mesmo]. De tudo isto se conclui que a fantasia é um certo movimento causado pelo sentido em ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Acerca da veracidade da fantasia.

A fantasia é às vezes falsa e às vezes verdadeira.

O motivo do porque a fantasia é às vezes falsa e às vezes verdadeira se deve ao fato de que o sentido se situa de diversos modos em relação para com a verdade, segundo possa ser comparado a diversas [espécies de sensíveis].

O sentido, em relação aos sensíveis próprios é sempre verdadeiro ou apresenta pouco de falsidade. Assim como as potências naturais não falham em suas operações próprias, exceto por causa de alguma corrupção, assim também o sentido não falha em dar um juízo verdadeiro acerca dos sensíveis próprios, exceto nos casos [tais como] os homens que estão com febre, para os quais o doce parece amargo.

Já no que diz respeito aos sensíveis por acidente, o sentido pode se enganar. Que o branco seja o que parece ser, nisto o sentido não mente. Mas, se o branco seja [isto ou aquilo, isto é], neve ou farinha, nisto o sentido pode se enganar, principalmente à distância.

E em relação aos sensíveis comuns que se seguem ao sujeito em que estão os acidentes, os quais são os sensíveis próprios, como a magnitude e o movimento, aqui é onde principalmente se dão os enganos do sentido, porque o seu julgamento a respeito varia de acordo com o diversidade da distância.

Mas o movimento da fantasia difere destes três atos dos sentidos assim como o efeito difere da causa. E como o efeito é mais débil do que a causa, e quanto mais algo se afasta do primeiro agente, tanto menos recebe de sua força e de sua semelhança, por isso na fantasia é mais fácil do que no sentido ocorrer a falsidade, a qual consiste na dessemelhança do sentido em relação ao sensível. Diz-se aqui segundo a espécie, porque segundo a matéria o sentido é sempre diferente do sensível.

[Pode concluir-se que] todo movimento da fantasia, que se faz pelo movimento, dos sensíveis próprios, é em geral verdadeiro, quando o movimento da fantasia se dá simultâneamente com o movimento do sentido. Quando o movimento da fantasia ocorre na ausência do sentido, então pode ocorrer também a respeito dos sensíveis próprios a falsidade. Quanto aos outros movimentos da fantasia, causados pelos sensíveis por acidente e pelos sensíveis comuns, estes podem ser verdadeiros ou falsos, tanto com o sensível presente ou ausente. Mas costumam ser mais falsos na ausência do sensível do que na presença.

---

11. Se a potência correspondente à fantasia é a mesma correspondente ao sentido.

Aristóteles não disse nada sobre [se a potência correspondente à fantasia é a mesma correspondente ao sentido]. Mas como as potências se distinguem segundo a diversidade dos atos, parece ser necessário que a potência [fantástica] seja diferente do sentido. [De fato, conforme aprofundado na Summa Teológica, de uma certa maneira a fantasia pertence ao sentido e de uma certa maneira não. Falando propriamente, a fantasia pertence aos sentidos interiores do homem].

---

12. Os animais agem e padecem segundo a fantasia.

Muitos animais operam segundo a fantasia. Isto ocorre por causa da falta de intelecto, porque estando o intelecto presente, sendo este superior, seu juízo prevalece no agir. Quando o intelecto não domina, os animais agem segundo a fantasia. Isto ocorre de dois modos, ou porque o animal não tem intelecto de todo, como os [animais irracionais], ou porque estão com o intelecto [obscurecido], como [pode] ocorrer com os homens.

Nos homens o intelecto se obscurece por três razões:

"

A. Por alguma paixão de ira, concupiscência, temor ou outra.

B. Por alguma enfermidade, como nos furiosos ou frenéticos.

C. Durante o sono.

"

Nestes casos o intelecto não prevalece sobre a fantasia, e o homem segue a apreensão fantástica como verdadeira.

Os animais seguem a fantasia porque a fantasia persevera inclusive na ausência do sensível, e são semelhantes aos sentidos em ato. De maneira que, assim como o sentido em ato move o apetite ao sensível presente, assim também a fantasia na ausência do sensível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. O INTELECTO.

1. A semelhança entre o intelecto e o sentido.

O inteligir é semelhante àquilo que é sentir. A semelhança consiste em que sentir é um certo conhecer, e algumas vezes nós sentimos em potência, e outras em ato. Assim também inteligir é um certo conhecer, e algumas vezes inteligimos em potência, e outras em ato. Daí se segue que sendo o sentir um padecer pelo [objeto] sensível, ou algo de parecido [ao padecer], o inteligir é um padecer pelo inteligível, ou algo de parecido.

[Aristóteles] fala de padecer ou algo de parecido [ao padecer], porque, conforme explicado no livro II, sentir não é propriamente padecer.

---

2. A natureza do intelecto possível. I.

[Acerca do intelecto], os antigos filósofos tiveram duas opiniões acerca deste ponto. A primeira, de que, já que o intelecto conhece tudo, deve ser composto de todos os princípios. A segunda, de que o intelecto é simples e não misturado, não apresentando nada de comum com as coisas corporais.

[Mas, na posição de Aristóteles], pelo fato de que o intelecto [possível] não é inteligente em ato, mas em potência, o Filósofo conclui que, pelo fato de que o intelecto intelige em potência a todas as coisas, ele não pode ser misturado com as coisas corporais, mas deve ser não misturado, [não composto de princípios materiais].

[A explicação disto é que] tudo o que está em potência a alguma coisa e é recptivo desta alguma coisa, carece daquilo a que está em potência e do que é receptivo. [Por exemplo], a pupila, que está em potência em relação às cores, e é receptiva das cores, carece de toda a cor. Ora, o intelecto está em potência ao inteligível e é receptivo dos inteligíveis assim como o sentido ao sensível. Portanto, carece de todas aquelas coisas para as quais está apto a inteligir. O intelecto é apto para inteligir todas as coisas sensíveis e corporais. Portanto, e necessário que careça de toda a natureza corporal, assim como o sentido da visão carece de toda a cor. Se, de fato, o sentido da visão tivesse alguma cor, aquela cor lhe impediria de ver outras cores. Assim também o intelecto, se tivesse alguma natureza determinada, esta natureza lhe proibiria de conhecer as demais naturezas.

Conclui-se, portanto, que o intelecto somente apresenta esta natureza, que é possível em relação a tudo. E porque o intelecto não é cognoscitivo de um único gênero de sensível, mas universalmente de toda a natureza sensível, assim como a visão carece de um certo gênero de sensível, assim importa que o intelecto careça de toda a natureza sensível.

[Como observação final, o Filósofo coloca que], para que não se creia que isto seja verdade de qualquer intelecto, que seja em potência a todos os inteligíveis, antes que intelija, [Aristóteles] observa que ele está falando do intelecto pelo qual a alma opina e intelige. Esta observação é para que se preserve o intelecto divino, que não é em potência, mas de alguma forma é intelecto de tudo.

---

3. A natureza do intelecto possível. II.

Conclui-se do que foi dito que, se o nosso intelecto, para que conheça tudo, não deve ter nenhuma natureza determinada daquelas [que correspondem] às coisas corporais que conhece, da mesma forma é razoável que não tenha nenhum órgão corporal.

---

4. A diferença ente o intelecto e o sentido.

Conforme explicado, assim como sentir não é padecer por uma paixão propriamente dita, assim também o inteligir. Entretanto, ainda que o sentido não padeça, pelo sensível, por uma paixão propriamente dita, padece todavia por acidente, na medida em que o órgão do sentido pode ser corrompido pela excelência de um sensível. Mas com o intelecto isso não pode acontecer, porque carece de órgão. Portanto, o intelecto não pode padecer nem mesmo por acidente.

A dessemelhança entre o sensitivo e o intelectivo [também] se manifesta pelo fato de que o sentido é impotente para sentir um grande sensível, assim como o ouvido não pode ouvir um grande som, [porque este o corromperia]. Mas o intelecto, porque não tem órgão corporal que possa ser corrompido pela excelência do objeto próprio, inteligindo algo muito inteligível, não intelige menos, mas intelige mais. E isto também aconteceria com o sentido, se não tivesse órgão corporal. O intelecto, entretanto, pode ser debilitado indiretamente pela lesão de algum órgão corporal, na medida em que para sua operação se requer a operação do sentido que apresenta órgão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como o intelecto possível se reduz da potência ao ato.

A alma intelectiva não está em ato [em relação às] espécies [inteligíveis], mas apenas em potência. Reduzindo-se ao ato, adquire a ciência, e assim é dita intelecto em ato. O intelecto, tendo adquirido a ciência, de alguma forma está em ato, tendo as espécies inteligíveis. Mas de alguma forma também está em potência, não todavia como antes estava em potência, antes que adquirisse a ciência. Antes que adquirisse o hábito da ciência, que é o ato primeiro, não poderia operar [pelo simples] querer. Para isto seria necessário que, por meio de um outro, fosse reduzida ao ato. Mas, já tendo adquirido o hábito da ciência, que é o ato primeiro, pode, [pelo simples] querer, passar ao ato segundo que é a operação.

[De onde fica patente que é] falsa a opinião que afirma que as espécies não se conservam no intelecto possível, não estando nele a não ser quando o intelecto possível intelige em ato. Contra isso Aristóteles afirma que, inteligindo em ato o intelecto, as espécies inteligíveis está nele segundo um ato perfeito. Tendo [apenas] o hábito da ciência, as espécies estão no intelecto possível de uma maneira intermediária entre a potência pura e o ato puro.

---

6. Se a quididade de uma coisa é o mesmo que a coisa.

Quididade é a essência de uma coisa, significada pela definição [desta coisa]. A razão para se perguntar se a quididade de uma coisa é o mesmo que a coisa provém de que Platão colocava a quididade das coisas como estando separada [da coisa]. Às quididades Platão chamava de idéias.

[Quanto a isto, a posição de Aristóteles é que As quididades das coisas estão nas coisas] e não são diferentes das [próprias] coisas exceto por acidente. Por exemplo, a quididade de um homem branco não é o mesmo que o homem branco. Isto porque a quididade do homem branco somente contém em si aquilo que pertence à espécie do homem. Mas o homem branco contém em si algo que está além da espécie humana [que é o acidente branco].

Isto ocorre em tudo aquilo que apresenta forma na matéria, porque nestas coisas existe algo além do princípio da espécie. Já que a natureza da espécie é individuada pela matéria, os princípios individuantes e os acidentes do indivíduo estão para além da essência da espécie. Por isso é que ocorre sob uma mesma espécie acharem-se diversos indivíduos, porque, apesar de não diferirem na natureza da espécie, diferem todavia segundo os princípios individuantes. Portanto, em todas aquelas [coisas] que apresentam forma na matéria, não é completamente idêntica a coisa e sua quididade, [ou essência]. Exemplo: Sócrates não é sua humanidade.

Entretanto, nas coisas que não apresentam forma na matéria, como as formas simples, estas nada podem ter além da essência da espécie. E isto porque a própria forma é toda a essência. E por isso nelas não podem existir diversos indivíduos de uma mesma espécie, nem podem ser diferentes a coisa e sua quididade.

---

7. Quais são [os entes] que apresentam forma na matéria.

[A questão que se quer examinar é a segundo a qual] não somente os [seres] naturais apresentam espécies na matéria, mas também os matemáticos.

Existem dois tipos de matéria, a matéria sensível, que diz respeito aos seres naturais, e a matéria inteligível, que diz respeito aos matemáticos. Isso se explica porque a quantidade inere de maneira imediata à substância. As qualidades sensíveis, porém, têm seu fundamento sobre a quantidade. Ora, existem formas que requerem a matéria sob determinada disposição de qualidades sensíveis. São assim todas as formas naturais. Existem porém, outras formas que não exigem que a matéria esteja sob determinadas disposições de qualidades sensíveis requerendo, todavia, que a matéria exista sob a quantidade como, por exemplo, os triângulos e os quadrados. Estas [formas] são ditas matemáticas. [Estas formas matemáticas, portanto], abstraem-se da matéria sensível, mas não da inteligível. Assim, portanto, é patente que tanto nas coisas naturais quanto nas matemáticas difere a coisa e sua quididade e se encontram diversos indivíduos sob uma mesma espécie. Como exemplo, temos diversos homens sob uma única espécie humana, diversos [tipos de] triângulos, [isósceles, equilátero, escaleno], sob uma única espécie. Mas nas coisas que são completamente separadas da matéria a coisa e a quididade da coisa são idênticas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. O objeto do intelecto. I. Considerações preliminares sobre o modo do conhecimento da alma acerca dos seres naturais.

Para conhecer [objetos] diversos, requerem-se diversas potências cognoscitivas. [Por causa disso, deve-se supor uma das duas hipóteses abaixo]:

"

> A. Ou a alma conhece a coisa por uma potência, e a quididade da coisa por outra, ou
>
> B. Por uma mesma potência conhece a coisa e sua quididade, mas havendo-se de modos diferentes.

"

[Quanto ao conhecimento dos singulares nos seres naturais], quando a alma [se aplica a conhecer um objeto natural singular], pela potência intelectiva conhece a quididade do ser, e pela sensitiva conhece o próprio ser. [Temos disto um exemplo na] forma da carne é uma forma determinada em determinada matéria sensível. Esta natureza é conhecida pelo sentido. Já é pelo intelecto que a alma conhece o que é a carne.

Quando a alma compara o universal ao singular, ocorre que é a mesma potência intelectiva que, de um modo diferente, conhece a quididade e o ser. Isto [tem que suceder deste modo] porque assim como explicado que não podemos sentir a diferença entre o branco e o amargo, a não ser que houvesse uma potência sensitiva comum que conheça a ambos, assim também não podemos conhecer a comparação do universal ao singular se não houver uma potência que conheça a ambos. Mas, no caso presente, o intelecto conhece a ambos de formas diferentes. A quididade é conhecida pelo intelecto diretamente. O singular porém é conhecido através de uma reflexão, na medida em que se volta sobre os fantasmas, de onde são extraídas as espécies inteligíveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. O objeto do intelecto. II. Considerações preliminares sobre o modo do conhecimento da alma acerca dos [seres] matemáticos.

Conforme explicado anteriormente, os entes matemáticos apresentam matéria. Portanto, diferentes serão o ente matemático e a sua quididade. Por onde deve-se perguntar se há duas potências diferentes [pelas quais a alma] [conhece os entes matemáticos, uma tendo como objeto o próprio ente, e outra a sua quididade].

[Esta questão tem sua solução considerando que] assim como nos seres naturais foi mostrado que o intelecto conhece as quididades naturais e o sentido conhece os próprios singulares naturais, assim também nos matemáticos o intelecto conhece a quididade, e a virtude imaginativa é quem apreende os próprios [entes] matemáticos.

---

10. Comentario intermediário.

[O seguinte comentário visa esclarecer que] os seres naturais e matemáticos não são inteligidos da mesma forma.

[Há três tipos de objetos para o intelecto]. [O intelecto pode inteligir

"

A. As coisas que são separadas da matéria sensível segundo o ser.

B. As coisas que são separadas da matéria sensível segundo a razão, mas não segundo o ser.

C. As coisas que não são separadas da matéria sensível nem segundo o ser, nem segundo a razão.

"

À primeira classe pertencem as substâncias separadas. À segunda os entes matemáticos. À terceira os seres naturais].

[A seguir, discute-se a maneira do intelecto inteligir estes três tipos de objetos].

Os seres que são separados pelo ser da matéria sensível somente podem ser percebidos pelo intelecto. Os seres que não são separados da matéria sensível pelo ser, mas o são pela razão, são inteligidos sem a matéria sensível, mas não sem a matéria inteligível. Já os seres naturais são inteligidos pela abstração da matéria individual, não todavia por abstração da matéria sensível totalmente. E é por isso que o intelecto não conhece diretamente os objetos singulares, competindo isso ao sentido ou à imaginação.

---

11. O objeto do intelecto. III. Conclusão.

O objeto próprio do intelecto é a quididade da coisa, que não é separada da coisa, mas algo existente na coisa sensível. O intelecto apenas as apreende sem as condições individuantes, que nas coisas sensíveis são acrescentados à [quididade]. De onde se segue que, se é verdade que o intelecto pode inteligir alguma forma sem princípios individuantes, não o faz todavia sem a matéria, da qual depende a razão daquela forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. As espécies inteligíveis não são objeto do intelecto.

As espécies inteligíveis não são objeto do intelecto. Elas se relacionam com o intelecto não como aquilo que é compreendido, mas como aquilo através do qual [algo] é compreendido. Por exemplo, as espécies que há na vista não são o que é visto, mas aquilo pelo qual a vista vê. O que [realmente] é visto é a cor, que está no corpo. Assim também o que o intelecto intelige é a quididade, que está na coisa, e não a espécie inteligível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. O intelecto agente.

Além do intelecto possível, existe o intelecto agente.

Em toda a natureza que está às vezes em potência e às vezes em ato, é necessário existir algo que está em potência para todas as coisas que são do seu gênero. [Este algo] é como a matéria em cada gênero. É necessário também existir [outro algo], que é como a causa agente e factiva, que estaria [em relação ao anterior] assim como a arte em relação à matéria. Ora, a alma, em sua parte intelectiva, às vezes está em potência, e às vezes está em ato. É necessário, portanto, que seja um o intelecto no qual todos os inteligíveis possam ser feitos. Este é o intelecto possível. E outro é o intelecto que pode tornar todos os inteligíveis em ato. Este é denominado de intelecto agente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Sobre a natureza do intelecto agente.

O intelecto agente torna os inteligíveis, que antes estavam em potência, em ato, abstraindo-os da matéria. Assim como a operação do intelecto possível é receber os inteligíveis, assim a operação do intelecto agente é abstrair os inteligíveis.

O intelecto possível está em potência em relação aos inteligíveis assim como o indeterminado está em potência em relação ao determinado. O intelecto possível se compara ao inteligível assim como uma tábua se compara com uma pintura. Já o intelecto agente, quanto a isto, não está em ato [em relação ao inteligível]. [O intelecto agente está realmente em ato em relação ao inteligível, mas numa relação diferente]. [De fato], o intelecto agente se compara ao inteligível como o fazedor em relação ao que é feito. O intelecto agente se compara ao inteligível como um ato, na medida em que é uma certa virtude imaterial ativa, capaz de tornar outros semelhantes a si, isto é, imateriais. Desta maneira, os que são inteligíveis em potência se tornam inteligíveis em ato.

---

15. Observação sobre o intelecto agente e possível.

Somente o intelecto separado é [um] isto separado, que verdadeiramente é. [De fato], essa afirmativa não pode ser entendida nem do intelecto agente separadamente, nem do intelecto possível separadamente, mas de ambos [simultâneamente]. Somente ambos [simultâneamente] é que podem ser ditos separados, isto é, apresentar uma operação sua sem órgão corporal. E porque logo no princípio do livro primeiro Aristóteles afirmou que se alguma operação da alma lhe é própria, a alma pode separar-se, aqui se conclui que somente a parte intelectiva da alma é incorruptível e perpétua.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Segunda observação.

Alguém poderia acreditar que, pelo fato da parte intelectiva da alma ser incorruptível, após a morte permaneceria nela a ciência das coisas da mesma maneira que ela a possui [antes da morte].

[Esta opinião não é correta]. Já foi explicado que pode se [comprometer] o entendimento por causa da corrupção do órgão corporal. [Portanto, com muito mais razão] corrompido o corpo [de maneira completa por causa da morte], o intelecto não se recorda nem ama. Por isso é que depois da morte não nos lembramos daquilo que em vida soubemos, porque o intelecto não é sujeito das paixões da alma, como são o amor e o ódio, a reminiscência e outras que ocorrem [provenientes] de alguma paixão corporal. Sem, portanto, esta parte corporal, o intelecto nada intelige. Não intelige nada sem os fantasmas, como adiante se dirá. E, por isso, destruído o corpo, não permanece na alma separada a ciência das coisas segundo o modo pelo qual intelige. Mas como então [a alma separada] intelige, não compete [a este tratado] discutir.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. As duas operações do intelecto.

No intelecto podemos distinguir duas operações [diferentes].

A primeira operação do intelecto é aquela pela qual os indivisíveis são inteligidos. Por exemplo, quando o intelecto intelige homem ou boi, ou outras coisas deste modo incomplexas. Este [modo] de inteligir é a respeito de coisas que não são falsas, porque os incomplexos não são verdadeiros nem falsos. Assim [nesta operação] o intelecto não se engana, como mais adiante se explicará.

[Quanto à segunda das operações do intelecto], naqueles inteligíveis nos quais existe o verdadeiro e o falso, já existe alguma composição por parte do intelecto, isto é, da coisa inteligida. O intelecto [aqui] compõe muitas coisas incomplexas anteriormente separadas, e faz delas uma única [coisa inteligida]. Nesta composição, [que é a segunda das operações do intelecto], já existe às vezes verdade e às vezes falsidade. A verdade existe quando o intelecto compõe [coisas] que no [objeto] são um e compostas. A falsidade existe quando o intelecto compõe [coisas] que não são compostas no [objeto]. [E tanto é verdade isto], que a verdade e a falsidade consistem na composição, que está dito no sexto livro da Metafísica, que o verdadeiro e o falso não está no [objeto], mas na mente.

---

18. Sobre a primeira operação do intelecto, a intelecção dos indivisíveis.

Existem três maneiras pelas quais [algo se] diz indivisível. [Para cada uma delas deverá se ver a maneira como o intelecto as intelige]. O indivisível se diz de três maneiras, de acordo com as três maneiras segundo se diz o uno, de quem o indivisível toma a sua razão:

"

A. Por continuidade.

B. Por ter uma espécie una.

C. Por ser completamente indivisível, como o ponto ou a unidade.

"

A primeira maneira como algo se diz uno é por continuidade. De onde segue que alquilo que é contínuo é dito indivisível, na medida em que não é dividido em ato, ainda que o seja em potência. Portanto, nada impede que o intelecto intelija o algo contínuo como indivisível, como por exemplo um comprimento. Por causa disto, [neste caso], o intelecto inteligirá [esse comprimento] num tempo indivisível, porque o intelige como indivisível.

[Algo pode também ser dito indivisível pela unidade da espécie]. [Neste sentido, algo] é dito uno quando apresenta uma espécie una, ainda que seja composto de partes não contínuas. A isto corresponde o indivisível segundo a espécie. Aquilo que é indivisível pela espécie, a alma o intelige em tempo indivisível. Posto, porém, que aquilo que é indivisível pela espécie, possua alguma divisão nas partes, todavia esta divisão é inteligida por acidente. [Isto porque] se inteligisse as partes como divididas, por exemplo, [num homem], a carne per se, o osso per se, e assim por diante, então não o inteligiria num tempo indivisível.

[De uma terceira maneira], algo também pode ser dito uno quando é completamente indivisível, como o ponto ou a unidade. [Este tipo de indivisível], como o ponto, e tudo aquilo que é assim indivisível em potência e em ato, se manifesta ao intelecto como uma privação, isto é, por privação do contínuo e do divisível. A razão disto é que o intelecto recebe proveniente do sentido [o que vai ser inteligido]. E por isso caem sob a apreensão do intelecto coisas que anteriormente eram sensíveis. Portanto, tudo aquilo que transcende estes sensíveis a nós conhecidos, não são conhecidos por nós exceto por negação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. Sobre a segunda operação do intelecto, a composição e a divisão.

[Quanto à segunda operação do intelecto], a [afirmação], pela qual o intelecto diz algo de alguma coisa, sempre é ou verdadeira ou falsa. Mas o intelecto nem sempre é verdadeiro ou falso, porque o intelecto dos incomplexos nem é verdadeiro, nem falso. A verdade e a falsidade consiste em uma certa adequação ou comparação de uma coisa a outra, que existe na composição e divisão do intelecto, mas não no inteligível incomplexo.

---

20. O intelecto passa ao ato sem ser por paixão e alteração.

Padecer normalmente se refere à paixão que [vai de] disposição contrária [a disposição contrária], assim como a paixão mútua encontrada nas coisas naturais que se comunicam pela matéria. Existe, [porém], também um certo padecer que é dito apenas segundo a recepção.

O intelecto, [assim], é dito padecer [apenas neste segundo sentido restrito], na medida em que está, de uma certa forma, em potência ao inteligível, e não está em ato [dos mesmos] antes que intelija.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Que movimento é o movimento do sentido.

[O sentido não é alterado pelo sensível por alteração ou paixão proprimente dita]. O sensível torna em ato a parte sensitiva que era em potência. Não age, porém, o sensível no sentido [alterando-o] de contrário em contrário. Apenas o reduz da potência ao ato. Por isto o sentido não padece nem é alterado pelo sensível por uma paixão ou alteração propriamente dita, que é a que [vai] de contrário a contrário.

Portanto, como o movimento que existe nas coisas corporais vai de contrário a contrário, é manifesto que o sentir, se o quisermos chamar de movimento, é uma outra espécie de movimento. O movimento [propriamente dito] é o ato do existente em potência, porque, saindo de um contrário, enquanto se move não atingiu o outro contrário que é o término do movimento, mas está em potência. E porque tudo o que está em potência, enquanto tal, é imperfeito, por isso este movimento é ato do imperfeito. Mas o movimento [do sentir] é um ato do perfeito, porque é uma operação do sentido já feito em ato. Por isto este movimento é diferente do movimento físico. Este movimento é denominado propriamente de operação, como sentir, inteligir e querer.

[No livro primeiro deste tratado econtra-se a seguinte explicação sobre a diferença entre movimento e operação]. Tudo o que é movido se afasta ou sai de onde e segundo o qual é movido. A operação, porém, não faz afastar, [apenas] aperfeiçoa o operante.

- Anterior
- Índice
- Posterior

22. Como ocorre o movimento no sentido.

O movimento do sensível no sentido se processa em três etapas. Na primeira, o sentido apreende o sensível como conveniente ou nocivo. Na segunda, segue-se a deleitação ou a tristeza. Na terceira, segue-se o desejo ou a fuga. E, apesar de desejar e fugir e sentir serem atos diversos, o princípio deles é o mesmo pelo sujeito, diferindo pela razão.

[A deleitação e a tristeza são] uma ação de uma certa virtude sensitiva [atribuída ao sentido comum] na medida em que o sentido comum se compara ao sentido próprio como um certo meio, assim como o centro se compara às linhas que neles terminam.

---

23. A semelhança do processo do movimento no intelecto com o processo do movimento no sentido. I.

[Uma primeira semelhança do processo do movimento no intelecto com o processo do movimento no sentido consiste em que os] fantasmas estão para a parte intelectiva da alma asssim como os sensíveis estão para o sentido. Assim como o sentido é movido pelos sensíveis, assim o intelecto pelos fantasmas.

[O objeto sensível da vista] imprime nela a espécie da cor. A vista, assim modificada, modifica o sentido comum. Da mesma forma, o ouvido, modificado [pelo seu objeto sensível], modifica o sentido comum. Assim, embora os sentidos exteriores sejam muitos, todavia o último, ao qual terminam as imutações destes sentidos é um. Este meio, [que é o sentido comum], pode ser comparado ao intelecto. Porque ele é um em relação a todos os sensíveis, assim como o intelecto é o término de todos os fantasmas. E também assim como o sentido comum discerne entre os vários sensíveis, o intelecto discerne entre [os diversos fantasmas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

24. A semelhança do processo do movimento no intelecto com o processo do movimento no sentido. II.

[A segunda semelhança consiste em que], assim como [já foi explicado], o sentido apreende um sensível como conveniente ou nocivo e a partir daí vem o desejo ou a fuga, assim também o intelecto, apreendendo algo e afirmando e negando ser bom ou mau, depois disso foge ou prossegue.

Existe, entretanto, [em relação a isto], uma diferença entre o sentido e o intelecto. O movimento no sentido se processa segundo três etapas. À apreensão de algo como conveniente ou nocivo não se segue imediatamente o desejo ou a fuga, mas existe [uma etapa intermediária] de deleitação e tristeza, à qual se seguirá o desejo e a fuga. A razão disto é que o sentido não [pode] apreender o bem universal, e assim o apetite sensitivo não se move pelo bem ou mal universal, mas por um determinado bem, que é deleitável segundo o sentido, e por um determinado mal, que é contristante segundo o sentido. Mas na parte intelectiva a apreensão do mal e do bem se dá [de modo] universal e, portanto, o apetite da parte intelectiva é imediatamente movido pelo bem ou mal apreendido, [sem deleitação ou tristeza intermediária].

- Anterior
- Índice
- Posterior

25. A maneira de inteligir os diversos entes. I.

Aristóteles colocou que de modo algum a alma intelige sem os fantasmas. Ora, os fantasmas são provenientes do sentido. [Mas nem todo ente inteligido está na matéria sensível. Existem os entes matemáticos, que são abstraídos da matéria sensível, e existem as substâncias separadas, que são totalmente separadas da matéria segundo o ser]. [Destes dois, pelo menos os entes matemáticos podem ser certamente inteligidos pela alma]. Portanto, faz-se necessário explicar como é possível à alma inteligir os entes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

26. A maneira de inteligir os diversos entes. II.

Os que são conjuntos nas coisas podem ser inteligidos um sem o outro e de uma maneira verdadeira contanto que um deles não esteja na razão do outro. Por exemplo, se Sócrates é músico e branco, podemos inteligir a brancura, nada inteligindo da música. Mas não podemos inteligir homem, nada inteligindo de animal, porque animal está na [natureza ratio] de homem. Já, porém, se o intelecto intelige as coisas que são conjuntas como sendo separadas, isto é [uma intelecção] falsa. Exemplo: se no exemplo anterior, dissesse que o músico não é branco. Isto ocorre porque o intelecto [verdadeiro] não intelige [as coisas conjuntas em que uma delas não está na razão da outra] como sendo separadas, mas o que acontece é que o intelecto as intelige separadamente.

O intelecto, quando intelige um nariz curvo, enquanto nariz curvo, não intelige separadamente o nariz curvo da matéria sensível, porque a matéria sensível, isto é, o nariz, está incluída na definição de nariz curvo. Mas se o intelecto intelige algo em ato enquanto curvo, intelige o curvo enquanto curvo sem a carne. Não porque intelige o curvo ser sem a carne, mas porque intelige o curvo não inteligindo a carne. E isto porque a carne não é inteligida na definição de curvo. E assim o intelecto intelige todos os [entes] matemáticos separadamente. Não intelige, porém, desta maneira os naturais. Isto porque na definição dos naturais está colocada a matéria sensível, não porém na definição dos matemáticos. Todavia, de um modo semelhante, o intelecto abstrai dos naturais o universal do particular, na medida em que intelige a natureza das espécies sem os princípios individuantes, que não caem na definição da espécie.

---

27. A maneira de inteligir os diversos entes. III.

No livro ***"De Anima"***, Aristóteles afirma que a questão de se é possível ao nosso intelecto não separado do corpo inteligir alguma substância separada deverá ser considerada em outro lugar. Ora, esta questão pertence à Metafísica. Todavia, no livro da Metafísica não se encontra esse problema resolvido. Isto ou porque o livro da Metafísica nos chegou incompleto, ou porque não foi ainda completamente traduzido, ou porque talvez o próprio Aristóteles, preocupado com a morte, não o completou.

---

28. O intelecto necessita do sentido.

Porque alguém poderia pensar que o intelecto não depende do sentido, o que somente seria verdadeiro se os inteligíveis do nosso sentido fossem separados dos sensíveis segundo o ser, o filósofo pretende mostrar que o inteligir depende do sentido.

Já que nenhuma coisa inteligida por nós está além das magnitudes sensíveis, como separadas delas segundo o ser, faz-se necessário que os inteligíveis de nosso intelecto estejam sob a espécie sensível segundo o ser, tanto aqueles que são ditos por abstração, como os matemáticos, quanto os naturais. Por causa disso, sem o sentido não pode nenhum homem apreender mais ou adquirir nova ciência, ou inteligir utilizando-se do hábito da ciência [já adquirido]. Isto porque se faz necessário, para alguém que esteja especulando em ato, que simultâneamente forme algum fantasma. Ora, os fantasmas são semelhanças dos sensíveis. [Apesar, entretanto, dos fantasmas serem semelhanças dos sensíveis], diferem dos sensíveis porque estão além da matéria, já que o sentido é susceptivo das espécies sem a matéria, conforme explicado anteriormente, e a fantasia é um movimento [provocado] pelo sentido em ato.

Daqui fica patente a falsidade da opinião de Avicenna, de que o intelecto não necessita do sentido depois que adquiriu a ciência. Ora, é manifesto que depois que alguém já tenha adquirido o hábito da ciência, necessita de usar os fantasmas para que especule. E é [justamente por causa disso] que por uma lesão do órgão [corporal] se pode impedir o uso de uma ciência já adquirida.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO

1. Introdução.

Depois que foi determinada a parte da alma vegetativa, sensitiva e intelectiva, resta agora para determinar a parte da alma motiva. Devemos especular a respeito do princípio movente:

"

A. Se é alguma parte da alma separáves das demais pelo sujeito, de tal maneira que possua lugar distinto das demais potências no corpo.

B. Se é alguma parte da alma separável das demais apenas pela razão.

C. Se não é parte da alma, mas toda a alma.

D. Se for parte da alma, se é diferente das que já foram examinadas ou é uma delas.

"

"

"

---

2. Que a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento.

[A primeira razão pela qual a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento é que] o movimento processivo segundo o lugar sempre se dá em virtude de algo imaginado ou desejado. O animal não se move a menos que apareça ou fuja de algo, a não ser talvez por violência. Ora, a fantasia e o apetite não competem à parte vegetativa. Portanto, a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento processivo local.

[A segunda razão é que] a potência vegetativa está também nas plantas. Se, portanto, a potência vegetativa fosse princípio do movimento local processivo, seguir-se-ia que a planta seria motiva de si mesma segundo este movimento [processivo local], o que é manifestamente falso.

---

3. Que a potência sensitiva não pode ser também princípio do movimento.

[A potência sensitiva também não pode ser princípio do movimento porque] o sentido está em todos os animais. Se, portanto, o sentido fosse princípio do movimento [processivo local], seguir-se-ia que todo animal se moveria [segundo este movimento]. Ora, isto é falso, porque muitos animais têm sentido e permanecem sempre no mesmo lugar enquanto vivem.

[Poderia objetar-se que] o fato de que muitos animais que têm sentido permanecem sempre no mesmo local, nunca se movendo, não significa que lhes falte um princípio motivo, mas sim que lhes falte instrumentos aptos ao movimento.

[No entanto, deve-se dizer que] a natureza nada faz em vão, nem falha no necessário, a não ser nos animais defeituosos e imperfeitos, como os animais monstruosos. De fato, os animais monstruosos [nascem] fora das intenções da natureza, pela corrupção de algum princípio no sêmen. Ora, os animais imóveis são perfeitos na sua espécie. Portanto, nestes animais a natureza nada faz em vão, nem é falha no necessário.

[Pode concluir-se, portanto] que onde quer que exista algum princípio de vida, existem os órgãos convenientes para aquele princípio. [Por isso], as partes do corpo existem por causa das partes da alma.

---

4. O princípio do movimento nos animais.

[Os princípios de movimento são dois]. Tanto a parte vegetativa como a parte sensitiva não são moventes porque nem todos os animais em que estas partes existem se movem. Os princípios do movimento são dois: o apetite e o intelecto. [Mas aqui Aristóteles entende e inclui debaixo do nome de intelecto] também a fantasia. [Isto é razoável, se considerarmos] que a fantasia apresenta algo de semelhante ao intelecto, na medida em que move na ausência de sensíveis assim como o intelecto.

[A fantasia também é princípio de movimento]. Muitos homens, deixando de parte a ciência do intelecto, em seus movimentos seguem a fantasia, assim como aqueles que não agem pela razão. Nos outros animais, entretanto, nunca o intelecto pode movê-los, mas apenas a fantasia. Os homens podem mover-se pela fantasia ou pelo intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Redução dos dois princípios do movimento a um único.

O intelecto que move é o intelecto que move por causa de algo, não apenas para raciocinar. É o intelecto prático que difere do especulativo segundo o seu fim. O intelecto especulativo especula a verdade, não por causa de algum outro, mas por causa apenas de si mesmo. Já o intelecto prático especula a verdade por causa da operação.

Da mesma forma, todo apetite é por causa de algo. Mas aquilo de que é o apetite, isto é, o apetecível, é o princípio do intelecto prático. E isto porque aquilo que é o primeiro apetecível é o fim pelo qual começa a consideração do intelecto prático. De fato, querendo deliberar agir em relação a algo, primeiramente supomos o fim, e então prosseguimos pela ordem a inquirir as coisas que são por causa do fim. E assim prosseguindo do posterior ao anterior, até aquilo que será o primeiro e iminente para se agir. Assim é que se diz que o apetecível, que é o primeiro considerado pelo intelecto prático, move o intelecto.

De onde se segue que é razoável colocar estes dois moventes, o apetite e o intelecto prático.

E isto que foi dito do intelecto deve ser igualmente entendido da fantasia, porque a fantasia move na medida em que representa o apetecível.

Desta maneira, fica patente que um é o movente, a saber, o apetecível. O apetecível move o apetite e é princípio do intelecto prático, que foram colocados como sendo os dois moventes. E o motivo porque é razoável que estes dois moventes se reduzam em um só, que é o apetecível, é o seguinte. Como a razão da ciência prática se acha para com opostos, [porque é, por exemplo, a mesma ciência que trata da saúde e da doença], ela não move a não ser que seja determinado para um [dos opostos] pelo apetite. [O intelecto prático, então, ao mover o homem, o faz sob a espécie de apetite: porque o intelecto move segundo a vontade, que é um certo apetite]. Assim, fica patente que os moventes se reduzem em um, que é o apetecível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Resposta a uma objeção.

[Pode levantar-se uma objeção segundo a qual] não pareceria ser verdade que o apetite move, porque os [homens] continentes não seguem o apetite.

[A realidade no homem, poerém, é mais complexa]. [Não é que os continentes simplesmente não sigam o apetite. É que] no homem existem apetites contrários, dos quais os continentes seguem um deles, e repugnam o outro. Quando a razão da concupiscência é contrariada, é porque se formam apetites mutuamente contrários. Isto acontece naqueles que possuem o sentido do tempo, isto é, que não apenas conhecem aquilo que é presente, mas consideram o passado e o futuro. Assim é que o intelecto às vezes ordena abster-se do concupiscível por causa da consideração do futuro. Por exemplo, os febricitantes, através do juízo do intelecto, preferem abster-se do vinho para que a febre não aumente. A concupiscência, entretanto, incita a aceitar algo por causa disto e já, isto é, pelo que algo no presente é. De fato, no tempo presente, o deleitável é bom simplesmente pelo fato de que não se considera o futuro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O que é comum a todos os animais que participam do movimento.

Todo animal, na medida em que é apetitivo, é motivo de si mesmo. Mas o apetite não se dá sem a fantasia, que é ou racional ou sensível. Quanto à fantasia sensível, todos os animais dela participam com o homem. A fantasia racional [somente pertence ao homem].

[Conforme explicado anteriormente, a fantasia pertence à potência sensitiva. Portanto, propriamente falando, não existe fantasia racional, mas apenas sensível]. [Porém, como nos ítens precedentes] a fantasia foi incluída sob o intelecto, [aqui deu-se o nome de fantasia racional à fantasia na medida em que] se estende ao intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. O princípio do movimento nos animais imperfeitos.

[Por animais imperfeitos queremos aqui dizer] aqueles nos quais existe apenas tato. É manifesto que neles existe concupiscência, porque neles existe alegria e tristeza. Eles se retraem quando tocados por algo nocivo, e se abrem e estendem naquilo que lhes é conveniente, o que não fariam, a menos que neles houvesse dor e deleitação. Mas, como a deleitação se faz pela concupiscência [proveniente] do sentido, segue-se que esta concupiscência não existe sem a fantasia. [Portanto, é a fantasia o princípio do movimento nestes animais imperfeitos].

Trata-se de uma fantasia e concupiiscência indeterminada, na medida em que [estes animais] imaginam e concupiscem algo como conveniente, e não como ***"este algo"*** ou ***"este aqui"***. Assim, trata-se de uma concupiscência e imaginação confusa.

---

9. Como a razão deliberante é princípio movente no homem.

A fantasia sensível está em todos os animais. Mas aquela que é pela deliberação está apenas nos racionais. Porque considerar se algo é para se agir é obra da razão. E nesta consideração é necessário fixar alguma regra, pela qual se possa medir o que seja mais para se agir.

O homem deseja aquilo que é mais em bondade, e aquilo que é melhor. Mas o melhor sempre o julgamos em alguma medida, e esta é o meio pelo qual a razão prática silogiza o que é para ser escolhido. E esta é a causa pela qual os animais não têm opinião, ainda que tenham fantasia: porque não podem usar do silogismo, pelo qual algo seja escolhido a outro. E, igualmente, este é o motivo porque o apetite inferior, que segue a fantasia, não apresenta deliberação, mas sem deliberação se move à ira ou concupiscência, segundo a fantasia sensível.

---

10. Como a deliberação da razão é vencida pelo apetite inferior.

O apetite inferior, que é sem deliberação, [às vezes] vence a deliberação e remove o homem daquilo que deliberou. [Já] outras vezes o apetite superior, que é a razão deliberante, move [o apetite inferior] da fantasia sensível. E esta é a ordem natural, segundo a qual o apetite superior move o inferior. Nestes casos, o apetite inferior, ainda que retenha algo de movimento próprio, é movido pela ordem natural, pelo movimento do apetite superior e da razão deliberante. Se, entretanto, ocorre o inverso, que o apetite superior é movido pelo inferior, isto está além da ordem natural.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Qual é a razão movente no homem.

A razão especulativa não move, porque não diz para imitar ou fugir. Já a razão prática, [às vezes] é universal e [outras] particular. A razão prática universal afirma que [tal norma de conduta é correta], como, por exemplo, os filhos honrar os pais. A razão prática particular é a que move, [de uma maneira propriamente dita]. A razão prática universal pode ser dita movente, como causa primeira e quiescente, e não como causa próxima de uma certa forma [diretamente] aplicada ao movimento. Por causa disso que acontecem pecados de ação, porque a opinião no operável particular se corrompe devido a alguma deleitação ou alguma outra paixão, mesmo não corrompendo a opinião universal.

- Anterior
- Índice

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO AO DE INTERPRETATIONE DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO PRIMEIRO

I. INTRODUÇÃO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. As três operações do intelecto.

Conforme diz o Filósofo no IIº Livro do De Anima, as operações do intelecto são duas.

A primeira operação do intelecto é chamada de inteligência dos indivisíveis. Por meio dela o intelecto apreende a essência de cada coisa em si mesma.

A segunda é a operação do intelecto ao compor e dividir.

A estas duas pode-se acrescentar ainda uma terceira divisão, que é a do raciocínio, segundo a qual a razão, partindo do que lhe é conhecido, investiga coisas que lhe são desconhecidas.

A primeira destas operações, que é a inteligência dos indivisíveis, se ordena à segunda, que é a de compor e dividir. Isto ocorre porque não pode existir composição ou divisão a não ser da simples apreensão.

A segunda operação, ademais, que é a composição e a divisão, se ordena à terceira, que é o raciocínio, porque só se pode alcançar a certeza das coisas que nos são desconhecidas partindo do que já nos é conhecido, [ponto este de partida a que, por já ser conhecido], o intelecto assente.

- Índice
- Posterior

2. Posição do Tratado sobre a Interpretação dentro das obras lógicas de Aristóteles.

Como a Lógica é dita Ciência Racional, é necessário que sua consideração trate de coisas que pertençam às três operações mencionadas da razão.

É no Livro das Categorias que Aristóteles trata das coisas que pertencem à primeira operação do intelecto, isto é, das coisas que são concebidas por uma simples apreensão.

No Livro da Interpretação o Filósofo trata das coisas que pertencem à segunda operação, isto é, das enunciações afirmativas e negativas.

No Livro dos Primeiros Analíticos e no dos Segundos Analíticos, e nos que se lhes seguem, o Filósofo trata das coisas que pertencem à terceira operação do intelecto. Nestes livros ele trata do silogismo, em geral e das diversas espécies de silogismos e argumentações.

Seguindo o modo como mostramos no item anterior que as diversas operações do intelecto se ordenam umas às outras, devemos também dizer que o Livro das Categorias, que trata da primeira operação do intelecto, se ordena ao Livro da Interpretação, que trata da segunda, o qual por sua vez se ordena ao Livro dos Primeiros e ao dos Segundos Analíticos e aos que se lhe seguem, que tratam da terceira operação do intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O que significa Interpretação.

Este livro que vamos comentar chama-se Da Interpretação.

Segundo Boécio, chama-se interpretação

"uma voz significativa, que significa algo per se",

seja esta voz complexa ou incomplexa.

Por este motivo as conjunções e as preposições não podem ser chamadas de interpretação, porque não significam algo per se.

Da mesma maneira, as vozes que significam algo apenas por modo de natureza, não por um propósito ou por um trabalho da imaginação, como é o caso das vozes dos animais, não podem ser chamadas de interpretação.

De fato, quem interpreta tem a intenção de expor alguma coisa. Por este motivo somente

"

os nomes,
os verbos
e as
orações

"

podem ser ditas interpretação, das quais trata esta obra.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A interpretação propriamente dita são mais as orações do que os nomes e os verbos.

Segundo Boécio, interpretação é uma voz significativa que significa algo per se. Conforme vimos, são interpretação os nomes, os verbos e as orações.

No entanto, os nomes e os verbos mais parecem ser princípios da interpretação do que interpretação propriamente ditas.

De fato, dizemos que alguém interpreta quando expõe algo ser verdadeiro ou falso. Por este motivo somente a oração enunciativa, na qual se encontra o verdadeiro e o falso, é chamada de interpretação.

Há outras orações além da enunciativa, como a oração optativa e a oração comparativa, as quais mais se ordenam a expressar um afeto do quer a interpretar aquilo que a inteligência apreende.

A presente obra, portanto, chama-se Da Interpretação como se quisesse dizer:

"Da Oração Enunciativa, na qual encontramos o verdadeiro e o falso".

De fato, nesta obra Aristóteles não trata do nome e do verbo senão na medida em que eles são parte da enunciação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. INTRODUÇÃO DE ARISTÓTELES

1. Aristóteles introduz sua obra sobre a interpretação.

O Filósofo inicia seu tratado sobre a interpretação dizendo que

> ***"Em primeiro lugar é necessário estabelecer o que é o nome e o que é o verbo, depois o que são a negação e a afirmação, e também a enunciação e a oração".***

Toda a ciência, de fato, inicia-se considerando as coisas que dizem respeito aos seus princípios. Ora, os princípios das coisas compostas são as suas partes. Por isso é necessário ao que pretende tratar sobre a enunciação que considere primeiro sobre as suas partes, que é o que faz aqui Aristóteles.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Se a consideração do nome e do verbo não pertence mais propriamente ao tratado Das Categorias.

Alguém poderia questionar que necessidade haveria de se considerar novamente sobre o nome e o verbo nesta obra sobre a interpretação se isto já havia sido feito por Aristóteles ao tratar das simples expressões no seu Livro das Categorias.

Devemos responder que as simples expressões podem ser consideradas de três maneiras.

De uma primeira maneira, na medida em que significam, de modo absoluto, as simples apreensões. Neste sentido, sua consideração pertence ao Livro das Categorias.

De uma segunda maneira, as simples expressões podem ser consideradas segundo a razão, na medida em que são partes da enunciação, e é desta maneira que são consideradas na presente obra.

De uma terceira maneira, as simples expressões podem ser consideradas na medida em que através delas é constituída a ordem silogística, e é deste modo que serão consideradas, sob a razão dos termos, no Livro dos Primeiros Analíticos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Aristóteles apenas considerará como partes da oração o nome e o verbo.

Pode-se questionar também por qual motivo Aristóteles considera, de todas as partes da oração, apenas o nome e o verbo.

A isto podemos responder que, como o Filósofo pretende tratar da simples enunciação, ser-lhe-á suficiente considerar apenas aquelas partes da enunciação das quais a simples oração necessariamente consta.

Pode-se dizer também que só os nomes e os verbos são partes principais da oração. Neste sentido, sob os nomes compreendem-se também os pronomes, os quais, ainda que não designam a natureza, determinam todavia a pessoa, e por isso são colocados no lugar do nome. Ainda neste sentido, sob os verbos compreendem-se também os particípios, que embora tenham conveniência para com os nomes, todavia consignificam tempo.

Tudo o restante são mais propriamente ligações das partes da oração, significando relações de uma parte para com outra, do que partes da oração.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. O que são a negação e a afirmação, a enunciação e a oração.

Em sua introdução, depois do nome e do verbo, Aristóteles menciona a negação e a afirmação, a enunciação e a oração.

A negação e a afirmação são partes da enunciação. Não, todavia, partes integrais da enunciação, como são o nome e o verbo, mas partes subjetivas, isto é, espécies da enunciação, o que será manifestado mais adiante.

A enunciação é um gênero da negação e da afirmação, que compreende em si tanto a negação como a afirmação.

Quanto à oração, esta é, por sua vez, um gênero da enunciação, que compreende em si a enunciação e outras espécies da oração.

III. A SIGNIFICAÇÃO DAS VOZES

1. Relação entre a escrita, a voz, a concepção da inteligência e a realidade.

O Filósofo inicia o Livro sobre a Interpretação por um tratado sobre a significação das vozes, dizendo:

> ***"As coisas, portanto, que estão nas vozes, são sinais das paixões que estão na alma; e as coisas que se escrevem são sinais das coisas que estão nas vozes".***

O Filósofo propõe aqui três coisas, de uma das quais pode-se inferir uma quarta. Propõe, de fato, a escritura, as vozes e as paixões da alma. Das paixões da alma, porém, podem inferir-se as coisas ou a realidade, pois as paixões da alma procedem da impressão de algum agente e assim devemos dizer que as paixões da alma tem sua origem das próprias coisas ou realidade.

Se o homem fosse naturalmente um animal solitário, ser-lhe-iam suficientes as paixões da alma, pelas quais se conformaria às próprias coisas, de tal modo que, por meio delas, tivesse em si a notícia das coisas.

Mas porque o homem é naturalmente animal político e social, é necessário que as concepções de um homem possam ser manifestadas aos demais, o que se faz pela voz. Por isso fazem-se necessárias as vozes significativas, isto é, para que os homens convivam entre si. De fato, aqueles que falam línguas diversas não podem conviver bem entre si.

Se o homem, porém, se utilizasse apenas do conhecimento sensível, que diz respeito apenas ao aqui e agora, a voz significativa ser-lhe-ia suficiente para conviver com os demais, assim como o fazem os demais animais que por algumas vozes manifestam suas concepções entre si. O homem, porém, utiliza-se também do conhecimento intelectual, o qual abstrai das determinações do aqui e agora. Conseqüentemente, sua solicitude não se restringe apenas às coisas presentes segundo o aqui e agora, mas também às coisas que são distantes pelo lugar e futuras pelo tempo. Por isto, para que o homem manifeste suas concepções também aos que lhe são distantes pelo lugar e aos que lhe hão de vir num tempo futuro, é-lhe necessário o uso da escritura.

---

2. Principal objeto da Lógica.

A Lógica se ordena ao conhecimento que procede das coisas ou da realidade. Por este motivo a sua principal consideração é a significação das vozes, pois esta é imediata às próprias concepções do intelecto.

A significação das letras, como algo mais remoto, não pertence à consideração da Lógica, mas mais à consideração da Gramática.

É por isso que Aristóteles, expondo a ordem das significações, não principia com as letras, mas com as vozes, já tendo dito que

> ***"Em primeiro lugar é necessário estabelecer o que é o nome e o verbo, a negação e a afirmação, e também a enunciação e a oração".***

Todas estas coisas são, efetivamente, o que chamamos de vozes significativas. E agora, continuando seu discurso, acrescenta:

> ***"As coisas, portanto, que estão nas vozes, são sinais das paixões que estão na alma".***

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O que significa a expressão do Filósofo "as coisas que estão nas vozes".

O nome, o verbo e o demais que se lhes segue possuem um tríplice modo de ser.

De um primeiro modo, segundo que estejam na concepção da inteligência.

De um segundo modo, segundo que estejam na enunciação da voz.

De um terceiro modo, segundo que estejam na escrita das letras.

Quando o Filósofo diz

> ***"As coisas que estão nas vozes são sinais das paixões que estão na alma",***

a expressão ***"as coisas que estão nas vozes"*** designa os nomes, os verbos, e as demais coisas que se seguem a estes.

O nome e o verbo são coisas que estão nas vozes porque a voz é algo natural; os nomes, porém, e os verbos significam por convenção humana. Esta convenção é acrescentada à realidade natural da voz como a forma é acrescentada à matéria, tal como a forma da cama é acrescentada à matéria da madeira.

Quando o Filósofo, portanto, para designar o nome, o verbo e o restante que se lhes segue se utiliza da expressão ***"as coisas que estão nas vozes"*** faz o mesmo como se, falando de uma cama, a ela se referisse como ***"das coisas que estão na madeira"***.

---

4. O que são as paixões da alma de que os nomes e os verbos são sinais.

O Filósofo afirma que

> ***"as coisas que estão nas vozes, isto é, os nomes, os verbos e outros conseqüentes, são sinais das paixões que estão na alma".***

Chamam-se comumente de paixões da alma os movimentos dos apetites sensíveis, como a ira, a alegria e outros tais, conforme é explicado pelo Filósofo no Segundo Livro da Ética.

Mas no De Interpretatione o Filósofo trata sobre as vozes significativas por uma convenção humana. Devemos, portanto, entender aqui por paixão da alma não o movimento dos apetites sensíveis, mas as concepções da inteligência.

---

5. Os nomes, os verbos e as orações significam imediatamente as concepções da inteligência, e só mediatamente a própria realidade.

Depreende-se, ademais, da sentença do Filósofo, que os nomes, os verbos e as orações significam imediatamente as concepções da inteligência e não as próprias coisas ou realidade, o que é manifesto pelo próprio modo de significar: o nome homem, de fato, significa a natureza humana por abstração das coisas singulares. Não pode ser, portanto, que signifique imediatamente o próprio homem singular, tanto que os filósofos platônicos colocaram que significaria a própria idéia de homem. Esta idéia, porém, em sua abstração, não subsiste de modo real, mas apenas na inteligência. Por isso foi necessário que Aristóteles tivesse dito que as vozes significam de modo imediato as concepções da inteligência; significam também a realidade, mas apenas mediante estas concepções.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. As vozes e a escrita não significam por modo de natureza, mas por instituição humana.

Assim como as coisas que estão nas vozes são sinais das paixões da alma, assim também as letras são sinais das vozes. Os nomes e os verbos, que estão nas vozes, são sinais das coisas que estão na alma, e os nomes e os verbos que são escritos são sinais dos nomes e dos verbos que estão nas vozes.

As vozes, porém, assim como as letras, não possuem significado natural. As coisas que significam naturalmente são as mesmas junto a todos; a significação, porém, das vozes, das quais agora tratamos, não é a mesma junto a todos. De onde fica manifesto que assim como as letras, assim também nem as vozes possuem significação natural, mas esta lhes advém por instituição humana. As vozes que possuem significação natural, como os gritos dos enfermos e outras semelhantes, são as mesmas junto a todos.

---

7. As paixões da alma, ao contrário das vozes e das letras, possuem ser natural.

As paixões da alma, assim como as coisas, e ao contrário das vozes e das letras, possuem ser natural, pois são as mesmas junto a todos.

Assim como as paixões da alma são as mesmas junto a todos, assim também as coisas são as mesmas junto a todos, pois as paixões da alma, diz o Filósofo, são semelhanças das coisas que existem na realidade.

Deve-se notar que Aristóteles diz que as letras são sinais das vozes, e as vozes são sinais das paixões da alma; ao se referir às paixões da alma, porém, ele não as chama de sinais das coisas, mas de semelhanças. Efetivamente, as coisas não são conhecidas pela alma senão através de semelhanças das mesmas, existentes no sentido ou na inteligência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Levanta-se uma objeção ao fato das paixões da alma possuírem ser natural.

Aristóteles diz que as paixões da alma, através das quais o homem conhece a realidade, possuem um ser natural, já que são as mesmas junto a todos.

Pode, entretanto, objetar-se que as paixões da alma, significadas pelas vozes, não são, ao contrário do que diz o Filósofo, as mesmas para todos. De fato, homens diversos possuem sentenças diversas sobre as coisas, de modo que não parece ser verdadeiro que as paixões da alma são as mesmas junto a todos.

Boécio responde a esta objeção dizendo que Aristóteles chama de paixão da alma às concepções da inteligência, as quais nunca se enganam. Deste modo, estas concepções devem necessariamente ser as mesmas junto a todos os homens.

[Deve-se, porém, explicar esta resposta de Boécio dizendo que] na inteligência pode existir o falso, na medida em que ela opera pela composição e divisão, mas não na medida em que ela conhece a qüididade ou a essência das coisas, conforme afirma Aristóteles no IIIº Livro do De Anima. A resposta de Boécio, pois, deve ser entendida como referindo- se apenas às concepções de simples apreensão, aquelas que são significadas pelas vozes incomplexas. As concepções de simples apreensão, de fato, são as mesmas para todos os homens, pois se alguém verdadeiramente intelige o que é homem, se apreender qualquer outra coisa que não seja homem, não estará inteligindo o homem. O que as vozes significam em primeiro lugar são estas simples apreensões da inteligência.

---

9. A verdade e a falsidade na significação das vozes.

Algumas vozes significam o verdadeiro e o falso, outras não.

As concepções da inteligência são anteriores, pela ordem da natureza, às vozes, pois as vozes são proferidas para expressarem as concepções da inteligência. Ora, deve-se considerar que, conforme se explica no IIIº Livro do De Anima, duas são as operações da inteligência, em uma das quais não se encontra e em outra das quais se encontra o verdadeiro e o falso. Como as vozes significativas são formadas para expressar as concepções da inteligência, por isso, para que o sinal se conforme ao assinalado, é necessário que também, entre as vozes significativas, algumas signifiquem sem o verdadeiro e o falso, e outras com o verdadeiro e o falso.

A primeira das duas operações da inteligência é a inteligência dos indivisíveis, que se dá com quando a inteligência intelige absolutamente a qüidade ou a essência de cada coisa por si mesma, como por exemplo, o que é o homem, o que é o branco ou o que é alguma outra coisa como estas.

A segunda das operações da inteligência é a que se dá quando a inteligência compõe e divide simultaneamente estes conceitos simples.

A verdade e a falsidade dizem respeito à composição e à divisão. O Filósofo diz que é nesta segunda operação da inteligência, isto é, da inteligência componente e dividente, que se encontra a verdade e a falsidade, dando com isto a entender que não se encontra na primeira, o que é dito explicitamente no IIIº do De Anima.

A composição ocorre quando a inteligência compara um conceito a outro, como que apreendendo a conjunção ou a identidade das coisas às quais se referem as concepções. A divisão ocorre quando a inteligência compara de tal modo um conceito a outro que apreende as coisas serem diversas.

Por este motivo é que nas vozes a afirmação é dita composição, na medida em que significa a conjunção por parte da coisa; e a negação é dita divisão, na medida em que significa a separação das coisas.

---

10. Levantam-se quatro objeções contra a não existência da verdade e falsidade na inteligência dos indivisíveis.

O Filósofo diz que a verdade e a falsidade existem apenas na composição e na divisão, e não na inteligência dos indivisíveis. Contra esta colocação podem levantar-se as seguintes objeções.

Primeiro, também as coisas são ditas verdadeiras ou falsas, como quando se diz que o ouro é verdadeiro ou falso.

Segundo, o ser e o verdadeiro se convertem, de onde que mesmo uma simples concepção do intelecto, [como é o caso do ser], que é semelhança da coisa, não carece de verdade e falsidade.

Terceiro, diz o Filósofo no IIº Livro do De Anima que o sentido dos sensíveis próprios é sempre verdadeiro. Ora, o sentido não compõe nem divide. Portanto, não é correto dizer que apenas na composição e na divisão pode encontrar-se verdade e falsidade.

Finalmente, na inteligência divina não existe nenhuma composição ou divisão, conforme demonstrado no XIIº Livro da Metafísica. Todavia, ali está a primeira e a suma verdade. Portanto, a verdade não pode dizer respeito apenas à composição e à divisão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Resposta às quatro objeções. I.

Para a evidência deste assunto, deve-se considerar que a verdade pode encontrar-se em algo de dois modos:

"

A. Primeiro, como naquilo que é verdadeiro.

B. Segundo, como no que diz ou conhece o verdadeiro.

"

Naquilo que é verdadeiro a verdade existe tanto nas coisas simples como nas compostas; mas naquilo que diz ou conhece o verdadeiro a verdade só existe segundo a composição e a divisão. [Estas afirmações] podem sem manifestadas conforme será feito a seguir.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Resposta às quatro objeções. II.

Que naquilo que é verdadeiro a verdade existe tanto nas coisas simples como nas compostas, mas no que diz ou conhece o verdadeiro somente existe segundo a composição e a divisão, é algo que pode ser manifestado conforme se segue.

O verdadeiro, conforme diz o Filósofo no VIº Livro da Ética, é o bem do intelecto. Segue-se daí que, qualquer que seja o modo como se diga o verdadeiro, ele tal seja dito por relação à inteligência.

Ora, há dois modos pelos quais alguma coisa pode comparar-se à inteligência:

"

> A. De um primeiro modo, como a medida comparada ao que está sendo medido.
>
> B. De um segundo modo, como o que está sendo medido é comparado à medida.

"

As coisas naturais são comparáveis ao intelecto humano segundo o primeiro modo, isto é, segundo a medida comparada ao que é medido. É por isso que é dito verdadeiro o intelecto quando se conforma à coisa e é dito falso quando discorda da coisa.

As coisas naturais não são ditas verdadeiras por comparação à nossa inteligência, embora algumas coisas possam ser assim ditas não de modo essencial ou formal, mas apenas de modo efetivo, na medida em que são capazes de produzir uma estimação falsa ou verdadeira [na inteligência]. É segundo este modo efetivo, mas não essencial ou formal, que uma amostra de ouro pode ser dita ouro verdadeiro ou falso.

As coisas artificiais, ao contrário das naturais, podem ser comparadas à inteligência como o que é medido se compara à medida. Isto ocorre no caso do intelecto prático, que é causa das coisas artificiais. Neste sentido, a obra do artífice é dita ser verdadeira quando alcança a razão da arte; e é dita ser falsa quando carece da razão da arte.

[Se compararmos, porém, as coisas naturais não à inteligência humana, mas à inteligência divina, ocorrerá o contrário]. Todos os seres naturais comparam-se à inteligência divina como os seres artificias se comparam à inteligência do artista. Neste sentido qualquer ente é dito ser verdadeiro na medida em que possui sua própria forma, segundo a qual imita a arte divina. É deste modo que o ente e o verdadeiro se convertem, porque qualquer coisa natural pela sua forma se conforma à arte divina; de onde que o Filósofo, no Primeiro Livro da Física, chama à forma de algo divino.

E assim como a coisa é dita verdadeira por comparação à sua medida, [que é a inteligência divina], assim também o sentido ou o intelecto [é dito verdadeiro por comparação à sua medida, a qual] é a coisa fora da alma. O sentido é dito verdadeiro quando pela sua forma se conforma à coisa existente fora da alma, [assim como também o intelecto é dito verdadeiro quando sua forma se conforma à coisa existente fora da alma]. É assim que se entende que o sentido do sensível próprio seja verdadeiro, e é também deste modo que quando o intelecto apreende a qüididade ou essência, sem composição e divisão, é sempre verdadeiro, conforme está dito no Terceiro Livro do De Anima.

Deve-se considerar, porém, que embora o sentido do objeto próprio seja verdadeiro, todavia não o conhece ser verdadeiro. Não pode. efetivamente, conhecer a relação de sua conformidade à coisa, mas apreende apenas a coisa. A inteligência, porém, pode conhecer a relação desta conformidade e, por isso, somente a inteligência pode conhecer a verdade. De onde que o Filósofo diz, no Sexto Livro da Metafísica, que a verdade está apenas na mente, assim como a verdade no cognoscente. Conhecer a mencionada relação de conformidade nada mais é, porém, do que julgar assim ser ou não ser na coisa, o que é compor e dividir. Por isso a inteligência não conhece a verdade senão compondo ou dividindo pelo seu julgamento. De onde que é evidente que a verdade e a falsidade, na medida em que está no cognoscente e no afirmante não é acerca da composição e da divisão, e é deste modo que o Filósofo fala no presente livro.

Deve-se saber, ademais, que o Filósofo fala aqui da verdade segundo que pertence à inteligência humana, a qual julga sobre a conformidade entre as coisas e a inteligência compondo e dividindo. O julgamento destas coisas, porém, segundo a inteligência divina, é sem composição e divisão, porque assim como o nosso intelecto intelige as coisas materiais imaterialmente, assim também o intelecto divino conhece a composição e a divisão de modo simples.

IV. O NOME

1. Introdução.

Aristóteles pretende tratar principalmente da enunciação, que é o objeto deste livro. Em qualquer ciência, porém, é necessário conhecer primeiro os princípios de seu objeto. Por isso o Filósofo passa a determinar agora os princípios como que materiais da enunciação, que são as suas partes integrais, isto é, o nome e o verbo.

O nome significa a substância da coisa; o verbo significa a ação ou paixão procedente da coisa.

Após tratar sobre o nome e o verbo, o Filósofo determinará o princípio formal da enunciação, que é a oração, a qual é gênero da enunciação.

---

2. Consideração sobre as definições.

A definição é também chamada de término, porque inclui totalmente a coisa [definida]. Assim, nada da coisa definida está fora da definição, de tal modo que a definição não lhe convenha; nada também está dentro da definição além da coisa [definida], de modo que a definição lhe conviesse.

---

3. A definição do nome, dada por Aristóteles.

No De Interpretatione Aristóteles diz que

> ***"o nome é uma voz significativa segundo o agrado, sem tempo, da qual nenhuma parte, quando separada, é significativa".***

---

4. Comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles.

Há cinco coisas que devem ser observadas na definição do nome dada por Aristóteles.

Em primeiro lugar, o Filósofo coloca em sua definição a voz por modo de gênero. Pela voz, de fato, o nome se distingue de todos os sons que não são vozes. A voz, conforme está explicado no IIº Livro do De Anima, é

"um som pronunciado pela boca de um animal com alguma imaginação".

Em segundo lugar, Aristóteles acrescenta a primeira diferença [específica] do nome, que é ser significativo. Com isto diferencia o nome de quaisquer vozes não significativas, seja esta voz escrita e articulada, seja não escrita e não articulada.

Em terceiro lugar, Aristóteles coloca uma segunda diferença [específica], ao dizer ***"segundo o agrado"***, isto é, segundo a instituição humana procedente do beneplácito [ou agrado] do homem. Por esta diferença o nome difere das vozes naturalmente significativas, como são os gritos dos enfermos e as vozes dos animais brutos.

Em quarto lugar, o Filósofo coloca uma terceira diferença, que é a de ser ***"sem tempo"***. Por meio desta diferença o nome difere do verbo.

Em quinto lugar Aristóteles coloca uma quarta diferença ao acrescentar ***"do qual nenhuma parte, quando separada, é significativa"***. Nenhuma parte do nome, de fato, é significativa quando separada de todo o nome. Por meio desta diferença o nome distingue-se da oração, cujas partes, quando separadas, ainda significam, como quando se diz: ***"O homem é justo"***. Isto ocorre porque a significação é como que a forma do nome; nenhuma parte separada, porém, possui a forma do todo, assim como a mão, separada do homem, não possui forma humana.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Primeira objeção à definição do nome segundo Aristóteles.

O Filósofo define o nome como sendo ***"voz significativa"***, colocando voz como o seu gênero e significativa como diferença específica. [Pode-se objetar a isto que Aristóteles deveria antes ter feito o contrário, e ter colocado a significatividade como gênero e a voz como espécie]. Pois o nome não é algo pertencente à natureza, mas algo instituído pelo homem, e a voz, [supostamente, segundo Aristóteles, o gênero do nome], é algo da natureza. É desta maneira que dizemos que o prato é um recipiente de madeira, e não que é uma madeira com forma de recipiente. A definição correta do nome, portanto, deveria ser ***"sinal vocal"***, e não ***"voz significativa"***.

---

6. Solução à primeira objeção.

As coisas artificiais estão no gênero da substância por parte da matéria, e no gênero dos acidentes por parte da forma, pois as formas das coisas artificiais são acidentais. [Isto ocorre porque a forma substancial é aquela que constitui por primeiro o ser da coisa; as formas que se acrescentam a algo já constituído na realidade não podem ser formas substanciais, mas formas acidentais. Assim, a forma pela qual um ente é madeira é forma substancial, mas a forma pela qual esta madeira se torna mesa já não é substancial, mas acidental, porque advém a um ente já existente. As formas das coisas artificiais, portanto, na medida em que são artificiais, são formas acidentais; só as formas das coisas naturais são formas substanciais. porque é por elas que estes entes entram na realidade por primeiro].

[Ora, os nomes das coisas artificiais podem significá-las de duas maneiras. Eles podem significar as formas acidentais como concretas num sujeito, como quando dizemos ***"Simum"***, palavra latina que significa `nariz curvo'; ou podem significar as formas acidentais como abstratas, como quando dizemos ***"Simidade"***, que significa a curvidade do nariz].

Quando os nomes significam os acidentes em abstrato, em suas definições colocamos o acidente diretamente, como gênero, e o sujeito indiretamente, como diferença. Assim é que dizemos que a simidade é a curvidade do nariz.

Quando os nomes significam os acidentes em concreto, em sua definição a matéria ou o sujeito é colocada como gênero e o acidente como diferença. Assim é que dizemos que `simum' é o nariz curvo.

Ora, os nomes, considerados em si mesmo, são formas acidentais tomadas como concretas em sujeitos naturais, [como são as vozes]. Em sua definição, portanto, é mais conveniente que as coisas naturais sejam colocadas como gênero [e a forma acidental como diferença]. Assim é que dizemos que o prato é uma madeira modelada, e que o nome é uma voz significativa.

O contrário sucederia se o termo nome fosse tomado como significando sua própria forma artificial em abstrato, [como se estivesse definindo mais a nomidade do que o nome]. [Neste caso deveríamos dizer que a nomidade seria a significatividade da voz].

---

7. Segunda objeção à definição do nome dada por Aristóteles.

Aristóteles, para definir o nome e diferenciá-lo do verbo, diz que é

"uma voz significativa sem tempo".

No entanto, há nomes que significam tempo, como o nome dia ou o nome ano. [De onde que a definição do Filósofo não parece corretamente colocada].

---

8. Solução à segunda objeção.

Podemos considerar três coisas a respeito do tempo.

Podemos considerar, em primeiro lugar, o próprio tempo, na medida em que este é alguma coisa. Entendido deste modo, o tempo pode ser significado pelo nome, assim como qualquer outra coisa.

Em segundo lugar, podemos considerar o que é medido pelo tempo, enquanto tempo. O que é medido, porém, por primeiro e de modo principal pelo tempo é o movimento. Ora, as ações e as paixões, significadas pelos verbos, consistem no próprio movimento. [Segundo afirma o Filósofo no IIº da Física, a ação e a paixão são o próprio movimento, considerado de dois modos distintos; a ação é o movimento na medida em que ele provém do agente e a paixão é o movimento, na medida em que está situado no paciente. Ação e paixão, entendidas deste modo, não são dois movimentos diferentes, mas um único e mesmo movimento considerado de dois modos distintos]. [Se ação e paixão, portanto, são o próprio movimento, e] ação e paixão são o que é significado pelo verbo, deduz-se que o verbo é algo que significa com o tempo, [pois onde há movimento há necessariamente tempo, pois o tempo, segundo Aristóteles, não é algo absoluto que flui por si mesmo, independentemente do mundo natural, mas apenas a própria medida do movimento]. [Os nomes não significam ações e paixões enquanto tais; não significam, portanto, o movimento enquanto tal e, não significando aquilo ao qual o tempo é anexo, não significam com o tempo].

[Somente o movimento é medido pelo tempo; as ações e paixões, na medida em que são o próprio movimento, são medidas pelo tempo e, deste modo, o verbo que as significa é algo que significa com o tempo]. A substância, considerada em si mesmo, na medida em que é significada pelo nome e pelo pronome, não tem, enquanto tal, como ser medida pelo tempo. [Sob um certo aspecto, porém, a substância pode ser medida pelo tempo]; isto ocorre na medida em que ela se submete ao movimento e, entendida deste modo, pode ser significada pelo particípio, [como quando dizemos nascido, nascente ou nascituro]. Por este motivo, além do verbo, também o particípio significa com o tempo. Não, porém, o nome e o pronome.

Finalmente, em terceiro lugar, podemos considerar a própria relação do tempo que mede. Esta relação é significada pelo advérbio de tempo, como o são as palavras amanhã, ontem e outras semelhantes.

---

9. As expressões como "não homem" não são nomes.

Todo nome significa alguma natureza determinada, como, por exemplo, ***"homem"***. Ou uma pessoa determinada, como por exemplo, um pronome. Ou ainda ambas estas coisas determinadas, como Sócrates. Mas quando dizemos ***"não homem"***, esta expressão não designa nem uma determinada natureza nem uma determinada pessoa. Designa a negação do homem, o que pode ser dito por igual do ente e do não ente.

No tempo de Aristóteles não havia um nome próprio para designar expressões como estas. Não se tratam de orações, porque suas partes separadamente não significam algo. Do mesmo modo, não se trata de uma oração negativa, porque tais orações acrescentam à afirmação uma negação, o que não ocorre nestas expressões. Por isso Aristóteles impôs um novo nome para designar estas expressões, chamando-os de nomes infinitos, por causa da indeterminação de seu significado, conforme foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. O VERBO

1. Introdução.

Depois do Filósofo ter determinado sobre o nome, agora determina sobre o verbo. Em primeiro lugar define o verbo e, a este respeito, deve-se considerar que Aristóteles, buscando a brevidade, não colocou na definição do verbo as coisas comuns ao nome e ao verbo, confiando-as à inteligência do leitor a partir do que havia dito na definição do nome.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Definição do verbo, segundo Aristóteles.

Segundo o Filósofo, no terceiro capítulo do De Interpretatione,

> ***"Verbo é o que consignifica tempo, do qual nenhuma parte, quando separada, é significativa, e é sempre nota de coisas que são predicadas de outro".***

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Primeiro comentário à definição de Aristóteles.

Há na definição do verbo dada pelo Filósofo três partes.

Pela primeira o Filósofo distingue o verbo do nome, quando diz que o verbo consignifica tempo. Na definição do nome, efetivamente, Aristóteles havia dito que o nome, [ao contrário do verbo], significa sem tempo.

Pela segunda parte de sua definição, Aristóteles distingue o verbo da oração quando diz, repetindo o que havia dito na definição do nome, que nenhuma parte [do verbo], quando separada, é significativa.

Pela terceira parte da definição do verbo Aristóteles distingue o verbo não apenas do nome, mas também do particípio. O particípio, de fato, assim como o verbo, significa com o tempo. Para distingui-lo do verbo, o filósofo diz que o verbo ***"sempre é nota"***, isto é, sempre é sinal, ***"de coisas que são predicadas de outro"***. O particípio, de fato, pode ser colocado tanto da parte do sujeito como do predicado, mas o verbo sempre se coloca da parte do predicado.

---

4. Objeção à segunda parte da definição do verbo.

Buscando a brevidade, Aristóteles não colocou em sua definição do verbo o que era comum ao verbo e ao nome, deixando-as ao entendimento do leitor que já houvesse estudado sua exposição sobre o nome. [É assim que ele omite, na definição do verbo, que o verbo é, tal como o nome, ***"uma voz significativa, segundo o agrado"***].

No entanto, o Filósofo repete que [assim como o nome], o verbo é algo ***"do qual nenhuma parte, quando separada, é significativa"***. Parece que, portanto, assim como o ser voz significativa foi omitido da definição do verbo, também o não possuir partes que quando separadas sejam significativas deveria ter sido omitido desta mesma definição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Defesa da conveniência da segunda parte da definição do verbo.

Pode-se responder [à objeção levantada] que o verbo, [ao contrário do nome], implica composição, no qual se torna realidade perfeita a oração que significa o verdadeiro ou o falso. Por isso o verbo parece possuir uma conveniência maior do que o nome para com a oração. O verbo é, efetivamente, como que uma certa parte formal da oração, enquanto que o nome seria uma de suas partes materiais. Por isto o Filósofo teria repetido a parte da definição, pela qual o verbo se distingue da oração.

---

6. Objeção à conveniência da terceira parte da definição do verbo.

[Na terceira parte de sua definição do verbo, o Filósofo diz que o verbo é sempre sinal de coisas que são predicadas de outro, para distingui-lo dos particípios, que consignificam tempo mas podem não apenas ser predicados, como também sujeitos]. No entanto, não parece ser este o caso dos verbos no modo infinitivo, que às vezes são colocados no lugar do sujeito, como quando se diz: `caminhar é mover- se'. E também os verbos de outros modos podem às vezes ser colocados no sujeito, como quando se diz: `Corro é um verbo'.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Defesa da conveniência da terceira parte da definição do verbo.

[Deve-se responder à objeção anterior] dizendo que os verbos no modo infinitivo, quando são colocados no sujeito, possuem força de nomes. Tanto é assim que na língua grega e até mesmo na linguagem do latim vulgar costumam receber a adição de artigos tal como se fossem nomes. [Dir- se-ia, neste caso, que `O correr é mover-se'].

Quanto ao segundo exemplo apresentado, na expressão `Corro é um verbo', a palavra `corro' não é tomada formalmente, segundo que sua significação se referiria à coisa, mas segundo que significa materialmente a própria voz, a qual é tomada como coisa.

- Anterior - Índice - Posterior

8. O que quer dizer que o verbo consignifica o tempo.

`Corrida', sendo um nome, não consignifica tempo, porque significa uma ação não por modo de ação, mas por modo de uma coisa existente por si mesmo.

`Corro', porém, sendo um verbo e significando uma ação, consignifica tempo, porque é próprio do movimento ser medido pelo tempo. Já dissemos que consignificar o tempo é significar algo medido no tempo. As ações, de fato, são-nos conhecidas no tempo.

Deste exemplo pode concluir-se que significar o tempo de modo principal, como sendo uma determinada coisa, é algo diverso de significar com o tempo. Significar o tempo de modo principal, como sendo uma determinada coisa, pode convir ao nome; significar com o tempo não pode convir ao nome, mas apenas ao verbo.

---

9. O que quer dizer que o verbo sempre é sinal de coisas predicadas de outro.

O sujeito de uma enunciação significa aquilo no qual algo inere. O verbo, porém, significa a ação por modo de ação; pertence à razão [desta significação] [não que seja algo onde outro inere, mas que ela própria seja algo] que inere. Por isto o verbo sempre é colocado por parte do predicado, e nunca por parte do sujeito, a não ser que seja tomado com força de nome, conforme já foi dito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. As expressões como "não corro" são chamadas de verbos infinitos, e não são verbos propriamente ditos.

[Segundo afirma o Filósofo], as expressões como ***"não corro"***, ***"não trabalho"*** [e outras semelhantes] não podem ser ditas verbos.

[A explicação consiste em que] é próprio do verbo significar algo por modo de ação ou paixão. Ora, as expressões mencionadas não fazem isto; [ao contrário], elas removem a ação e a paixão, mais do que significam uma determinada ação ou paixão.

Antes de Aristóteles não havia um nome pelo qual pudessem ser chamadas estas expressões que diferem dos verbos. Por isso [foi o próprio Filósofo que passou a] chamá-las de verbos infinitos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Em que sentido o Filósofo diz que os verbos também podem ser ditos nomes.

Aristóteles, comentando sobre os verbos no De Interpretatione, afirma que

> ***"os próprios verbos, segundo se, são ditos nomes".***

Alguns comentaram estas palavras como que referindo-se aos verbos que são tomados com força de nomes, seja por estarem no modo infinitivo, como na expressão ***"correr é mover-se"***, seja por serem empregados [como sujeito], como na expressão ***"Corro é verbo"***.

Deve-se dizer, porém, que a palavra nome é aqui tomada pelo Filósofo de modo geral, como significando qualquer expressão utilizada para significar alguma coisa. Como o próprio agir ou padecer são alguma coisa, daqui se infere que os próprios verbos, na medida em que designam, isto é, significam o agir e o padecer, estão incluídos entre os nomes, tomados em sentido comum.

Já os nomes, porém, tomados na medida em que se distinguem dos verbos, significam a coisa sob um determinado modo, a saber, segundo que algo possa ser entendido como existente per se. É por isso que os nomes podem ser sujeitos ou ser predicados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Os verbos significam algo.

[Conforme o Filósofo acaba de afirmar, os verbos podem ser ditos nomes em um sentido genérico, na medida em que por nomes entendemos qualquer expressão utilizada para significar algo. É no sentido do verbo significar algo] que o verbo pode ser dito nome.

[Aristóteles tenta demonstrar a afirmação de que o verbo significa algo] partindo do pressuposto de que o verbo constitui o intelecto na alma do ouvinte.

Ora, conforme já havia sido explicado, chamam-se vozes significativas as que significam o intelecto, de onde que se infere ser próprio das vozes significativas produzirem algo inteligido na alma do ouvinte,

[Este, porém, é o próprio pressuposto de que partimos, quando assumimos que o verbo constitui algo inteligido na alma do ouvinte].

Deve-se, então, concluir que os verbos são vozes significativas e que, portanto, significam algo.

Não significam algo, todavia, por modo de composição e divisão, ou do verdadeiro ou falso, o que pode ser demonstrado por aqueles verbos que maximamente parecem significar a verdade ou a falsidade, isto é, o próprio verbo ser, e o verbo infinito que é o não ser. Nenhum destes, de fato, por si ditos é significativo da verdade ou da falsidade na coisa, de onde que muito menos os restantes. E embora todo verbo finito implique ser, porque correr é ser corrente, e todo verbo infinito implique não ser, porque não correr é não ser corrente, todavia nenhum verbo é significativo do ser ou do não ser da coisa, isto é, nenhum verbo significa esta totalidade, a saber, uma dada coisa ser ou não ser.

VI. A ORAÇÃO

1. Definição da oração.

Depois que o Filósofo determinou sobre o nome e o verbo, que são os princípios materiais da enunciação, existindo como partes suas, passa a determinar sobre a oração, que é o princípio formal da enunciação, existindo como seu gênero.

Sua definição de oração é a seguinte:

"A oração é uma voz significativa, da qual separadamente alguma das partes é significativa, como uma palavra, não como uma afirmação ou uma negação".

2. A oração "é uma voz significativa ..."

Em relação à definição da oração dada por Aristóteles, deve-se considerar primeiro que o Filósofo coloca nela primeiro aquilo que a oração tem em comum com o nome e o verbo. É o que ele diz ao afirmar que

"a oração é uma voz significativa",

o que também havia colocado na definição do nome e que, embora não tivesse colocado na definição do verbo, provou depois que o verbo significa algo.

O Filósofo não havia posto na definição do verbo que este é uma voz significativa, assim como o nome, preocupando-se com a brevidade, para não tornar a repetí-lo com freqüência. Na definição da oração, porém, voltou a repetí-lo porque a significação da oração difere da significação do nome e do verbo, já que o nome e o verbo significam um simples entendimento, enquanto que a oração significa um entendimento composto.

---

3. "... da qual separadamente alguma de suas partes é significativa ..."

Na definição de oração o Filósofo coloca, em segundo lugar, no que a oração difere do nome e do verbo, quando diz que

"separadamente, alguma de suas partes é significativa".

Pois, efetivamente, Aristóteles já havia explicado que as partes do nome, ao contrário das partes da oração, não significam per se algo separadamente, [mas apenas quando o nome é formado pela união de duas partes].

Note-se também que o Filósofo não diz que as partes da oração separadamente significam algo, mas sim que ***"algumas de suas partes são significativas"***. [Pois, de fato, há algumas partes da oração que são significativas e partes que não são significativas]. As negações, [por exemplo], assim como outros sincategoremas, [que são partes da oração], não significam por si algo absoluto; [significam] apenas as relações de uma coisa para com outra.

---

4. Algumas de suas partes separadamente são significativas "... como uma palavra, não como uma afirmação ou negação".

[Finalmente, em terceiro lugar, o Filósofo acrescenta que as partes significativas da oração são significativas] como uma palavra, isto é, significam como uma palavra [-ou `dictio', conforme o original latino-] significa, isto é, como um nome ou um verbo, e não como uma afirmação, a qual é composta de nome e verbo.

[Embora Aristóteles no final desta definição mencione tanto a afirmação como a negação, Santo Tomás de Aquino, por talvez estar consultando uma tradução diversa dos textos de Aristóteles, acrescenta que] o Filósofo menciona apenas a afirmação, sem falar da negação, porque a negação, segundo a [construção] das vozes [que a compõe], é algo que se acrescenta à afirmação [e, por isso, é mais complexa do que a afirmação]. Por isso, se uma parte da oração, [quando é significativa], por causa de sua simplicidade, não significa ao modo de uma afirmação, [mas ao modo de nome ou verbo], muito menos o significará ao modo de negação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VII. A ENUNCIAÇÃO

1. Plano de Aristóteles para o restante da obra.

Tendo já tratado sobre os princípios da enunciação, o Filósofo passa a considerar, no restante do De Interpretatione, sobre a própria enunciação. Até o final do Primeiro Livro, tratará da enunciação absolutamente. No Segundo Livro, tratará da diversidade das enunciações.

---

2. Aristóteles define a enunciação.

O Filósofo define a enunciação dizendo que

"não toda oração é enunciativa, mas aquela na qual se encontra o verdadeiro ou o falso".

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles.

[A respeito desta definição] deve-se considerar primeiro que a oração, embora não seja instrumento de alguma virtude naturalmente operante, é, todavia, instrumento da razão, conforme já foi explicado.

É conveniente, entretanto, que todo instrumento seja definido pelo seu fim, que é o uso do instrumento. O uso da oração, porém, assim como o uso de toda voz significativa, é significar a concepção do intelecto, conforme foi dito acima.

Ora, as operações da inteligência são duas. Em uma delas não se encontra a verdade e a falsidade, na outra encontra-se o verdadeiro e o falso. É por isso que Aristóteles define a oração enunciativa pela significação do verdadeiro e do falso, dizendo que

"não toda oração é enunciativa, mas aquela na qual se encontra o verdadeiro ou o falso".

De onde que deve-se considerar que Aristóteles, utilizando-se de uma admirável brevidade, coloca a divisão da oração quando diz:

"não toda oração é enunciativa";

e a definição da enunciação, quando diz:

"mas aquela na qual se encontra o verdadeiro ou o falso",

de tal maneira que se entende que esta é a definição da enunciação:

"A enunciação é a oração na qual se encontra o verdadeiro ou o falso".

---

4. De que modo encontra-se na enunciação o verdadeiro e o falso.

Diz-se encontrar-se o verdadeiro ou o falso na enunciação como em um sinal do intelecto verdadeiro ou falso. Como em um sujeito, o verdadeiro ou o falso encontra-se na mente, conforme diz o Sexto Livro da Metafísica. Como em sua causa, o verdadeiro ou o falso encontra-se na coisa [ou na realidade], pois, conforme se afirma no Livro das Categorias, a oração é verdadeira ou falsa segundo que a coisa ou a realidade seja ou não seja.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como nas demais orações, além da enunciativa, pode não encontrar-se o verdadeiro ou o falso.

"Não toda oração é enunciativa", [diz a definição de enunciação dada pelo Filósofo, mas apenas aquelas em que se encontra o verdadeiro ou o falso]. [Com isto o Filósofo] mostra que a enunciação difere das demais espécies de oração [por não se encontrar, nas restantes, o verdadeiro ou o falso]. [Cumpre saber que orações são estas, onde não se encontra o verdadeiro ou o falso].

É manifesto que as orações imperfeitas não significam o verdadeiro ou o falso pois, não fazendo perfeito sentido na alma do ouvinte, não exprimem perfeitamente o julgamento da razão em que consiste o verdadeiro ou o falso.

Além destas, porém, deve-se saber que há cinco espécies de oração que completam uma sentença. Estas são as orações

"

- Enunciativas
- deprecativas
- imperativas
- interrogativas
- vocativas.

"

Destas cinco espécies de oração somente na enunciativa encontra-se o verdadeiro ou o falso, porque somente ela significa de modo absoluto o conceito do intelecto no qual encontra-se o verdadeiro ou o falso.

O intelecto e a razão, de fato, não apenas concebem em si mesmo a verdade da coisa, mas também pertence ao seu ofício dirigir e ordenar a outros segundo a sua concepção. Por isso foi necessário que, assim como pela oração enunciativa se significa o próprio conceito da mente, assim também existissem algumas outras orações significando a ordem da razão segundo a qual as demais coisas são dirigidas.

Ora, um homem pode ser dirigido, pela razão de outro homem, a três coisas:

"

A. Primeiramente, a que a sua mente preste atenção, o que pertence à oração vocativa;

B. Segundo, a responder pela voz, o que pertence à oração interrogativa;

C. Terceiro, a executar alguma ação, o que pertence, no que diz respeito aos inferiores, à oração imperativa, e no que diz respeito aos superiores, à oração deprecativa, pois, em relação aos superiores, o homem não tem força motiva senão pela expressão de seu desejo.

"

Como estas quatro espécies de oração não significam o próprio conceito do intelecto no qual se encontra o verdadeiro ou o falso, mas alguma ordem que lhe é conseqüente, daqui

provém que em nenhuma delas se encontra o verdadeiro ou o falso, mas somente na enunciativa, que significa aquela que a mente concebe das coisas. Daqui resulta que todos os modos de oração nos quais se encontra o verdadeiro ou o falso estão contidos dentro da enunciação.

---

6. A quem cabe a consideração das demais espécies de oração.

O Filósofo mostra que neste presente tratado somente deverá ser considerada a oração enunciativa, e que as demais espécies de oração devem ser deixadas de lado quanto à intenção do De Interpretatione, porque sua consideração é mais conveniente para a Ciência Retórica ou Poética.

A razão é porque a consideração deste livro se ordena diretamente à ciência demonstrativa, em que a alma do homem é induzida pela razão a consentir ao verdadeiro pelo que é próprio da coisa [ou da realidade]. O demonstrador, por isso, não se utiliza para o seu fim senão de orações enunciativas, que significam as coisas na medida em que a verdade delas está presente na alma.

O retor e o poeta, porém, induzem ao consentimento do que pretendem não apenas por meio do que é próprio da coisa, mas também pelas disposições do ouvinte. De onde que os retores e os poetas esforçam-se a provocar algumas paixões nos ouvintes, conforme diz o Filósofo na Retórica.

Por isso a consideração das demais espécies de oração, que pertencem à ordenação do ouvinte para algo, são propriamente do domínio da Retórica ou da Poética, pela própria razão de seu significado, ou da Gramática, na medida em que esta considera a correta construção das vozes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Uma nota sobre o que é a oração vocativa.

Não se deve entender que somente um único nome, se colocado no caso vocativo, [uma particularidade própria tanto da língua grega como da latina], seja uma oração vocativa. É necessário para isto que alguma das partes da oração separadamente também signifique, conforme já anteriormente explicado. Embora [com apenas um único nome declinado no caso vocativo] se provoque ou excite a alma do ouvinte para que preste atenção, não haverá oração vocativa a não ser que vários [nomes] se justaponham, como quando dizemos: ***"Ó bom Pedro"***, [declinando-o no caso vocativo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

VIII. A DIVISÃO DA ENUNCIAÇÃO

1. Como se dividem as enunciações.

Em sua brevidade, Aristóteles divide a enunciação do seguinte modo:

"

A. A enunciação pode ser una de modo simples ou una por conjunção.

B. A enunciação una de modo simples, por sua vez, pode ser afirmativa ou negativa.

"

"

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A enunciação afirmativa é anterior à negativa.

Já dissemos anteriormente que a voz é um sinal do intelecto, o qual, por sua vez, é sinal da coisa [ou realidade]. [Sendo assim, podemos dizer que] a enunciação afirmativa é anterior à negativa por três razões.

A enunciação afirmativa é anterior à negativa por parte da voz por ser mais simples. A enunciação negativa, de fato, acrescenta à afirmativa uma partícula negativa.

A enunciação afirmativa é anterior à negativa por parte do intelecto porque a afirmativa significa a composição do intelecto, enquanto que a negativa significa a divisão do intelecto. Ora, a divisão é por sua natureza posterior à composição, porque não há divisão senão dos que são compostos, assim como não há corrupção senão do que é gerado.

A enunciação afirmativa também é anterior à negativa por parte da coisa [ou da realidade], porque a enunciação significa o ser, enquanto que a negação significa o não ser. Ora, o ser é anterior ao não ser, assim como o hábito, por sua natureza, é anterior à privação.

---

3. Objeção de Alexandre à divisão feita por Aristóteles.

Alexandre argumentou que a divisão feita por Aristóteles das enunciações unas de modo simples em afirmativas e negativas não poderia ser uma divisão de um gênero em suas espécies, [pelo próprio fato da afirmação ser, por natureza, anterior à negação]. De fato, [argumenta Alexandre], o gênero se predica univocamente de suas espécies, e não segundo o anterior e o posterior, [do que temos um exemplo conhecidíssimo nos textos do Filósofo quando ele, na sua Metafísica], afirma que o ser não é o gênero comum das dez categorias, porque o ser não se predica univocamente da substância e dos nove gêneros de acidentes.

Segundo Alexandre, a divisão das enunciações em afirmativas e negativas não é a divisão do gênero em suas espécies, mas a divisão de um nome em seus múltiplos significados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Resposta de S. Tomás de Aquino à objeção de Alexandre.

[Ao contrário de Alexandre, S. Tomás de Aquino afirma que a divisão feita por Aristóteles da enunciação una de modo simples em enunciações afirmativas e negativas é verdadeiramente uma divisão de um gênero em suas espécies].

[Quanto às objeções levantadas em contrário por Alexandre, S. Tomás responde que], [independentemente da solução desta questão, deve-se reconhecer de antemão que a afirmação e a negação dividem algo comum que é a enunciação de modo simples. Ora], os dividentes de algo comum podem ser anteriores e posteriores entre si de dois modos.

De um primeiro modo, podem ser anteriores e posteriores entre si pelas suas razões ou naturezas próprias.

De um segundo modo, podem ser anteriores e posteriores entre si segundo uma [diversa] participação da razão [ou natureza] daquela coisa comum que se divide [nestes dividentes].

[Quando os dividentes de algo comum são anteriores e posteriores entre si por suas naturezas próprias], não se retira com isto a univocação do gênero, como é manifesto no caso dos números, onde o número dois é por sua própria natureza anterior ao número três e, no entanto, participam de modo igual no seu gênero, que é o número. De fato, a multidão contida no número três é medida pelo um do mesmo modo que a multidão contida no número dois é medida pelo mesmo um.

[Já, porém, quando os dividentes de algo comum são anteriores e posteriores entre si por causa de uma diversa participação da natureza da coisa comum que é por eles dividido], com isto impede-se a univocação do gênero. É por isto que o ser não pode ser o gênero da substância e dos acidentes, porque a substância, que é ente por si mesmo, possui prioridade em relação ao acidente, por ser o acidente ente apenas por outro e em outro. [Não são, portanto, anteriores e posteriores por suas próprias naturezas intrínsecas, mas por um diverso grau de participação da natureza daquilo que eles estão dividindo].

A afirmação, porém, é anterior à negação por sua própria natureza, [e não por ser mais ou menos enunciação do que a negação]. Tanto a afirmação como a negação participam de modo igual da razão [ou natureza] da enunciação. De fato, a razão [ou natureza] da enunciação [consiste em ser uma] oração na qual pode encontrar-se o verdadeiro ou o falso; [e esta natureza encontra-se de modo pleno tanto na afirmação como na negação, e não por graus diversos de participação].

---

5. Duas afirmações preliminares a serem feitas pelo Filósofo.

[Após ter dividido a oração enunciativa em una de modo simples e una por conjunção, e ter dividido as unas de modo simples em afirmativas e negativas, Aristóteles faz algumas afirmações sobre a necessidade do verbo na oração e sobre a unidade das definições. Estas afirmações são, para o Filósofo, preâmbulos necessários à manifestação do que ele entende pela unidade de modo simples e pela unidade por conjunção das orações enunciativas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. É necessário que toda oração enunciativa contenha um verbo.

Aristóteles afirma que toda oração enunciativa deve conter um verbo porque somente um nome, sem um verbo, não constitui uma oração enunciativa perfeita, nem sequer imperfeita.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Por que motivo o Filósofo não menciona, além do verbo, também o nome para constituir a oração enunciativa.

Sabe-se, [comenta S. Tomás de Aquino], que toda enunciação consta de um nome e um verbo. Pode-se perguntar então por que motivo o Filósofo diz apenas que toda enunciação deve conter um verbo, em vez de dizer que deve conter um nome e um verbo.

A isto pode-se responder de três maneiras.

Em primeiro lugar, porque não se encontra nenhuma oração enunciativa sem verbo ou sem algum caso do verbo, ao passo que encontram-se algumas orações enunciativas sem nomes, como quando são utilizados verbos infinitivos no lugar dos nomes, como quando dizemos `Correr é mover-se'.

Em segundo lugar, pode-se dizer melhor que, conforme já foi dito, o verbo é sinal de coisas que são predicadas de outras. Ora, o predicado é a parte principal da enunciação, por ser parte formal e completiva da mesma, de onde que a enunciação é chamada pelos gregos de proposição categórica, isto é, predicativa. A denominação, porém, é feita pela forma, a qual dá a espécie à coisa. [Neste sentido], Aristóteles mencionou preferencialmente o verbo [em vez do nome] como uma parte principal e mais formal.

Em terceiro lugar pode-se dizer também, e ainda melhor, que não era a intenção de Aristóteles mostrar que o nome ou o verbo não são suficientes para constituir a enunciação. [Se Aristóteles tocou neste assunto, isto deveu- se ao ter ele afirmado] que algumas enunciações são unas de modo simples, enquanto que outras são unas por conjunção. [Lendo isto], alguém poderia entender que as enunciações unas de modo simples careceriam de toda composição. [Terá sido, portanto, para excluir] esta colocação que o Filósofo afirmou que em toda oração é necessário que haja um verbo, [sem fazer menção do nome], pois o verbo implica composição, [enquanto que o nome, não implicando esta composição, não teria necessidade de ser mencionado se o propósito do Filósofo era apenas o de mostrar que a enunciação, ainda que seja una de modo simples, não por isso carece de composição].

---

8. As definições são unas, e não múltiplas.

Em seguida o Filósofo afirma que expressões como ***"animal caminhante bípede"***, que é a definição de homem, é algo uno e não múltiplo. [Subentende-se com isto] que o mesmo vale também para todas as demais definições.

A razão disto pode ser encontrada na Metafísica. No sétimo e oitavo livros da Metafísica o Filósofo afirma que a diferença é acrescentada ao gênero não por acidente, mas por si, como determinativa do gênero, pelo modo como a matéria é determinada pela forma. De fato, o gênero é tomado da matéria, enquanto que a forma é tomada da diferença. De onde que, assim como a partir da forma e da matéria algo se torna verdadeiramente uno e não múltiplo, assim também pelo gênero e pela diferença.

---

9. Comentário de Santo Tomás de Aquino.

[Ao fazer estas afirmações sobre o verbo e as definições], Aristóteles quis manifestar com muita sutileza que a absoluta unidade da enunciação não é impedida, seja pela composição que é implicada pelo verbo, seja pela multidão dos nomes que constituem as definições. E, em ambos os casos, as razões apontadas são as mesmas, porque, [no caso dos verbos], o predicado é comparado ao sujeito como a forma à matéria e, [no caso das definições], a diferença [específica] também se compara ao gênero [como a forma à matéria]. Ora, [em ambos estas casos], pela forma e matéria se faz uma unidade de modo simples.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Como as enunciações podem ser unas de modo simples ou por conjunção.

O Filósofo afirma que as enunciações podem ser unas absolutamente, [isto é, de modo simples], ou unas segundo algo, isto é, por conjunção.

Para entender isto deve-se considerar que, segundo Boécio, a unidade e a pluralidade de uma oração se refere ao significado; a simplicidade ou a composição de uma oração, porém, se refere às suas vozes.

[Neste sentido, a oração será una ou múltipla segundo a unidade ou pluralidade de seu significado; sendo una, será una de modo simples ou por composição segundo a pluralidade de suas vozes].

Assim, a enunciação será una e simples, [ou una de modo simples], quando se compões apenas de nome e verbo em um único significado, como quando se diz ***"o homem é branco"***.

A enunciação será una mas composta, [ou una por conjunção], quando significa uma única coisa, mas composta ou por muitos termos, como quando se diz ***"o animal racional mortal corre"***, ou por muitas enunciações, como ocorre nas condicionais, que significam uma só coisa e não muitas.

[As enunciações não serão unas, porém], havendo nelas tanto pluralidade como composição, quando se colocam muitas coisas no sujeito ou no predicado com as quais não se faça uma unidade, como ao dizer: ***"O homem branco músico discute"***. O mesmo ocorre quando se juntam diversas enunciações, unidas entre si com ou sem conjunções, como ao dizer: ***"Sócrates corre, Platão discute"***.

As enunciações, finalmente, poderão também não possuir unidade, apesar de sua simplicidade, quando em uma oração é colocado algum nome que [simultaneamente] signifique muitas coisas, [de modo que a enunciação, apesar da ausência de composição das vozes, possui efetivamente uma pluralidade de significados e não possa, por isso, ser dita una].

---

11. A unidade da enunciação não é a unidade do nome e do verbo.

Aristóteles havia dito que e enunciação que é una é aquela que significa uma só coisa. Para que não se entenda com isso que a enunciação significa o uno como o nome e o verbo significam o uno, o Filósofo acrescenta:

"O nome e o verbo são apenas dicções",

isto é, são dicções outras que não a enunciação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Demonstra-se que a unidade do nome e do verbo é diversa da unidade da enunciação.

Não se pode dizer que alguém enuncie algo se significar alguma coisa pela voz do modo como o nome ou o verbo significam.

Há, de fato, dois modos de nos utilizarmos da enunciação.

Às vezes utilizamo-nos da enunciação como que respondendo a uma interrogação. Assim é que, sendo-nos perguntado `Quem está na escola?', respondemos `o mestre'.

Outras vezes utilizamo-nos da enunciação por iniciativa própria, ninguém nos perguntando nada, como quando dizemos ***"Pedro corre"***.

O Filósofo diz que aquele que significa algo uno pelo nome ou pelo verbo não enuncia nem como aquele que responde a alguém que o interroga, nem como aquele que profere uma enunciação por iniciativa própria, sem ser questionado.

O Filósofo faz uma consideração para mostrar que o simples nome ou verbo, quando usado para responder a uma interrogação, parece significar o verdadeiro ou o falso, o que é algo próprio da enunciação. Isto, porém, não compete ao nome e ao verbo, a não ser na medida em que é entendido em conjunção com alguma outra parte proposta na interrogação, como se ao que pergunta `Quem ensina na escola?', respondendo nós `o mestre', subentende-se `ensina na escola'.

Se, portanto, aquele que enuncia algo pelo nome ou pelo verbo [na verdade] não enuncia, é manifesto que a enunciação não significa o uno segundo o modo pelo qual o nome ou o verbo significam o uno.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Conclusão.

[Depois de discorrer sobre o modo pelo qual as enunciações são unas, o que pertence tanto às enunciações unas de modo simples como às unas por conjunção, que foi a primeira das divisões das enunciações feita pelo Filósofo, Aristóteles diz que]

"A simples enunciação é uma voz significativa daquilo que é algo ou daquilo que não é algo".

[Esta proposição refere-se à segunda das divisões da enunciação feitas por Aristóteles], segundo a qual as enunciações simples dividem-se em afirmações e negações.

[O que o Filósofo pretendeu, porém, ao concluir deste modo o presente capítulo, foi objeto de disputa entre os seus comentadores].

---

14. Segundo Alexandre, a proposição de Aristóteles é uma definição.

[Alexandre, que dizia que a enunciação não pode dividir-se pela afirmação e negação como um gênero em suas espécies, encontrou aqui uma confirmação desta sua opinião].

Alexandre afirmou que, dizendo que a enunciação

"é voz significativa daquilo que é algo ou daquilo que não é algo",

Aristóteles quis definir a enunciação.

Ora, a espécie nunca é colocada na definição do gênero. [Portanto, se a afirmação e a negação são colocadas nesta que segundo Alexandre é a definição da enunciação], concluir-se-ia daí que a enunciação não pode ser o gênero da afirmação e da negação.

---

15. Segundo Boécio, a proposição de Aristóteles é simultaneamente definição e divisão.

[O engano da opinião de Alexandre fica manifesto pelo próprio Aristóteles quando este, logo a seguir], ao definir a afirmação e a negação, utiliza-se do nome da enunciação como o seu gênero, dizendo que

"A afirmação é enunciação de algo sobre algo",

isto é, por modo de composição, e que

"a negação é enunciação de algo proveniente de algo",

isto é, por modo de divisão. [No original latino estas sentenças são, respectivamente,

"Affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo"

e

"Negatio vero est enunciatio alicuius ab aliquo"].

Por isso Boécio diz que Aristóteles, em seu modo abreviado de falar, utilizou-se simultaneamente de uma definição e divisão, de maneira que a parte

"daquilo que é algo ou daquilo que não é algo"

não se referiria à definição da enunciação, mas à sua divisão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Segundo Tomás de Aquino, a proposição de Aristóteles é apenas divisão.

[Segundo S. Tomás de Aquino, nem a posição de Boécio pode sustentar-se. Boécio tem razão ao excluir como definição a segunda parte da proposição de Aristóteles, porque] as diferenças que dividem o gênero não são incluídas em sua definição. [Mas a parte restante da proposição, segundo a qual a enunciação é uma]

"voz significativa",

não é suficiente para constituir uma definição da enunciação. Por isso pode-se dizer melhor que, segundo Amônio, Aristóteles aqui não define a enunciação, mas somente a divide. A definição da enunciação foi colocada anteriormente, quando o Filósofo afirmou que

"A enunciação é uma oração na qual encontra-se o verdadeiro ou o falso".

Nesta definição não se faz menção alguma nem da afirmação, nem da negação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IX. A OPOSIÇÃO DAS PARTES SUBJETIVAS DA ORAÇÃO, QUE SÃO A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO. APRECIAÇÃO GERAL DA CONTRARIEDADE.

1. A dupla diversidade das enunciações.

O Filósofo pretende tratar sobre a [natureza da] oposição entre a afirmação e a negação. [Antes disso, porém, ele propões como premissa] uma dupla diversidade da enunciação.

A primeira diversidade da enunciação provém de [sua] própria forma ou modo de enunciação, segundo a qual diz-se que a enunciação é afirmativa, pela qual enuncia-se algo ser, ou é negativa, pela qual significa-se algo não ser.

A segunda diversidade da enunciação provém da comparação para com a coisa [ou realidade], [realidade ou coisa] da qual depende a verdade ou a falsidade do intelecto e da enunciação. De fato, quando se enuncia algo ser ou não ser segundo a congruência da coisa, a oração é verdadeira; de outro modo a oração é falsa.

A enunciação, assim, pode variar de quatro modos, segundo a mistura destas duas divisões.

De um primeiro modo, na medida em que aquilo que é na coisa [ou realidade] é enunciado tal como é na coisa [ou realidade], o que pertence à afirmação verdadeira.

De um segundo modo, na medida em que enuncia-se algo não ser o que [de fato] não é na coisa [ou realidade], o que pertence à negação verdadeira.

De um terceiro modo, na medida em que enuncia-se algo ser que, [todavia], não é na coisa [ou realidade], o que pertence à afirmação falsa.

De um quarto modo, na medida em que enuncia-se algo não ser que, [todavia], é na coisa [ou realidade], o que pertence à negação falsa.

---

2. A contraditoriedade, ou oposição absoluta entre a afirmação e a negação.

A afirmação e a negação se opõem segundo se. Por conseqüência, qualquer afirmação possuirá uma negação que lhe é oposta e vice versa. A este modo de oposição dá-se o nome de contraditoriedade.

A contraditoriedade é a absoluta oposição entre a afirmação e a negação.

Entende-se [desta passagem do De Interpretatione] que foi o próprio Aristóteles que impôs o nome de contraditoriedade à oposição [absoluta] entre a afirmação e a negação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Os requisitos para a contraditoriedade.

Como a contraditoriedade é a oposição entre a afirmação e a negação, serão requisitos da contraditoriedade as coisas que se requerem para a oposição da afirmação e da negação.

Ora, é necessário que os opostos sejam acerca do mesmo.

Como, porém, a enunciação é constituída do sujeito e do predicado, requer-se para a contraditoriedade, em primeiro lugar, que a afirmação e a negação sejam do mesmo predicado. De fato, se dissermos,

"Platão corre"
e "Platão não disputa",

não haverá contraditoriedade.

Em segundo lugar, requer-se para a contraditoriedade que sejam do mesmo sujeito. Se, de fato, dissermos

"Sócrates corre"
e "Platão não
corre",

não haverá contraditoriedade.

Em terceiro lugar, requer-se que a identidade do sujeito e do predicado não seja apenas segundo o nome, mas seja simultaneamente segundo a coisa [ou realidade] e o nome. De fato, se o nome não é o mesmo, é manifesto que não se trata de uma enunciação una e idêntica. Mas também, para que a enunciação seja una, requer-se a identidade da coisa; não é suficiente a identidade do nome com a diversidade da coisa, o que constitui [o que se denomina de] equivocação.

X. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO

1. As diversas oposições entre a afirmação e a negação.

O Filósofo chamou de contraditoriedade a oposição absoluta entre a afirmação e a negação. Para que se conheça qual seja a verdadeira contraditoriedade passará em seguida a tratar das diversas oposições entre a afirmação e a negação.

---

2. A divisão dos sujeitos da enunciação.

O sujeito da enunciação é o nome ou algo tomado em lugar do nome.

Ora, o nome é uma voz significativa, segundo o agrado, do simples intelecto que é semelhança da coisa. Por isso Aristóteles distingue o sujeito da enunciação segundo a divisão das coisas, e diz das coisas que algumas são universais, outras são singulares.

Chamam-se universais, segundo sua definição,

"o que é capaz de ser predicado de muitos".

Chamam-se singulares, segundo sua definição,

"o que não é capaz de ser predicado de muitos, mas apenas de um só".

Quando dizemos **_"homem"_**, trata-se de um universal. Quando dizemos **_"Platão"_**, trata-se de um singular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Objeção contra a divisão dos sujeitos em universais e singulares.

Conforme diz o Filósofo no Sétimo da Metafísica, o universal não é alguma coisa existente como coisa [ou realidade] exterior. De mesmo modo, no Livro das Categorias Aristóteles diz que as substâncias segundas não estão senão nas primeiras, que são singulares:

["Substância"],

[diz o Filósofo no Livro das Categorias],

"é aquilo que nunca se predica de outra coisa, nem pode achar-se em um sujeito".

"Como exemplo, podemos colocar um homem concreto, ou um cavalo concreto".

"Entretanto, podemos falar de substâncias segundas, entre as quais, se são espécies, estão incluídas as substâncias primeiras e nas quais, se são gêneros, estão incluídas as próprias espécies".

"Por exemplo, incluímos um homem individual na espécie chamada `homem' e, por sua vez, incluímos a mesma espécie `homem' no gênero chamado `animal'"].

[O indivíduo, então, é o que é chamado de substância primeira; o gênero e a espécie são chamados de substâncias segundas].

[Diante destas considerações, portanto], a divisão feita por Aristóteles das coisas entre universais e singulares não parece ser uma divisão conveniente, pois nenhuma coisa [subsistente na realidade] parece ser universal; [ao contrário], todas são singulares.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Responde-se à objeção levantada.

[Respondemos dizendo que o Filósofo] divide as coisas na medida em que são significadas pelos nomes que são utilizados nas enunciações.

Ora, conforme já foi dito, os nomes não significam as coisas senão mediante o intelecto e por isso é necessário que esta divisão das coisas seja tomada na medida em que as coisas caem no intelecto.

O intelecto, porém, pode distinguir as coisas que [dentro da realidade] estão unidas, quando uma delas não cai sob a razão de outra.

[É o que ocorre na distinção entre o singular e o universal]. Em qualquer coisa singular pode-se considerar algo que é próprio desta coisa, na medida em que é esta coisa, como Sócrates ou Platão, na medida em que são este homem; e pode-se considerar também algo que estas coisas possuem em comum com outras coisas, como Sócrates ser animal, ou homem, ou racional, ou risível, ou branco.

Quando a coisa, portanto, é denominada por aquilo que convém apenas àquela coisa na medida em que é esta coisa, o nome [pelo qual se faz a denominação] é dito significar algo singular. Quando a coisa é denominada por aquilo que é comum a si e a muitos outros, tal nome é dito significar o universal.

O Filósofo, portanto, ao ter dividido [os sujeitos da enunciação em singulares e universais] não se utilizou de uma divisão abstrata das coisas na medida em que estão fora da alma, mas na medida em que se referem à inteligência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Não é correto dizer que o universal é algo que se predica de muitos, mas sim que é algo capaz de predicar-se de muitos.

Deve-se notar ainda que Aristóteles não disse que o universal é algo

"que se predica de muitos",

mas sim que é algo

"capaz de ser predicado de muitos".

[Para entendermos a razão desta diferença], deve-se considerar que a inteligência apreende a coisa inteligida segundo a sua própria essência ou definição. De fato, no Terceiro Livro do De Anima diz-se que o objeto próprio da inteligência é [a quididade ou o]

"quod quid est",

[isto é, ***"aquilo que algo é"***, ou a essência].

Ora, algumas vezes a razão própria de alguma forma inteligida não repugna a que ela esteja presente em muitos [sujeitos], mas esta [múltipla presença] é impedida por alguma outra razão, seja algo que lhe sobrevenha acidentalmente, como se falecessem todos os homens com exceção de um único, seja por causa da condição da matéria, como é o caso do Sol, que é único não porque repugne à razão do Sol que esteja em muitos segundo a condição de sua forma, mas porque não há outra matéria que seja susceptível de [receber] tal forma.

É por isso que Aristóteles não disse que o universal é ***"o que se predica de muitos"***, mas ***"o que é capaz de ser predicado de muitos"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. As enunciações são de sujeitos ou singulares ou universais.

Como, quando se enuncia algo, enuncia-se algo de alguma coisa, [que é o sujeito da enunciação], e as coisas [que podem ser sujeitos das enunciações] podem ser algumas universais, outras singulares, é necessário que nas enunciações se enuncie algo inerir ou não inerir a algo às vezes universal, às vezes singular.

---

7. Como algo pode ser enunciado do universal.

Do universal pode-se enunciar algo de [dois modos]. [Cada um destes modos pode ser subdividido em outros dois]. [Desta segunda subdivisão resulta que do universal pode-se enunciar algo de] quatro modos.

A. De um primeiro modo, [algo pode ser enunciado do universal] considerando-o como separado dos singulares.

[Isto pode ocorrer tanto segundo a sentença de Platão], que considerava os universais como subsistentes por si mesmo, ou segundo a sentença de Aristóteles, que considerava os universais segundo o ser que têm no intelecto.

[Considerado o universal enquanto separado dos singulares], pode-se-lhe atribuir algo de dois modos:

"

A.1. Atribuindo-lhe algo que pertença somente à operação da inteligência, como quando se diz:

"

"o homem é predicável de muitos".

"

A.2. Atribuindo-lhe algo que é apreendido como uno, mas de modo que o que lhe é atribuído não pertence ao ato do intelecto, mas ao ser que a natureza apreendida possui nas coisas que estão fora da alma, como quando se diz que

"

"o homem é a mais digna entre as criaturas".

"

Isto, de fato, convém à natureza humana também na medida em que está nos singulares, pois qualquer homem singular é mais digno do que todas as criaturas irracionais. Todavia, por este modo lhe atribuímos um predicado como a uma só coisa.

"

B. De um segundo modo, [algo pode ser enunciado do universal] na medida em que [ele está] nos singulares.

[Considerado o universal enquanto está nos singulares], pode- se-lhe ainda atribuir algo de dois outros modos:

"

B.1. Atribuindo-lhe algo em razão de sua própria natureza universal, como quando lhe atribuímos algo que pertence à sua essência, ou que se segue aos seus princípios essenciais, como quando se diz

"

"o homem é animal",

"
ou

"

"o homem é risível".

"

B.2. Atribuindo-lhe algo em razão do singular em que se encontra, como quando se lhe atribui algo que pertence à ação do indivíduo, como quando se diz:

"

"o homem caminha".

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como algo pode ser enunciado do singular.

Ao singular pode-se atribuir algo de três modos.

"

A. De um primeiro modo, na medida em que cai na apreensão, como quando se diz:

"

"Sócrates é singular",

"

ou

"

"Sócrates é predicável de um só".

"

B. De um segundo modo, em razão da natureza comum, como quando se diz:

"

"Sócrates é animal".

"

C. De um terceiro modo, em razão de si mesmo, como quando se diz:

"

"Sócrates caminha".

---

9. Como se dividem as enunciações negativas.

Tantos quantos são os modos [assinalados] das enunciações afirmativas, tantos serão os modos com que variam as enunciações negativas, porque tudo o que pode ser afirmado pode também ser negado, conforme já foi comentado.

---

10. Os três modos diversos de dividir as enunciações.

[A distinção que Aristóteles acaba de fazer entre sujeitos universais e singulares introduz um terceiro modo de dividir as enunciações, além dos dois que já haviam sido estabelecidos].

[Os três modos de dividir as enunciações são, portanto, os seguintes].

Em primeiro lugar, a divisão das enunciações em unas de modo simples e unas por conjunção. Esta é uma divisão de um análogo nas coisas das quais ele se predica segundo o anterior e o posterior.

[Segundo esta divisão, a enunciação é una de modo simples quando se compõe apenas de nome e verbo em um único significado, como quando se diz `o homem é branco'. A enunciação é una por conjunção quando significa uma única coisa mas é composta por muitos termos, como quando se diz `o animal racional corre', ou por muitas enunciações, como ocorre nas condicionais, que significam uma só coisa e não muitas. As enunciações não são unas, nem de modo simples nem por conjunção, quando se colocam muitas coisas no sujeito ou no predicado com as quais não se faz uma unidade, como quando se diz `o homem branco músico discute', ou quando se juntam diversas enunciações, como quando se diz `Sócrates corre, Platão discute'].

Em segundo lugar, tem-se a divisão das enunciações em afirmações e negações. Trata-se de uma divisão do gênero em suas espécies, que é tomada segundo a diferença do predicado ao qual a negação é conduzida. O predicado, porém, é a parte formal da enunciação; [trata-se, portanto, de uma divisão formal da enunciação]. Tal divisão é dita pertencer à qualidade da enunciação, qualidade essencial, na medida em que a diferença [específica] significa a qualidade.

A terceira divisão é a que é agora tomada segundo a diferença do sujeito, na medida em que ela é predicada de muitos ou de um só, que é dita pertencer à quantidade da enunciação. [Trata-se, portanto, de uma divisão material], pois a quantidade segue a matéria. [Esta divisão será a seguir considerada em maiores detalhes].

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A divisão das enunciações segundo a quantidade.

Como o universal pode ser considerado enquanto abstraído dos singulares em que esteja, ou na medida em que esteja nos próprios singulares, podem ser-lhe feitas atribuições diversas, conforme [o Filósofo acaba de discutir].

Para designar estes diversos modos de atribuição foram elaboradas algumas expressões, que podem ser ditas determinações ou sinais, pelas quais designa-se que do universal predica-se algo de um ou outro modo.

[Conforme diz S. Tomás de Aquino comentando o Filósofo, segundo a quantidade algo pode ser predicado do universal de três modos; se a estes acrescentamos um quarto modo pelo qual pode-se atribuir um predicado a um sujeito não universal, mas singular, teremos uma divisão quadripartida das enunciações segundo a quantidade].

A. Atribuição do predicado ao universal em razão de sua natureza universal.

Algumas vezes, conforme foi dito, atribui-se algo ao universal segundo a sua própria natureza de universal. Por isto, [segundo este modo], algo é dito ser predicado do universal universalmente, porque [esta atribuição] lhe convém segundo toda a multidão [dos sujeitos] em que se encontra.

Para designar este modo de predicação, nas predicações afirmativas foi estabelecida a palavra ***"Todo"***, que designa que o predicado é atribuído ao sujeito universal quanto à totalidade do que está contido sob este sujeito. [É assim que dizemos:

"Todo homem é mortal"].

Para designar este modo de predicação, nas predicações negativas foi estabelecida a palavra ***"Nenhum"***, pela qual significa-se que o predicado é removido do sujeito universal segundo a totalidade do que está contido sob este sujeito. De fato, `nenhum' em latim se diz `nullus', que significa `non ullus' ou `não algum'. Em grego, a mesma expressão significa `nem sequer um'. [É assim que dizemos

"Nenhum homem é árvore"].

B. Atribuição do predicado ao universal em razão do particular.

Outras vezes atribui-se ou remove-se algo do universal em razão do particular. Para designar [este modo de atribuição] foi estabelecida para as enunciações afirmativas a expressão ***"Algum"***, pela qual significa-se que o predicado é atribuído ao sujeito universal em razão do próprio particular; para as enunciações negativas não foi colocada [por Aristóteles] nenhuma expressão, mas podemos tomar a expressão ***"Não todo"***. [Será assim que diremos

***"Algum homem é
músico",***

ou

"Não todo homem é músico"].

C. Atribuição do predicado ao universal sem determinação da universalidade ou particularidade.

[Neste modo de atribuição] algo é predicado do universal sem determinação de universalidade ou particularidade. Esta enunciação costuma ser chamada de `indefinida'. [Será assim que se diz:

"O homem é mortal"].

D. Atribuição do predicado ao singular.

Embora possa predicar-se algo do singular por razões diversas, [conforme já tratado pelo Filósofo], todavia todos estes diversos modos se referirão à sua [própria] singularidade porque, [ainda que se lhe atribua algo segundo a razão de sua natureza comum, como quando se diz ***"Sócrates é animal"***], mesmo esta natureza universal [comum, quando considerada] no próprio singular, é individuada. Por isso não varia a natureza da singularidade se algo se predica do singular em razão da natureza universal ou se lhe atribui algo em razão da singularidade.

[Há, por conseguinte, quanto à quantidade, três modos de atribuição de um predicado a um sujeito universal e um modo a um sujeito singular].

[Estes] quatro modos da enunciação que dizem respeito à quantidade da mesma [são assim denominados]:

"

A. Universal [`Todo homem é mortal'];

B. Singular [`Sócrates é mortal'];

C. Indefinido [`O homem é mortal'];

D. Particular [`Algum homem é mortal'].

"

---

12. A oposição entre duas universais é oposição por contrariedade.

Quando se enuncia afirmativamente de modo universal algo de algum sujeito universal, [isto é, quando se dá uma afirmação universal], a negação [universal deste enunciado] será uma enunciação contrária à primeira, como quando se diz

"Todo homem é branco"

e

"nenhum homem é branco".

A razão disto é que chamam-se contrárias as coisas que distam maximamente entre si. Não se diz, de fato, algo negro apenas por não ser branco; o negro, sobre o não ser branco, que significa a remoção do branco de modo geral, acrescenta a extrema distância ao branco.

Assim também o que é afirmado pela enunciação

"todo homem é branco",

é removido [genericamente] pela enunciação

"não todo homem é branco",

[ou

"algum homem é branco"].

Mas, sobre esta remoção, a enunciação

"nenhum homem é branco"

acrescenta uma remoção total, que é a distância extrema da primeira [afirmação], o que pertence à razão da contrariedade.

Por isso a oposição entre duas enunciações universais é corretamente dita contrariedade.

13. A oposição entre duas indefinidas não é contrariedade.

Diz o Filósofo que quando se afirma ou nega algo de sujeitos universais, mas não universalmente, não se dão enunciações contrárias.

Deve-se considerar, [comenta Santo Tomás de Aquino], que o Filósofo não diz

"quando se afirma ou nega algo de sujeitos universais de modo particular",

mas sim, ***"de modo não universal"***. De fato, quando ele diz isto não está se referindo a enunciações particulares, mas apenas a enunciações indefinidas. Isto é evidente pelos exemplos que ele mesmo coloca, dizendo que [a oposição de] enunciações não universais de sujeitos universais [a que ele se refere é a que se dá entre enunciações tais como]

"o homem é branco"

e

"o homem não é branco".

[O sujeito destas enunciações], homem, de fato, é universal, mas o predicado não lhes é atribuído de modo universal, porque falta a expressão ***"todo"*** [antes do sujeito homem]. [Esta expressão `todo'] não significa o próprio universal, mas o modo da universalidade, isto é, que o predicado é atribuído universalmente a um sujeito. Tal expressão, efetivamente, acrescentada a um sujeito universal, sempre significa que dele algo se predica universalmente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Ao contrário dos sujeitos, os predicados universais não podem ser tomados segundo uma divisão em predicação de modo universal e particular.

O Filósofo mostra que há uma divisão nas enunciações na medida em que um sujeito universal é tomado universalmente ou não universalmente. Alguém poderia supor que uma diversidade semelhante poderia nascer por parte do predicado, na medida em que o universal pudesse ser predicado de modo universal ou não universal. Para excluir esta possibilidade, Aristóteles diz que quando algo universal é predicado, não se pode predicá-lo universalmente, [nem é conveniente que seja predicado determinando-o não universalmente].

Há duas razões para isto, [que serão examinadas a seguir].

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Primeira razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente.

A primeira razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente está em que este modo de predicar repugnaria ao predicado segundo a razão própria que o predicado tem na enunciação.

Conforme já foi explicado, o predicado é como que a parte formal da enunciação, enquanto que o sujeito é a sua parte material. Ora, quando algum universal é tomado universalmente, este universal está sendo tomado segundo a relação que ele possui para com [todos e cada um dos] singulares que estão contidos sob si mesmo. [Do mesmo modo], quando algum universal é tomado de modo particular, está sendo tomado segundo a relação que possui para com alguns dos singulares que estão contidos sob si mesmo. Deste modo, ambas [estas determinações, a universal e a particular], pertencem à determinação material do universal. [Estas determinações, portanto, convém ao sujeito, que é a parte material da enunciação, mas não ao predicado, que é a parte formal da enunciação]. Por isso não se acrescentam convenientemente sinais universais ou particulares aos predicados, mas apenas aos sujeitos. É assim que se diz mais convenientemente

"Nenhum homem é asno"

do que

"todo homem é nenhum asno".

Semelhantemente diz-se com mais conveniência

"Algum homem é branco"

do que

"o homem é algum branco".

Encontram-se, todavia, algumas vezes, entre os escritos dos filósofos, algum sinal particular acrescentado ao predicado para significar que o predicado é algo a mais do que o sujeito, e isto principalmente quando, determinado já o gênero, investigam-se as diferenças completivas da espécie, como quando no IIº Livro do De Anima de Aristóteles o Filósofo escreve que

"A alma é um certo ato".

16. Segunda razão pela qual um predicado universal não pode ser determinado universalmente.

Uma segunda razão pela qual um predicado universal não pode ser tomado com determinação universal procede da parte da própria verdade da enunciação.

[Aristóteles se refere a esta segunda razão quando diz que]

"não há nenhuma afirmação"

subentendendo-se aqui, `nenhuma afirmação verdadeira',

"em que do que é universalmente predicado se predica algo universalmente".

Se tal predicação fosse possível, poderia dizer-se que

"Todo homem é todo animal",

o que não pode ser verdade, porque neste caso qualquer homem teria que ser todos os animais, o que repugna à razão do singular que é tomado sob o universal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Comentários adicionais à impossibilidade do predicado universal ser tomado universalmente.

Não se pode objetar a estes argumentos dizendo-se que é verdade que

"Todo homem é susceptivo de toda disciplina",

porque nesta caso não é a ***"disciplina"*** que é predicado de homem, mas o ***"susceptivo da disciplina"***. Repugnaria, de fato, à verdade se se dissesse que

"Todo homem é todo o susceptivo da disciplina".

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Comentários adicionais sobre a não conveniência da predicação universal ser tomada de modo particular ou de modo universal negativo.

As expressões que designam uma determinação universal negativa ou uma determinação particular afirmativa de um termo universal, ainda que sejam mais convenientemente postas por parte do sujeito, não repugnam, todavia, à verdade, se colocadas por parte do predicado [universal].

Ocorre, de fato, que em algumas matérias tais enunciações sejam verdadeiras. É verdade, de fato, que

"Todo homem é nenhuma pedra".

Semelhantemente, é também verdade que

"Todo homem é algum animal".

Dizer, porém, que

"Todo homem é todo animal",

em qualquer matéria que seja proferida, é [sempre] falsa.

Há também outras enunciações semelhantes [que são] sempre falsas, como por exemplo

"Algum homem é todo animal",

que tem como causa de sua falsidade a mesma que a de ***"todo homem é todo animal"***. E, se há outras semelhantes, serão sempre falsas, em todas a razão sendo a mesma.

Quando, de fato, o Filósofo condenou a sentença

"Todo homem é todo animal".

deu a entender com isto que deveriam ser condenadas todas as demais que se lhe assemelham.

XI. AS DIVERSAS OPOSIÇÕES ENTRE A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO: A SUBCONTRARIEDADE, A CONTRADITORIEDADE, A CONTRARIEDADE.

1. A sub contrariedade.

[Chama-se sub contrariedade à oposição entre uma enunciação particular afirmativa e uma enunciação particular negativa].

A [enunciação] particular afirmativa e a [enunciação] particular negativa não têm, propriamente falando, oposição, porque a oposição se refere ao mesmo sujeito. Ora, o sujeito da enunciação particular é o universal tomado particularmente, não por algum [sujeito] determinado singular, mas indeterminadamente por qualquer um. Por isso, quando afirma-se ou nega-se algo do universal tomado particularmente, o próprio modo de enunciar faz com que a afirmação e a negação não sejam do mesmo [sujeito], o que se requer para a oposição da afirmação e da negação, segundo o que já foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A contradição.

[Chama-se contradição à oposição entre uma enunciação universal afirmativa e uma enunciação particular negativa, ou entre uma universal negativa e uma particular afirmativa].

A enunciação que significa o universal de modo universal se opõe por contradição à [enunciação] que não significa de modo universal, mas de modo particular, se uma delas é afirmativa e a outra é negativa.

Assim ocorre quando se diz

"Todo homem é branco"

e

"não todo homem é branco".

"Não todo", de fato, é uma expressão que [pode] ser colocada no lugar do sinal da [enunciação] particular negativa, de onde que esta enunciação é equivalente a esta outra:

"Algum homem não é branco".

Do mesmo modo, serão orações contraditórias [as enunciações]

"Algum homem é branco",

que é uma particular afirmativa, e

"nenhum homem é branco",

que é uma universal negativa.

▪ Anterior ▪ Índice ▪ Posterior

3. A razão da contraditoriedade.

[O motivo pelo qual os exemplos mencionados constituem uma oposição por contradição está em que] a contradição consiste apenas na remoção da afirmação pela negação.

Ora, a [enunciação] universal afirmativa é removida apenas pela negação do particular, nem se exige necessariamente nada mais para tanto.

Já a particular afirmativa não pode ser removida senão pela universal negativa, porque já foi dito que a afirmativa particular não se opõe propriamente à particular negativa.

De onde que se conclui que a [enunciação] universal afirmativa se opõe à [enunciação] particular negativa por contradição, e a particular afirmativa [também se opões por contradição] à universal negativa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A contrariedade.

[Chama-se contrariedade à oposição entre uma enunciação universal afirmativa e uma enunciação universal negativa ou vice versa].

A [enunciação] universal afirmativa e a [enunciação] universal negativa são contrárias, como [quando dizemos]

"Todo homem é justo"

e

"nenhum homem é justo",

porque a enunciação universal negativa não somente remove a enunciação universal afirmativa, como também designa a sua extrema distância, na medida em que nega tudo o que a afirmação põe, o que pertence à razão da contraditoriedade.

Por este motivo as enunciações particular afirmativa e particular negativa se encontram como meios entre contrários.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. As enunciações universais afirmativas e negativas não podem ser simultaneamente verdadeira.

Como as enunciações universais afirmativas e universais negativas são contrárias, é impossível que sejam simultaneamente verdadeiras. Os contrários, de fato, se excluem mutuamente.

As enunciações particulares, porém, que se opõem por contradição à contrárias universais, podem ser verdadeiras simultaneamente, como no caso de

"Não todo homem é branco",

que se opõem por contradição a ***"todo homem é branco"***, e

"Algum homem é branco",

que se opõe por contradição a ***"nenhum homem é branco"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A verdade e a falsidade nas enunciações contraditórias.

Nas enunciações contraditórias a negação não faz nada mais do que remover a afirmação.

[Estas enunciações] contraditórias podem dar-se de dois modos.

De um primeiro modo, quando uma enunciação é universal e a outra é particular, sobre o qual já se tratou anteriormente.

De um segundo modo, quando ambas as enunciações são singulares. Neste caso a negação necessariamente se refere ao mesmo [sujeito], o que não ocorre nas enunciações particulares e nas enunciações indefinidas, e a negação não pode estender-se além [da simples] remoção da afirmação. Por este motivo a enunciação singular afirmativa sempre [se opõe por] contradição à singular negativa, suposta a identidade do predicado e do sujeito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Para cada afirmação, há apenas uma única negação.

O Filósofo diz ser manifesto que para cada afirmação há apenas uma única negação. [Aristóteles considera] necessário dizer isto já que, catalogando diversos gêneros de oposição, poderia parecer que a uma afirmação se opusessem duas negações, como quando ao dizer-se

"todo homem é branco",

parece que se lhe oporiam, segundo o que foi explicado, as seguintes duas negativas:

"nenhum homem é branco"

e também

"algum homem não é branco".

Mas, se considerarmos atentamente a afirmação

"todo homem é branco",

verificaremos que somente a enunciação

"algum homem não é branco"

será a sua negativa, e que unicamente esta é a que remove a primeira, como fica evidente de sua equivalente que é

"não todo homem é branco".

Já a enunciação universal negativa inclui no seu entendimento a negação da universal afirmativa, na medida em que inclui a particular negativa, mas além desta ela inclui algo a mais, na medida em que implica não apenas na remoção da universalidade, mas também remove cada uma de suas partes.

Deste modo é evidente que há apenas uma negação da afirmação universal, e o mesmo pode ser dito das demais [enunciações].

A razão [desta conclusão] está em que, conforme já foi explicado, a negação se opõe à afirmação, que é de um mesmo [predicado referido] a um mesmo [sujeito]. De onde que se deduz que é necessário que a negação negue aquele mesmo predicado que a afirmação

afirmou, do mesmo sujeito, seja este sujeito singular ou universal, tomado universalmente ou não universalmente. Isto, porém, não pode ser feito senão de um só modo, de tal maneira que a negação negue [apenas] aquilo que a afirmação colocou e nada mais, de onde que a cada afirmação se oporá [apenas] uma única negação.

Como exemplo pode-se dizer que à afirmação

"Sócrates é branco"

opõe-se somente a negação

"Sócrates não é branco",

como sua negação própria. Se houvesse outro predicado ou outro sujeito, não haveria uma negação oposta, mas inteiramente diversa.

Já à afirmação

"Todo homem é branco"

opõe-se como sua negação própria

"não todo homem é branco",

que é equivalente a uma particular negativa.

Quanto à afirmação

"algum homem é branco",

opõe-se como sua negação própria a enunciação

"nenhum homem é branco",

pois nenhum significa `não um', ou `não alguém'.

XII. A QUESTÃO DA VERDADE NAS ENUNCIAÇÕES SINGULARES FUTURAS EM MATÉRIA CONTINGENTE.

1. Às três divisões das enunciações, acrescenta-se uma quarta e uma quinta.

Nas suas considerações precedentes o Filósofo colocou três divisões das enunciações.

A primeira foi segundo a unidade das enunciações, na medida em que a enunciação é una de modo simples ou una por conjunção.

A segunda foi segundo a qualidade, na medida em que a enunciação é afirmativa ou negativa.

A terceira foi segundo a quantidade, na medida em que das enunciações algumas são universais, outras particulares, outras indefinidas ou ainda singulares.

Há uma quarta divisão das enunciações segundo o tempo. Algumas, de fato, se referem ao presente, outras ao passado, e outras ainda ao futuro.

Pode-se também tomar uma quinta divisão das enunciações segundo a matéria, divisão esta tomada segundo a relação do predicado para com o sujeito. Segundo esta divisão, se o predicado inere ao sujeito per se, dizemos a enunciação ser em matéria necessária ou natural; é assim que dizemos que

"o homem é animal"

ou

"o homem é risível".

Se, porém, o predicado repugna per se ao sujeito como excludente da razão do mesmo, dizemos a enunciação ser em matéria impossível ou remota; é assim que dizemos que

"o homem é asno".

Se, entretanto, o predicado está para com o sujeito de um modo intermediário, de modo que nem repugna per se ao sujeito, nem inere per se [ao sujeito], dizemos que a enunciação é em matéria possível ou contingente.

[Deste modo, segundo a relação do predicado ao sujeito as enunciações se dividem em

"

- Enunciações em matéria necessária ou natural;

- Enunciações em matéria impossível ou remota;

- Enunciações em matéria possível ou contingente].

"

"

"

▪ Anterior ▪ Índice ▪ Posterior

2. Colocação do problema.

[Devemos considerar que, segundo as cinco classificações que foram apontadas das enunciações], o julgamento da verdade e da falsidade nas diversas enunciações não se dá de modo idêntico.

Nas proposições que se referem ao presente, assim como nas enunciações que se referem ao passado, é necessário que a afirmação ou negação seja determinadamente verdadeira ou falsa.

Ocorre uma diversidade, porém, segundo a diversa quantidade da enunciação.

Na enunciações em que predica-se universalmente algo de sujeitos universais, é necessário que sempre entre a afirmativa e a negativa que se lhe opõe uma delas seja verdadeira e a outra falsa. A negativa da enunciação universal em que algo é predicado universalmente do sujeito não é a negativa universal, mas a negativa particular, assim como a universal negativa não é negada pela universal afirmativa, mas pela particular afirmativa. Neste sentido, segundo o que foi dito, é necessário que se uma delas é verdadeira, a outra seja falsa qualquer que seja a matéria.

As mesmas razões valem nas enunciações singulares, as quais também se opõem por contradição, conforme já explicado anteriormente.

Já nas enunciações em que algo é predicado do universal de modo não universal, não é necessário que sempre uma seja verdadeira e a outra seja falsa, pois podem ser ambas simultaneamente verdadeiras, conforme também já explicado.

Tudo quanto foi dito vale tanto para as proposições que são acerca do passado como do presente.

Quanto às enunciações que são do futuro, valerá também o mesmo quanto às oposições entre enunciações universais, quer tomadas universalmente como não universalmente. De fato, em matéria necessária, todas as enunciações afirmativas são verdadeiras, sejam elas futuras, como passadas e presentes. Em matéria impossível, ao contrário, [as negativas serão verdadeiras enquanto que as afirmativas serão falsas]. Em matéria contingente as afirmações universais serão falsas e as particulares serão verdadeiras, tanto nas enunciações futuras como nas passadas e presentes.

A dessemelhança ocorre nas enunciações singulares futuras.

Nas enunciações singulares passadas e presentes é necessário que uma das opostas seja determinadamente verdadeira e outra seja determinadamente falsa, qualquer que seja a matéria [da enunciação]. Nas singulares que são do futuro, porém, se se tratar de matéria necessária e impossível, a razão destas enunciações será semelhante às passadas e presentes, mas se se tratar de matéria contingente já não será mais necessário que uma das opostas seja determinadamente verdadeira e outra determinadamente falsa.

É sobre este assunto que trata toda esta [seção final do Primeiro Livro do Tratado da Interpretação, isto é], se nas enunciações singulares futuras em matéria contingente é necessário que determinadamente um dos opostos seja verdadeiro e outro seja falso.

[Conforme veremos, a resposta que o Filósofo dará a esta questão será negativa].

3. Nos singulares futuros nem sempre pode-se atribuir determinadamente a verdade a um dos opostos.

Se nos singulares futuros toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira ou falsa como [para os demais sujeitos de atribuição], conseqüência disto seria que tudo necessariamente ou determinadamente seria ou não seria.

Coloquemos, de fato, que haja dois homens, dos quais um diga que algo necessariamente ocorrerá no futuro, por exemplo, que Sócrates correrá, enquanto que outro diz que este mesmo [evento] não ocorrerá no futuro. Supondo que fosse correta a colocação de que nas coisas singulares e futuras uma das enunciações, a afirmativa ou a negativa, seja verdadeira, seguir-se-ia que necessariamente um destes homens dirá a verdade, mas não ambos. Pelo fato, porém, de ser necessário que um deles esteja dizendo a verdade, seguir-se-á ser necessário [que este evento futuro] seja ou não seja determinadamente, pois que seja verdade aquilo que se diz e que assim seja na coisa [ou realidade] são duas coisas que se seguem uma à outra mutuamente.

Se é necessário que toda afirmação ou negação nas coisas singulares e futuras seja verdadeira ou falsa, é necessário que todo o que afirme ou negue [algo de um singular futuro] esteja dizendo a verdade ou a falsidade. Disto se seguiria que tudo necessariamente [será ou não será]. Portanto, se toda afirmação ou negação [relativas a singulares futuros] é determinadamente verdadeira, será necessário que tudo seja ou não seja determinadamente. Disto se concluiria que todas as coisas seriam necessariamente.

Excluir-se-iam, deste modo, três gêneros de contingentes.

Algumas [coisas], efetivamente, ocorrem na minoria [das vezes]; são [as coisas] que ocorrem pelo acaso ou pela sorte.

Outras, porém, são [inclinadas] a duas partes, porque não mais estão inclinadas a uma parte do que a outra; são as coisas que procedem de [uma] eleição [ou escolha].

Outras, finalmente, ocorrem na maioria [das vezes], como os homens se tornarem brancos na velhice, o que é causado pela natureza.

Deste modo, se todas as coisas acontecessem pela necessidade, não haveria nenhum destes [gêneros de] contingentes.

---

4. Prova-se, por redução ao impossível, a dessemelhança que há na verdade e na falsidade nas [coisas] presentes e futuras.

Se a verdade e a falsidade estivesse de modo semelhante nas [coisas] presentes e futuras, seguir-se-ia que tudo o que é verdadeiro do presente também seria verdadeiro do futuro, segundo aquele mesmo modo pelo qual é verdadeiro do presente.

Porém é determinadamente que agora é verdadeiro dizer de algum singular que é branco.

Portanto, [se fosse de modo semelhante que a verdade e a falsidade estivessem nas coisas futuras assim como nas presentes, seguir-se-ia que] antes que este singular se tornasse branco teria sido verdadeiro dizer que ele seria branco. E a mesma razão parece existir tanto para um tempo próximo como para outro remoto. De onde que se um dia antes tivesse sido verdadeiro dizer que ele seria branco, seguir- se-ia que sempre teria sido verdadeiro dizer de qualquer uma das coisas que se fizeram que se fariam.

Ora, se for sempre verdade dizer do presente que é, ou do futuro que será, não poderá esta [coisa] não ser ou não vir a ser.

Seguir-se-á, portanto, destas premissas, que todas as coisas que serão assim se tornarão necessariamente. De onde se seguiria, ulteriormente, que nada [estaria inclinado] a duas [possibilidades], nem nada [se daria] pelo acaso, porque aquilo que ocorre pelo acaso não procede da necessidade, mas na menor parte [das vezes]. Esta conseqüência, porém, também é inconveniente, de onde que deverá ser falsa a premissa, isto é, que de tudo o que é verdadeiro seja também verdade dizer determinadamente que haverá de ser.

---

5. De que modo um evento presente é necessariamente e de que modos um evento futuro pode não proceder da necessidade.

Para a evidência do que [o Filósofo está tratando] deve-se considerar que como a verdade significa que se diga algo ser que é [efetivamente, na coisa ou realidade], [as coisas] serão verdadeiras segundo o mesmo modo pelo qual possuam o ser.

No presente [as coisas] possuem o ser em si mesmas, e é por isso que se pode dizer verdadeiramente [destas coisas] que [elas] são.

Quando, porém, alguma [coisa] é futura, ainda não está em si mesma; está, todavia, de algum modo em sua causa, o que pode acontecer de três modos.

De um primeiro modo, estando em sua causa de modo que dela proceda necessariamente. Deste modo possuirá o ser determinadamente em sua causa, de onde que poderá dizer-se determinadamente desta [coisa] que ela será.

De um segundo modo, estando em sua causa como algo que possui inclinação ao seu efeito, o qual [efeito], todavia, possa ser impedido. Deste modo possuirá o ser determinadamente em sua causa, mas mutavelmente. Desta [coisa] poderá ser dito verdadeiramente que [ela] será, mas não por uma certeza total.

De um terceiro modo, estando em sua causa puramente em potência, a qual também não esteja mais determinada a algo em vez de outro. Deste modo de nenhuma maneira poderá ser dito determinadamente de nenhuma destas coisas que sejam futuras, mas que [poderão] sê-las ou não sê- las.

---

6. Como a verdade não está inteiramente ausente em ambos os opostos dos singulares futuros.

Se, por um lado, [diz o Filósofo], é verdade dizer que nas enunciações singulares nenhum dos opostos é determinadamente verdadeiro, [por outro lado, porém], também não é verdade dizer que nenhum destes dois opostos é verdadeiro, de tal modo que possamos dizer: nem será, nem não será.

Esta última posição pode ser demonstrada de duas maneiras.

Em primeiro lugar, a afirmação e a negação dividem o verdadeiro e o falso, o que é manifesto pela definição do verdadeiro e do falso, pois nada mais é o verdadeiro do que ser o que é ou não ser o que não é, e nada mais é o falso do que ser o que não é ou não ser o que é. Deste modo é necessário que se a afirmação é falsa, a negação seja verdadeira e vice versa. Mas [se a verdade estivesse inteiramente ausente das enunciações singulares futuras opostas] seguir-se-ia ser falsa a afirmação pela qual se diz que ***"algo será"***, assim como também seria falsa a negação segundo a qual este ***"algo não seria"***, o que seria impossível. De onde que a verdade não pode faltar inteiramente em ambos [os opostos das enunciações singulares futuras].

Em segundo lugar, se for verdadeiro dizer algo, seguir-se-á que este algo seja. Por exemplo, se é verdadeiro dizer que algo seja grande e branco, seguir-se-á que ambas [estas coisas] sejam. Porém, assim como é no presente, assim também o é no futuro. Portanto, se for verdade dizer que amanhã será, seguir-se-á que seja amanhã. Ora, se for verdade que [a verdade esteja inteiramente ausente dos singulares futuros opostos], sendo verdadeiro dizer que nem amanhã será, nem não será, isto implicará que algo não se tornará nem não se tornará, o que é contra a razão do que possui inclinação para ambas [as possibilidades], porque o que está inclinado para ambas [as possibilidades pode efetivamente realizar a ambas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. É impossível, nas coisas humanas, que tudo seja necessário e que não exista o contingente.

Se for colocado ser necessário que nas enunciações opostas uma seja determinadamente verdadeira e outra seja falsa, tanto nas enunciações singulares como nas universais, de tal maneira que nenhuma das coisas que se fazem [tenha inclinação para] ambas [as possibilidades], mas todas se realizam procedentes da necessidade, seguir-se-ão ainda, [nas coisas humanas], dois outros inconvenientes.

O primeiro é que não convirá que nos aconselhemos de coisa alguma. Foi, de fato, demonstrado no III da Ética, que o conselho não se refere às coisas que ocorrem necessariamente, mas apenas as coisas contingentes, as que podem ser e não ser.

O segundo inconveniente será que todas as ações humanas que são por causa de algum fim, como as negociações que se fazem para adquirir riquezas, serão supérfluas. Pois, se todas as coisas ocorrem procedentes da necessidade, operando ou não operando, sucederá aquilo que pretendemos. Isto, porém, é contra a intenção dos homens, pois eles se aconselham e negociam com a intenção de que se fizerem tal coisa sucederá tal fim, se fizerem aquela outra, sucederá o outro fim.

Quanto às coisas humanas, portanto, é manifesto ser impossível [que de todas as enunciações singulares futuras um dos opostos seja determinadamente verdadeiro], porque o homem é manifestamente ele próprio o princípio das coisas futuras que ele [produz] como senhor de seus atos, possuindo em seu poder o agir e o não agir. Este princípio, se removido, retira-se com ele toda a ordenação da conversação humana e todos os princípios da Filosofia Moral. Removido este [princípio], ademais, não haverá também nenhuma utilidade para a persuasão, nem para as advertências, punições ou recompensas, pelas quais os homens são incentivados ao bem e afastados do mal. Esvair-se-ia, com isto, toda a ciência da civilidade.

Estas palavras do Filósofo mostram que ele considerou como princípio manifesto que o homem é princípio das coisas futuras. O homem, porém, não é princípio das coisas futuras senão na medida em que ele se aconselha e faz algo. As coisas que agem sem conselho, efetivamente, não possuem domínio de seus atos, não podendo julgar livremente das coisas que devem ser feitas; ao contrário, são movidas à ação por um certo instinto natural, como é evidente nos animais brutos.

---

8. Não só nas coisas humanas, mas também nas naturais, nem tudo é necessário, existindo também o contingente.

É manifesto, acrescenta o Filósofo, que também nas coisas naturais há coisas que não sempre são em ato. Ocorre, portanto, também nelas que sejam e não sejam, de outro modo sempre seriam ou sempre não seriam.

Ora, nas coisas em que ocorre o ser e o não ser, ocorre também o vir a ser e o não vir a ser. Estas coisas, portanto, não são ou se tornam necessariamente, mas há nelas a natureza da possibilidade, pela qual [se inclinam tanto] ao vir a ser e ao não vir a ser, ao ser e ao não ser.

Por tudo isto o Filósofo conclui universalmente que nas coisas futuras que não são sempre em ato, mas são em potência, é manifesto que nem tudo é ou vem a ser necessariamente. Algumas destas coisas [estão inclinadas a ambas as possibilidades], e não se encontram mais [inclinadas] à afirmação do que à negação. Outras há em que um [dos opostos] ocorre na maioria [das vezes], embora ocorra também na minoria [das vezes] que a outra parte seja verdadeira, e não a outra, a qual, a saber, ocorre na maioria [das vezes].

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. O que é o necessário, o possível e o impossível, segundo a posição de vários sábios.

Devemos considerar porém que, conforme escreveu Boécio no seu Comentário [ao De Interpretatione], vários [sábios] opinaram diversamente sobre o possível e o necessário.

Alguns, como Diodoro, distinguiram o possível do necessário segundo o evento, dizendo ser impossível aquilo que nunca é, necessário aquilo que sempre é, e possível aquilo que às vezes é e às vezes não é.

Outros, como os [filósofos] Estóicos, [distinguiram o possível do necessário] segundo os proibentes exteriores, dizendo que o necessário é aquilo que não pode proibir-se que seja verdadeiro, o impossível é aquilo que está sempre proibido de ser verdadeiro e o possível é aquilo que pode ser proibido ou não proibido [de ser verdadeiro].

Deve-se dizer, porém, que ambas estas distinções são incompetentes. A primeira distinção, por ser a posteriori; não é, efetivamente, porque algo sempre seja que é necessário mas, ao contrário, sempre será por ser necessário, e o mesmo pode ser dito desta primeira distinção quanto ao possível e ao impossível.

Já a segunda distinção procede do exterior e como que por acidente. Efetivamente, algo não é necessário porque não possui impedimento, mas por ser necessário é que não pode ter impedimento.

Por estes motivos houve outros, como Filão, que distinguiram [o possível do necessário] segundo a natureza das coisas, dizendo ser necessário aquilo que em sua natureza é determinado somente ao ser, o impossível aquilo que [em sua natureza] é determinado somente ao não ser e o possível aquilo que [em sua natureza] não é determinado [nem ao ser nem ao não ser], seja porque possui [uma inclinação] maior a um do que a outro, seja porque [tenha uma igual inclinação] a ambos. Boécio atribui esta sentença a Filão, mas [na passagem que estamos comentando agora do De Interpretatione] é evidente que esta também é a sentença de Aristóteles. De fato, Aristóteles aponta a natureza da possibilidade e da contingência nas coisas que procedem de nós por sermos utilizadores do conselho, nas demais coisas por sua matéria estar em potência a ambos os opostos.

Porém, [acrescenta Santo Tomás de Aquino], até mesmo [esta que foi a sentença de Aristóteles] não é [uma distinção] suficiente. De fato, assim como nos corpos corruptíveis a matéria encontra-se em potência ao ser e ao não ser, assim também nos corpos celestes encontramos uma potência para [situarem-se em] lugares diverso, e todavia nos corpos celestes nada ocorre contingentemente, mas apenas necessariamente. De onde que deve-se concluir que a possibilidade da matéria a ambos [os opostos], falando de modo geral, não é razão suficiente de contingência, a não ser que se acrescente da parte da potência ativa que ela não seja inteiramente determinada a um [dos opostos], pois, de outro modo, se for de tal modo determinada a um [dos opostos] que não possa ser impedida, por conseqüência reduzirá por necessidade do mesmo modo a potência passiva ao ato.

---

10. Nota de Santo Tomás de Aquino sobre a questão dos astros.

Houve alguns que disseram existir o destino, [colocando-o] na força dos corpos celestes. Segundo eles, nada mais é o destino do que a força da posição dos astros. Mas, [ainda que exista esta causa], dela nunca poderá provir a necessidade em todas as coisas que ocorrem.

De fato, muitas coisas são feitas a partir da inteligência e da vontade, as quais per se e diretamente não estão submetidas à força dos corpos celestes. O intelecto ou razão e a vontade, que está na razão, não são atos de um órgão corporal, conforme se demonstra no III do De Anima; é, portanto, impossível que o intelecto ou razão e a vontade esteja submetidos diretamente à força dos corpos celestes; nenhuma força corporal pode agir per se a não ser sobre uma coisa corpórea.

[Já o mesmo não ocorre com as] forças sensitivas [no homem]. Estas, na medida em que são atos dos órgãos corporais, podem submeter-se à ação dos corpos celestes. É por isso que o Filósofo, no III do De Anima, atribui aos que colocavam o intelecto não diferir do sentido a opinião dos que dizem que a vontade do homem estaria submetida ao movimento do céu.

Indiretamente, porém, a força dos corpos celestes [pode] redundar ao intelecto e à vontade, na medida em que o intelecto e a vontade se utilizam das forças sensitivas. [Mas, mesmo assim], é manifesto que as paixões das forças sensitivas não podem induzir necessidade à razão e à vontade; [temos como exemplo disto o caso] dos homens continentes, aqueles que possuem más concupiscências mas que, [ao contrário dos homens ditos incontinentes], [apesar de possuírem estas paixões más], não se deixam conduzir por elas, conforme diz o Filósofo no VII da Ética. Assim, portanto, da força dos corpos celestes não pode proceder a necessidade nas coisas que são feitas pela razão e vontade.

Algo semelhante a isto, porém, pode ser dita não apenas da razão e da vontade humana, como também dos demais efeitos corporais das coisas corruptíveis, nas quais ocorrem muitas coisas por acidente. Ora, o que é por acidente não pode ser reduzido como a uma causa per se em alguma virtude natural, porque a virtude da natureza [possui inclinação] a uma só coisa. O que, porém, é por acidente, não é uno, de onde que o Filósofo diz, no livro sobre ***"O Sono e a Vigília"***, que muitas coisas cujos sinais preexistem nos corpos celestes, como nas chuvas e nas tempestades, não ocorrem, porque são impedidas `per accidens', [isto é, por uma acidentalidade ou circunstancialidade]. E, embora mesmo este impedimento, considerado em si mesmo, possa ser reduzido a alguma causa celeste, todavia o concurso [ou a coincidência] deles, sendo uma acidentalidade, não pode ser reduzido a nenhuma causa naturalmente agente.

---

11. Nota de Santo Tomás de Aquino sobre a Providência Divina.

[Embora na natureza exista o acaso e a sorte, as quais não podem ser reduzidas a alguma causa per se naturalmente agente], ocorre às vezes que aquilo que ocorre segundo si mesmo por acidente e casualmente possa ser reduzido a alguma inteligência pré-ordenante, como no caso de dois servos que se encontram em algum lugar, casualmente e por acidente quanto a eles, um deles ignorando do outro; tal encontro, porém, pode ser intencional por parte do senhor que os tenha enviado a ambos para que se encontrassem em um certo lugar.

Por causa disto [coloca-se] que todas as coisas que se fazem neste mundo, mesmo as que parecem fortuitas e casuais, possam ser reduzidas à ordem da Providência Divina, da qual [dependeria] o destino.

Houve, porém, quem negasse a Divina Providência, por julgarem o intelecto divino ao modo de nosso [próprio] intelecto, o qual não conhece os singulares. Ora, [quanto ao intelecto divino], isto é falso. O inteligir divino e sua vontade são o seu próprio ser. De onde que, assim como o seu ser, pela sua virtude, [abarca] tudo aquilo que de algum modo é, na medida em que [tudo o que é o] é por [uma] participação [do seu ser], assim também o seu inteligir e o seu inteligível [abarca] todo apetite e todo apetecível que é bom, de modo que pelo próprio fato de algo ser cognoscível cairá sob o seu conhecimento, e pelo próprio fato de algo ser bom cairá sob a sua vontade.

[Há, porém, ainda outras dificuldades que se levantam sobre a Divina Providência]. Se, [de fato], a Divina Providência é causa per se de todas as coisas que ocorrem neste mundo, pelo menos dos bens, pareceria então que tudo o que ocorre ocorre necessariamente. Em primeiro lugar, por parte da ciência divina, porque não pode sua ciência enganar- se e, deste modo, as coisas que ele próprio conhece, parece que necessariamente tenham que ocorrer. Em segundo lugar, por parte da vontade, pois a vontade de Deus não pode ser ineficaz, de onde que todas as coisas que Deus quer, necessariamente terão que ocorrer.

Todas estas objeções, entretanto, procedem do fato de que [nelas] o conhecimento do intelecto divino e a operação da vontade divina são consideradas segundo o modo com que eles se dão em nós, enquanto que, [de fato, o conhecimento e a vontade existem em nós] de um modo muito dessemelhante.

Em primeiro lugar, por parte do conhecimento ou da ciência deve-se considerar que para conhecer as coisas que ocorrem segundo a ordem do tempo a força cognitiva que de alguma maneira está contida debaixo da ordem do tempo encontra-se de modo diverso do que a força cognitiva que está totalmente fora do tempo. Como, portanto, nosso conhecimento cai sob a ordem do tempo, segue-se que as coisas caem sob seu conhecimento debaixo da razão do presente, do passado e do futuro. Por este motivo nosso conhecimento conhece as coisas presentes como existentes em ato e de algum modo perceptível pelo sentido; conhece as coisas passadas como lembradas; quanto às coisas futuras, não as conhece em si mesmas, porque ainda não são, mas pode conhecê-las em suas causas. Pode conhecer as coisas futuras com certeza se elas forem totalmente determinadas em suas causas, como coisas que ocorrem necessariamente a partir de outras; pode conhecer as coisas futuras por conjectura se não forem determinadas de tal modo que não possam ser impedidas, como as coisas que ocorrem na maioria [das vezes]; não poderá conhecer as coisas futuras de modo algum se estiverem em suas causas inteiramente em potência de tal modo que não estejam mais determinadas a um do que a outro [efeito], assim como as coisas que se encontram [inclinadas] para ambos [opostos]. De fato, algo não é cognoscível na medida em que está em potência, mas somente na medida em que está em ato, como é manifesto pelo que diz o Filósofo no IX da Metafísica.

Mas Deus está inteiramente fora da ordem do tempo, constituído nos [arcanos] da eternidade, a qual é toda simultânea, a quem está submetido todo o curso do tempo, segundo sua única e simples intuição. Por isso Deus, com uma só intuição, vê todas as coisas que são feitas segundo o curso do tempo e a cada coisa [como algo presente e] existente em si mesmo e não como algo que lhe é futuro apenas [enquanto] intuível na ordem de suas causas, embora Deus também veja a própria ordem destas causas.

[Deste modo, Deus] vê todas as coisas que estão em qualquer tempo de um modo inteiramente eterno, assim como quando o olho humano vê, [num momento presente], a Sócrates que se senta, vendo-o em si mesmo, e não na sua causa. De fato, quando o homem vê a Sócrates sentando-se, não se retira a sua contingência quanto à ordem da causa ao efeito; todavia, o olho humano vê certissima e infalivelmente Sócrates sentar-se quando ele se senta, porque cada coisa, na medida em que está em si mesmo, já a determina. Assim, portanto, conclui-se também que Deus certissima e infalivelmente conhece todas as coisas que se fazem no tempo e, todavia, as coisas que se fazem no tempo não são ou se tornam necessariamente, mas contingentemente.

Semelhantemente, [outra] diferença deve ser considerada por parte da vontade divina.

A vontade divina deve ser entendida como existindo fora da ordem dos entes, como uma certa causa que difunde todo o ser e todas as suas diferenças. Ora, são diferenças dos entes o [ser] possível e o [ser] necessário. Por isso, da própria vontade se originam nas coisas a necessidade e a contingência, assim como a distinção de ambas segundo a razão das causas próximas. De fato, aos efeitos [que a vontade divina] quis que fossem necessários, dispôs causas necessárias; aos efeitos que quis que fossem contingentes, ordenou causas atuando contingentemente, isto é, possíveis de falha. E segundo a condição destas causas, os efeitos são ditos necessários ou contingentes, embora todas dependam da vontade divina, como de uma causa primeira, a qual transcende a ordem da necessidade e da contingência.

---

12. Notas de Santo Tomás de Aquino sobre uma última objeção.

Houve, finalmente, quem quisesse subverter a outra raiz da contingência que o Filósofo coloca como sendo [a condição humana] de ser aconselhativo [em seu agir]. De fato, alguns quiseram mostrar que a vontade, ao escolher, é movida de modo necessário pelo apetecível.

[Disseram estes que], sendo o bem objeto da vontade, a vontade não pode afastar-se dele a não ser que apeteça aquilo que lhe pareça ser bom, assim como nem a razão pode afastar-se de algo sem assentir a algo que lhe pareça como verdadeiro. Deste modo, pareceria que a eleição que se segue ao conselho sempre provenha da necessidade e que, sendo assim, todas as coisas das quais nós [homens] somos princípio através do conselho e da eleição procedem [das mesmas] de modo necessário.

[A esta objeção deve-se responder] que é preciso considerar [haver] uma diferença semelhante acerca do bem assim como da verdade.

Há, porém, uma certa verdade que é conhecida por si mesma, como são os primeiros princípios indemonstráveis, aos quais o intelecto assente necessariamente. Há também outras verdades que não são conhecidas por si mesmas, mas através de outras. A condição destas pode ser de dois modos.

Algumas se seguem necessariamente aos princípios, de tal modo que não podem ser falsas, sendo verdadeiros os princípios. Estas são todas as conclusões das demonstrações. A estas verdades o intelecto assente necessariamente depois de ter apreendido a sua ordenação aos princípios, mas não antes [de tê-lo feito].

Há outras, ainda, que não se seguem necessariamente aos princípios, de tal modo que podem ser falsas ainda que os princípios [das quais procedem] sejam verdadeiros. Estas são os opináveis, aos quais o intelecto não assente necessariamente, embora por algum motivo se incline mais para uma parte do que para a outra.

[De um modo semelhante ao que ocorre com a verdade, ocorre também com o bem]. Há, [em primeiro lugar], um certo bem que é o apetecível por causa de si mesmo, como é [o caso da] felicidade, que possui razão de fim último. A este bem a vontade inere necessariamente; todos, de fato, apetecem ser felizes por uma certa necessidade.

Há outros bens que são apetecíveis por causa de [um] fim, os quais podem ser comparados ao fim como as conclusões aos princípios, como fica manifesto pelo que diz o Filósofo no IIº Livro da Física. Se, portanto, existirem alguns bens os quais, se não existissem, não se poderia ser feliz, estes bens também seriam apetecíveis necessariamente e maximamente junto a quem [fosse capaz de] apreender tal ordem. Tais talvez sejam o ser, o viver e o inteligir, e outros semelhantes, se houver. Mas os bens particulares, nos quais consistem os atos humanos, não são tais, nem podem ser apreendidos sob aquela razão tal que sem eles a felicidade não pode existir. São exemplos [destes outros bens] o comer esta ou aquela comida, ou abster-se dela; estes bens têm algo por onde mover o apetite, segundo algum bem que se considera neles. Por isto a vontade não é movida a escolhe-los por uma necessidade.

É por este motivo que o Filósofo, significativamente, apontou a raiz da contingência nas coisas que são feitas pelos [homens] a partir do conselho, o qual se refere às coisas que dizem respeito a um fim e que, todavia, não são determinadas. Nas coisas, de fato, em que os meios são determinados, não há lugar para o conselho, conforme se explica no IIIº da Ética.

13. Conclusão de Santo Tomás de Aquino.

Todas estas coisas, [que não se encontram no próprio texto do De Interpretatione de Aristóteles], foram ditas [por nós] para que [pudéssemos] salvar as raízes da contingência que Aristóteles, [porém], aponta [claramente em seu texto], apesar de que [a abordagem destes temas] exceda a matéria da Lógica [e pertença mais propriamente a outras áreas da Filosofia].

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Comentário final do tradutor.

Termina aqui o Comentário de Santo Tomás de Aquino ao Primeiro Livro do De Interpretatione de Aristóteles.

Esta obra do Filósofo é dividida em dois livros. O Primeiro Livro trata da enunciação considerada de modo simples e o Segundo da enunciação considerada na medida em que se diversifica mediante outros elementos que lhe são acrescentados.

Santo Tomás de Aquino comentou todo o Primeiro Livro e apenas algumas poucas linhas do princípio do Segundo. Provavelmente deixou o Comentário inacabado por se tratar o assunto tratado no Segundo Livro matéria de menos importância e dever dedicar-se a outros trabalhos que lhe pareceram mais urgentes. O Comentário de toda a obra foi, porém, concluído durante a Renascença, de um modo muito próximo ao que o teria feito o próprio Santo Tomás de Aquino, pelo Cardeal Caetano, cujo texto costuma acompanhar as edições modernas do Comentário ao De Interpretatione escrito por Santo Tomás.

Quanto a nós, devido à urgência de completar esta tradução do conjunto dos Comentários a Aristóteles de modo a torná-los acessíveis para os que pretendem introduzir-se na obra de Santo Tomás, deixamos também para outro momento completar a tradução desta segunda parte do Comentário ao De Interpretatione, passando diretamente ao texto do Comentário aos Analíticos Posteriores.

- Anterior
- Índice

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS

1. A divisão da filosofia moral.

[A filosofia moral é dividida em três partes]. A primeira considera as operações de um homem ordenadas ao [seu] fim, e é chamada de monástica. A segunda considera as operações da multidão doméstica, e é chamada de econômica. A terceira considera as operações da multidão civil, e é chamada de política.

O assunto desta obra, denominada ética, é a primeira das partes da filosofia moral.

- Índice
- Posterior

2. Que todos os atos humanos se ordenam a um fim.

Dois são os princípios dos atos humanos, isto é, o intelecto e o apetite, que são os princípios moventes. Isto foi explicado no fim do De Anima. [Ora], todos estes são ordenados a algum bem como a algum fim.

---

3. Que o bem ao qual se ordenam os atos humanos deve ser manifestado pelos efeitos.

Deve-se considerar que o bem se situa entre os primeiros. De fato, segundo os filósofos Platônicos, o bem é o primeiro ente. Segundo a verdade, porém, o ente se converte com o bem. Ora, os primeiros não podem ser manifestados por algo a eles anterior, mas são manifestados pelos posteriores, assim como as causas pelos seus efeitos. Assim, sendo o bem aquilo que move o apetite, o bem será descrito pelo movimento do apetite. É por isso que acertaram os filósofos que afirmaram ser o bem aquilo que todos apetecem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Objeção à colocação que o bem é aquilo a que todos apetecem.

[Alguns apetecem o mal]. Aqueles que apetecem o mal não o fazem exceto debaixo da razão de bem, na medida em que estimam aquele mal como sendo um bem. Desta maneira, a intenção deles se encaminha per se ao bem, mas por acidente ao mal.

Que todos apetecem o bem deve ser entendido não apenas dos que têm conhecimento, que apreendem o bem, mas igualmente das coisas carentes de conhecimento, os quais tendem por apetite natural ao bem, não como que conhecendo o bem, mas porque por algum cognoscente são movidos ao bem, isto é, pela ordenação do intelecto divino. Ora, este tender ao bem é apetecer o bem. Portanto, todas as coisas são ditas apetecerem o bem, na medida em que tendem ao bem. Isto não significa, todavia, que existe um único bem ao qual todos tendem. É por isto que, através destas considerações, não se descreve algum bem, mas o bem tomado em geral. Mas porque, todavia, nada é bom, a não ser na medida em que nele existe alguma semelhança e participação com o sumo bem, este mesmo sumo bem de uma certa forma é apetecido em qualquer bem. E assim pode ser dito que o bem verdadeiro é aquele que é apetecido por todos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Mostra-se a diferença dos fins.

O bem final ao qual tende o apetite de qualquer coisa [difere de coisa para coisa]. Alguns fins são as operações, outros são as próprias obras, isto é, algumas obras que estão além das operações. Como as operações podem ser de dois tipos, [segue-se que o bem final ao qual tende o apetite de qualquer coisa pode cair em um dos três seguintes casos].

[O primeiro: a operação que permanece no operante]. Existem operações como ver, querer e intelegir, que permanecem no operante. Tais operações propriamente podem ser chamadas de ações.

[O segundo: a operação que transita à matéria exterior, tomada apenas para uso]. Assim como no caso anterior, a operação se chamava ação, [actio], existem outras operações que transitam para a matéria exterior que são chamadas de factio. Em algumas destas a matéria exterior é tomada apenas para o uso, assim como um cavalo para a equitação.

[O terceiro: a operação que transita à matéria exterior, modificando-a em alguma forma]. Outras vezes a matéria exterior é tomada para que seja mudada em alguma forma, assim como o artífice faz a casa e a cama. Comentário sobre as três operações.

A primeira e a segunda operação não tem nenhum [objeto] operado que lhe seja o fim, mas ambas são o seu próprio fim. A terceira operação é um certo tipo de geração, cujo fim é a coisa gerada. Por isso, neste terceiro gênero de operação, as próprias obras são fins.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Comparação dos hábitos e atos para com o fim.

[Primeira comparação: atos e hábitos diversos se ordenam a fins diversos]. O que é manifesto pelo fato de que o fim da arte medicinal é a saúde, o fim da arte que faz navios é a navegação, da arte militar a vitória, etc.

[Segunda comparação: a ordem dos hábitos entre si]. Pode acontecer que um hábito operativo esteja situado abaixo de outro, [subordinado a este]. Assim acontece que a arte que faz os freios se subordina à arte da equitação, porque aqueles que devem equitar são que ordenam ao artífice o modo em que devem fazer o freio.

[Terceira comparação: o fato de um fim ser uma obra ou operação não tem relação com a ordenação dos fins]. Os fins da [arte] principal são mais desejáveis do que os fins da arte que se subordinam a este principal. O que é manifesto pelo fato de que os homens procuram os fins das artes inferiores, por causa dos fins das superiores.

[Quarta comparação: o fato de um fim ser uma obra ou operação não tem relação com a ordenação dos fins]. O que se manifesta por dois exemplos: o fim da arte de fazer freios é a obra. A arte de fazer freios, porém, se subordina à equitação, cujo fim é uma operação. Contrariamente a isto, o fim da exercitação da medicina é uma operação, isto é, um exercício. Mas a exercitação da Medicina se subordina à Medicina, cujo fim é algo operado, isto é, a saúde.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Existe um fim ótimo nas coisas humanas.

Um fim não somente é bem, mas é ótimo, quando é de uma tal natureza que todas as demais coisas são desejadas por causa desse fim, e este fim é desejado por causa de si mesmo, e não por causa de alguma outra coisa. Demonstra-se por redução ao impossível que é necessário que exista um fim ótimo nas coisas humanas.

Já foi mostrado precedentemente que existem fins na vida humana que são desejados por causa de outros, [aos quais se subordinam]. Portanto, faz-se necessário, ou que se alcance algum fim que não é desejado por causa de nenhum outro, ou que não se alcance algum fim que não é desejado por causa de nenhum outro. Se um fim assim é alcançado, está demonstrada a proposição de que existe um fim ótimo nas coisas humanas. Se um fim assim não é alcançado, seguir-se-ia que todo fim seria desejado por causa de um outro fim. E assim faz-se necessário prosseguir até o infinito. Mas é impossível que se prossiga nos fins até o infinito, [como será demonstrado abaixo]. [Logo, também se seguirá daí que existe um fim ótimo nas coisas humanas]. Porque é impossível que se prossiga nos fins até o infinito, pois se se prossegue infinitamente nos desejos dos fins, nunca se chegará a que o homem alcance os fins desejados. Mas é em vão que alguém deseja aquilo que não pode conseguir. Portanto, o fim dos desejos seria frustrado e em vão. Ocorre, porém, que este desejo é natural, e seguir-se-ia por causa disso que este desejo seria vazio e inútil. Ora, isto é impossível, porque os desejos naturais nada mais são do que uma inclinação inerente às coisas devido à ordenação do primeiro movente, a qual não pode ser frustrada. Portanto, será impossível que se prossiga nos fins até o infinito.

Assim, é necessário concluir que é necessário existir algum fim último, por causa do qual todas as demais coisas são desejadas, e o mesmo não é desejado por causa de nenhum outro. Faz-se, portanto, necessário que exista um fim ótimo para as coisas humanas.

---

8. Que o conhecimento do fim ótimo das coisas humanas é necessário para o homem.

É necessário para o homem o conhecimento do fim [de sua vida], porque isto confere um grande auxílio a toda a vida humana. Isto é manifesto pela razão seguinte: nada daquilo que se dirige a outras coisas pode ser diretamente alcançado pelo homem, a não ser que ele conheça aquilo para o qual deve se dirigir. Mas importa que toda a vida humana se ordene ao fim ótimo e último fim da vida humana. É necessário, portanto, ter conhecimento deste fim.

A razão [que está por trás] desta necessidade consiste em que sempre a razão das coisas que se relacionam com o fim deve ser tomada do [isto é, proveniente do] próprio fim.

---

9. Que os jovens são ouvintes insuficientes de Ética e Política.

Os jovens não são ouvintes convenientes de Política e de toda a ciência moral que está compreendida dentro da Política. Isto acontece porque ninguém pode bem julgar a não ser das coisas que conhece.

Ora, é necessário a todo ouvinte que bem julgue acerca das coisas que ouve, para que fique com as coisas que forem bem ditas, mas não com aquelas que não forem bem ditas. Portanto, é necessário que o ouvinte conveniente tenha alguma notícia das coisas que deve ouvir. Mas os jovens não têm notícia das coisas que pertencem à ciência moral, as quais são maximamente conhecidas por experiência.

Os jovens são inexperientes das operações da vida humana por causa da brevidade do tempo, e justamente quando as razões da ciência moral procedem das coisas que pertencem aos atos da vida humana, e ainda mais, dizem respeito a eles. De onde se conclui que é manifesto que os jovens não são ouvintes convenientes de Política.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Quais os ouvintes inúteis desta ciência.

A ciência moral ensina os homens a seguirem a razão e a afastar-se das coisas que inclinam às paixões da alma, tais como a concupiscência, a ira e semelhantes. À ira, à concupiscência e a outras tais as pessoas podem se dirigir de duas maneiras. De uma primeira maneira, por escolha, como quando alguém satisfaz sua concupiscência. Estas pessoas são chamadas seguidoras das paixões. De uma segunda maneira, como quando alguém propõe abster-se dos prazeres nocivos, e é todavia vencido pelo ímpeto das paixões. Estas pessoas são chamadas de incontinentes. O seguidor de suas paixões ouvirá esta ciência sem nenhuma eficácia, porque o fim desta ciência não é somente o conhecimento, ao qual talvez pudesse chegar o seguidor das paixões. O fim desta ciência são os atos humanos, assim como o é de todas as ciências práticas. Desta maneira, em nada difere quanto a isto, se o ouvinte desta ciência for jovem de idade, ou jovem de costumes, isto é, seguidor das paixões. A estas pessoas é inútil o conhecimento desta ciência, assim como também aos incontinentes, que não seguem a ciência que tiveram acerca das coisas morais.

---

11. Que na ciência moral não é conveniente a certeza perfeita.

Na ciência moral não é conveniente chegarmos à certeza perfeita. Isto pode ser manifestado por dois fatos.

[Em primeiro], à ciência moral pertence de modo principal tratar das obras virtuosas, aqui denominadas de obras justas. Ora, acerca destas obras não existe sentença certa dos homens, existindo, ao contrário, grande diferença naquilo que os homens julgam a este respeito. De onde, porém, não se deve cair no erro que daqui muitos derivaram, porque por terem visto tantas diferenças de julgamento [acerca dos mesmos atos], que dependem de diferenças de tempo, lugar e pessoas, muitos opinaram que nada é naturalmente justo ou honesto, a justiça ou a honestidade de algum ato se dando apenas em virtude da lei [ou dos costumes de um dado tempo ou lugar].

[Em segundo], pertence também à ciência moral tratar dos bens exteriores dos quais o homem se utiliza para alcançar o seu fim. Acerca destes bens também encontramos nos homens os mesmos erros apontados acerca da justiça ou honestidade dos atos da vontade. De fato, por um mesmo bem exterior alguns homens puderam ser ajudados, enquanto outros através deles somente foram prejudicados. Muitos homens, por exemplo, por causa de suas riquezas, foram assassinados por ladrões, enquanto outros pereceram por causa de sua força corporal, tendo-se expostos temerariamente a certos perigos em virtude da confiança que depositavam em sua força.

Assim fica manifesto que a matéria moral é muito vária e não uniforme, não apresentando completa certeza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. O modo conveniente de se tratar a ciência moral.

Vamos colocar qual é o modo conveniente de se tratar esta ciência. Primeiro, no que diz respeito ao que ensina. Segundo, no que diz respeito ao ouvinte.

No que diz respeito ao que ensina, vamos colocar o modo pelo qual ele deverá manifestar a verdade na ciência moral.

No que diz respeito ao que é ouvinte, vamos colocar quais sejam os ouvintes insuficientes e inúteis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. O modo conveniente do que ensina tratar a ciência moral.

O modo conveniente de manifestar se a verdade numa dada ciência por parte daquele que ensina deve ser coerente com a matéria daquela ciência.

Ora, a matéria da ciência moral é tal que não lhe é conveniente a certeza perfeita. [Isto fará com que aqueles que ensinam a ciência moral devam proceder da seguinte forma]: já que, segundo a arte da ciência demonstrativa, os princípios devem ser semelhantes às conclusões, e na ciência moral as conclusões são tão variáveis, não poderemos proceder como fazemos nas ciências [puramente] especulativas, nas quais partimos dos singulares e compostos e, por modo resolutório, chegamos aos princípios universais e simples.

[Aqui deveremos fazer o oposto, isto é], partindo dos princípios universais e simples, aplicá-los aos singulares e compostos]. Como a ciência moral tratará dos atos da vontade, e a vontade é motiva não só ao bem, mas ao que parece bem, a verdade na ciência moral deverá ser mostrada figurativamente, isto é, verossimilmente. Como os atos voluntários, de que trata a ciência moral, não são produzidos pela vontade por necessidade, na ciência moral deveremos partir de princípios que sejam conformes a estas conclusões.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. A organização dos dez livros da Ética.

[A divisão do presente tratado de Ética é a seguinte].

A Ética a Nicômaco está dividida em 10 livros.

No livro primeiro tratamos da felicidade.

No livro II e até ao livro IX tratamos das virtudes.

No livro X completamos o tratado da felicidade iniciado no primeiro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS E DO POVO SOBRE A FELICIDADE

1. Expõe a intenções da discussão.

Retomando algo que já tinha sido dito, como todo conhecimento e escolha deseja algum bem, isto é, se ordena a algum bem desejado como a um fim, devemos declarar qual é este bem, que é sumo entre todos os bens aos quais a operação humana pode alcançar. Antes disso, porém, vamos expor e discutir as opiniões dos outros acerca deste assunto.

---

2. As opiniões existentes acerca do último fim dos homens.

Tanto os populares quanto os sábios concordaram entre si ao afirmarem que o sumo bem dos homens é a felicidade. [Ao passarmos, porém, a declarar o que seja esta felicidade, estas opiniões começam a diferir entre si].

A primeira diferença está em que a multidão do povo não sente o mesmo que os sábios acerca da felicidade. Os populares estimam a felicidade ser alguma das coisas que lhes são manifestas e abertas, as quais não necessitam de explicações elucidativas, como o prazer, a riqueza, a honra e outras tais. Quanto à opinião dos sábios a este respeito, será colocada mais abaixo.

A segunda diferença está em que os populares entre si também não sentem o mesmo acerca da felicidade. De fato, homens diferentes estimaram ser a felicidade este ou aquele bem sensível, como os avarentos a riqueza, os intemperantes o prazer, os ambiciosos a honra.

A terceira diferença está em que , no povo, os doentes, que carecem de saúde, estimam ser a saúde o sumo bem, e pela mesma razão, os mendigos julgam as riquezas ser o sumo bem, assim como aqueles que reconhecem sua ignorância julgam ser felizes os que podem dizer algo de grande, que exceda as suas inteligências. [Isto acontece devido ao fato da] indigência de algum bem aumentar o desejo [deste bem nas pessoas].

Já, porém, os sábios platônicos, para além destes bens sensíveis, julgaram existir um bem que é bem por si mesmo, [e não por causa da indigência em alguma pessoa deste certo bem], ou seja, que fosse a própria essência da bondade separada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A verdade existente na opinião daqueles que colocaram a felicidade em algum bem desta vida.

Aqueles que estimaram o bem final [do homem], que é dito felicidade, ser alguma das coisas que pertencem a esta vida, isto é, à vida humana, não falaram irracionalmente. [A felicidade] é, de fato, o fim de todas as operações da vida. Ora, [as coisas que existem] para um [determinado] fim, se proporcionam a este fim. De onde que é provável que a felicidade seja do número dos bens pertencentes a esta vida.

---

4. Os três tipos de vida. Colocação do problema.

Vamos distinguir a vida em voluptuosa, civil e contemplativa.

Qualquer pessoa reputa ser a sua vida aquilo a que maximamente se aficciona, assim como o filósofo o filosofar e o caçador o caçar. E porque o homem maximamente se aficciona ao último fim, será necessário que a vida se diversifique segundo a diversidade do último fim. Portanto, é dita vida voluptuosa aquela cujo fim consiste no prazer sensível. É dita vida civil aquela cujo fim consiste no bem da razão prática, como por exemplo, os exercícios das obras virtuosas. A vida é dita contemplativa quando seu fim consiste no bem da razão especulativa, [isto é], na contemplação da verdade.

---

5. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade nas coisas que pertencem à vida voluptuosa.

[O povo, e também alguns sábios, colocaram a felicidade consistir na vida voluptuosa]. Dentre os bens desta vida, alguns escolhem o prazer e colocam nele a felicidade. E não são apenas os homens do povo, que ordinariamente declinam todos ao prazer [que assim se colocaram], mas também outros que são [seríssimos], por causa de sua autoridade na ciência e na doutrina, e na sua honestidade de vida. Tais foram, por exemplo, os epicúreos, que cultivavam diligentemente as virtudes, e estimavam o prazer ser o sumo bem. Que a felicidade não pode consistir na vida voluptuosa.

A vida voluptuosa, que coloca o seu fim na deleitação do sentido, necessariamente terá que por seu fim nas deleitações máximas, as quais se seguem às operações naturais pelas quais a natureza se conserva segundo o indivíduo pela comida e bebida, e segundo a espécie pelo sexo. Ora, estes prazeres são comuns aos homens e aos animais. De onde que, a multidão dos homens que colocam seu fim em tais prazeres, são inteiramente bestiais. Se, portanto, a felicidade é bem próprio do homem, impossível será que a felicidade nisto consista.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade na honra que pertence à vida civil.

Dentre aqueles que se dedicaram à vida ativa, alguns colocaram a felicidade consistir na honra. E isto porque ordinariamente todo o fim da vida civil parece ser a honra, que é atribuída aos que bem operam na vida civil como prêmio. Por isso, para [alguns] dos que cultivam a vida civil a felicidade parece consistir na honra. A felicidade não pode consistir na honra que provém da vida civil.

A felicidade é um certo bem que é próprio daquele que é feliz, como algo maximamente pertencente a ele, e que dificilmente dele é tirada. Ora, isto não convém à honra, porque a honra parece mais consistir em um certo ato do honorante e em poder do honorante, do que do que é honrado. Por isso, a honra é algo mais extrínseco e superficial do que o bem que aqui buscamos, que é a felicidade. [Logo, a felicidade não pode consistir na honra].

---

7. A verdade sobre aqueles que colocaram a felicidade na virtude que pertence à vida civil.

Houve outros que mais julgaram ser o fim da vida civil a virtude do que a honra, e nela colocaram a felicidade. A felicidade, [porém], não pode consistir na virtude que provém da vida civil.

A felicidade é um bem perfeitíssimo. Já a virtude não é um bem tal. De fato, a virtude às vezes é encontrada sem a operação que é perfeição, como é patente naqueles que dormem e todavia têm o hábito da virtude, e naqueles que têm o hábito da virtude e em toda a sua vida não lhes é possível operar suas faculdades segundo aquela virtude, como é maximamente patente na magnanimidade e na magnificência_. Poderá, de fato, algum pobre possuir este hábito, e todavia nunca poderá ser magnânimo. Portanto, a virtude não é o mesmo que a felicidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Sobre aqueles que colocaram a felicidade na vida contemplativa.

Aqui Aristóteles menciona esta terceira vida, que é a contemplativa, dizendo que tratará dela mais tarde, o que será feito no livro X.

---

9. Sobre aqueles que colocaram a felicidade no dinheiro.

[A opinião menos racional de todas é aquela que coloca a felicidade no dinheiro]. [As opiniões precedentes, embora errôneas, algo tinham de racional, como já explicado]. Mas as opiniões daqueles que colocaram a felicidade em algo que apresenta a razão de bem atual, como o dinheiro, é muito menos racional [do que todas as precedentes]. Esta, de fato, repugna a própria razão de fim último, porque nós procuramos a felicidade como algum bem, e não por causa de outra coisa. Mas o dinheiro é procurado por causa de outra coisa, já que apresenta razão de bem útil, como já foi dito. Portanto, a felicidade não pode consistir no dinheiro.

Além disso, o dinheiro se adquire pela violência e se perde pela violência. Mas isto não convém à felicidade, que é o fim das operações voluntárias [no homem], por onde [fica evidente] que a felicidade não pode consistir no dinheiro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Sobre aqueles que colocaram a felicidade em algum bem separado.

Aristóteles pretende demonstrar que não existe um bem separado do modo como foi colocado pelos Platônicos, e depois disso, pretende demonstrar que mesmo que existisse, a felicidade humana não consistiria nesse [bem separado, entendido como] uma certa idéia comum de bem. De fato, deve- se considerar em primeiro lugar que Aristóteles não pretendeu reprovar a opinião de Platão, quanto ao fato que este colocava um bem separado, do qual dependem todos os bens. E isto porque o próprio Aristóteles no décimo segundo livro da Metafísica mostrou que existe um certo bem separado de todo o universo, ao qual todo o universo se ordena, como o exército ao bem do comandante. O que Aristóteles reprova é a opinião de Platão quanto ao fato dele colocar ser este bem separado uma certa idéia comum a todos os bens. [E isto Aristóteles demonstra que não pode existir, demonstração que, contudo, é omitida nesta compilação].

Porém, ainda que existisse um tal bem separado, a felicidade humana não poderia consistir nele, e o motivo disto é porque se existisse um bem univocamente predicado de todos os bens que existisse por si mesmo separado, não seria tal que pudesse ser operado ou possuído pelo homem. Mas a felicidade que aqui procuramos é algo assim. Buscamos, de fato, a felicidade que é fim dos atos humanos. Ora, o fim do homem ou é sua própria operação, ou alguma coisa exterior; [se for alguma coisa exterior], será fim do homem ou porque é o fim de alguma operação do homem, como a casa é o fim da operação de edificação, ou porque é possuído assim como as coisas que [são por ele] usadas. É manifesto, porém, que o bem separado como foi colocado pelos Platônicos não pode ser uma operação do homem, nem pode ser algo feito pelo homem, e nem pode ser possuído pelo homem como possuímos as coisas que usamos nesta vida. De onde se conclui que este bem comum separado colocado pelos Platônicos não pode ser o bem do homem que aqui buscamos.

III. SOBRE A FELICIDADE

1. O que é a felicidade.

Em qualquer operação ou arte existe um bem pretendido. O bem pretendido em qualquer arte é aquele por causa do qual todas as demais coisas [naquela arte] são feitas. Por exemplo, na Medicina todas as coisas são feitas por causa da saúde. Na ciência militar todas as coisas são feitas por causa da vitória. E assim, [de modo geral], em diversas operações e artes o bem pretendido é este ou aquele. Este bem pretendido em qualquer operação ou escolha é dito fim. E isto porque o fim nada mais é do que aquilo por cuja causa as outras coisas são feitas. Se, portanto, existir de modo imediato algum fim, ao qual se ordenam todas as coisas que são operadas por todas as artes e operações humanas, tal fim será o bem operado de modo simples, isto é, o pretendido por todas as obras humanas. Se, porém, existirem diversos bens aos quais se ordenam os diversos fins das diversas artes, será necessário que a inquisição de nossa razão transcenda esta pluraridade, até alcançarmos algum único [bem].

É necessário que exista um fim [uno] do homem enquanto homem, por causa da unidade da natureza humana, assim como existe um fim [uno] do médico enquanto médico por causa da unidade da arte medicinal. E este fim último do homem é dito bem do homem, que é a felicidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. As duas coisas que se requerem do fim último.

Do fim último se requerem duas coisas. A primeira, que seja perfeito. A segunda, que seja per se suficiente.

O fim último é, de fato, o término do movimento natural do desejo. Ora, para que algo seja o último término de um movimento natural, duas coisas se requerem. Primeiro, que seja algo que possua forma, e não em via de possuir forma. Ora, o que tem forma é perfeito, e aquilo que está disposto para a forma é algo imperfeito. Portanto, em primeiro lugar, o bem que seja o último fim terá que ser perfeito.

Em segundo lugar, requer-se que aquilo que é o término de um movimento natural seja algo íntegro, porque a natureza não falta no necessário. Assim, o fim último, que é o término do desejo, será necessariamente suficiente per se, [por ser] um bem íntegro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Explica-se a primeira condição do fim último, que é ser perfeito.

Acerca da perfeição do bem final deve-se considerar que, assim como o agente move ao fim, assim também o fim move o desejo do agente. De onde que se torna necessário que os diversos graus do fim se proporcionem aos diversos graus do agente. [Examinando, assim, os graus que podem ser encontrados nos agentes, colocaremos em evidência os graus que se encontram nos fins].

O primeiro grau de um agente é imperfeitíssimo, é o agente que não age pela própria forma, somente na medida em que é movido por outro, como um martelo que golpeia uma espada. O efeito deste agente, segundo a forma alcançada, não se assmelha a este agente, mas àquele pelo qual é movido. O segundo grau de um agente é o de um agente perfeito, que age segundo sua forma de tal maneira que o efeito a ele se assemelha, como quando o fogo esquenta, mas que todavia necessita de um agente anterior principal para que seja movido. Por causa disso, este agente apresenta algo de imperfeição, por participar como instrumento. O terceiro grau de um agente é o agente perfeitíssimo, que age segundo a forma própria e que não é movido por outro.

Semelhantemente, existem três graus nos fins.

O primeiro grau de um fim é o fim imperfeitíssimo, que não é apetecido por causa de alguma bondade formal existente no mesmo, mas somente na medida em que é útil a algo, como o dinheiro.

O segundo grau de um fim é o dos fins perfeitos, que são apetecíveis por causa de algo que tem em si, sendo todavia, apetecidos por causa de outro, como a honra e os prazeres, os quais são por nós escolhidos por causa de si mesmos, visto que os escolheríamos mesmo que deles nada mais conseguíssemos, e não obstante isso, os escolhemos por causa da felicidade, porque através da honra e dos prazeres pensamos que futuramente seremos felizes.

O terceiro grau dos fins é o fim perfeitíssimo, que é apetecido por causa de si mesmo, e nunca é apetecido por causa de outro.

Fica assim manifesto que assim como aquilo que é apetecível segundo si é mais perfeito do que aquilo que é apetecível por causa de outro, assim também aquilo que nunca é apetecido por causa de outra coisa, é mais perfeito do que as coisas que, posto que sejam apetecidos per se, todavia também são apetecidas por causa de outra. Assim, as coisas que nunca são apetecidas por causa de outra, são ditas perfeitas de modo simples. Ora, a felicidade é uma coisa assim. Nós nunca a escolhemos por causa de outro, mas sempre por causa de si mesma. Já a honra, o prazer, a inteligência e a virtude são escolhidas por causa de si mesmo, já que as escolheríamos mesmo que se delas nada mais nos proviesse. Todavia, escolhemos estas coisas [também] por causa da felicidade, na medida em que através delas acreditamos que seremos felizes. Porém a felicidade não é escolhida por causa disso ou aquilo. De onde se conclui que a felicidade é perfeitíssima entre os bens, e por conseqüência, fim último e ótimo.

---

4. Explica-se a segunda condição do fim último, que é a suficiência per se.

A perfeição e a suficiência per se se seguem mutuamente. E isto porque o bem perfeito é suficiente per se. Se, de fato, quanto a algo não fosse suficiente, já não aquietaria perfeitamente o desejo, e assim não seria bem perfeito.

O bem perfeito deve ser suficiente não a um só homem vivendo uma vida solitária, mas aos seus parentes, aos filhos, à esposa, aos amigos e [à comunidade], porque o homem é naturalmente um animal comunitário [animal civile]. E por isso [o bem perfeito] não seria suficiente ao seu desejo se somente para si providenciasse, mas somente se pudesse aos outros [também] providenciar. Porém "estes outros" devem ser entendidos até um certo término. De fato, se por estes outros se quisesse entender não somente os consanguíneos e aos amigos próprios, mas também os amigos dos amigos, proceder- se-ia nisso até o infinito, e assim ninguém a suficiência poderia bastar, e ninguém poderia ser feliz, se a felicidade tivesse por requisito a infinita suficiência. Além disso, deve-se saber que Aristóteles fala neste livro da felicidade que pode ser alcançada nesta vida, porque a felicidade da outra vida excede a investigação da razão. Assim, o bem perfeito deverá ser suficiente não somente a um só homem, mas para si e todos aqueles que estão debaixo dos seus cuidados.

Um bem é dito per se suficiente se, sendo possuído sozinho, torna a vida desejável, nada mais lhe sendo necessário. Ora, isto pode se dar de duas maneiras:

A. De uma primeira maneira, de modo que o bem perfeito que é dito suficiente per se não possa receber um aumento de bondade por adição de algum outro bem.

Esta é a condição daquilo que é bem total, ou seja, Deus. De fato, qualquer bem [acrescentado] a Deus não lhe faz nenhum aumento de bondade, porque este bem [acrescentado] não é bem a não ser enquanto participa da bondade divina.

B. De uma segunda maneira, de modo que [o bem perfeito] é dito suficiente na medida em que contém tudo aquilo que falta ao homem por necessidade.

Este é o modo de suficiência que pertence à felicidade de que estamos tratando, porque dizemos ela ser [um bem perfeito] suficiente per se por conter em si tudo aquilo que é per se necessário, não todavia tudo aquilo que pode advir ao homem. De onde se segue que ela pode tornar-se melhor por adição de alguma coisa. E assim o desejo do homem não permanece inquieto, porque o desejo regulado pela razão, como deve ser [o desejo do homem] feliz, não apresenta inquietude pelas coisas que não são necessárias, ainda que sejam possíveis de se alcançarem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Comentário intermediário.

Todos crêem a felicidade ser algo ótimo à qual pertence o ser fim último e bem, perfeito suficiente per se. Mas é preciso ainda dizer algo mais manifesto sobre a felicidade, para que saibamos o que ela seja em especial.

---

6. A felicidade é uma operação do homem.

[O bem de cada coisa consiste em sua operação própria]. Para qualquer coisa que tenha uma operação própria, esta operação própria é o seu bem, e o que é bem, para ela consiste em sua operação. Por exemplo, o bem do tocador de flauta consiste em sua operação, e de maneira semelhante o bem daquele que faz estátuas, e de qualquer artífice.

O motivo pelo qual isto pode ser dito está em que o bem final de qualquer coisa é sua perfeição última. Ora, [esta perfeição última] é a forma, que é a perfeição primeira, [e não a operação, que é na verdade somente] uma perfeição segunda. Porém, o bem final de qualquer coisa exige sua operação, porque se, [por exemplo], o bem final do homem for alguma coisa exterior, esta coisa somente será alcançada mediante uma operação. [Neste sentido, portanto, pode-se dizer que o bem final de algo consiste em sua operação própria].

Se, portanto, existir uma operação própria do homem, será necessário que nesta operação própria consista o seu bem final, que é a felicidade. E assim [fica claro como] a felicidade é a operação própria do homem.

Se, porém, for dito que a felicidade consiste em alguma outra coisa, esta [outra coisa] será algo pelo qual o homem é tornado idôneo a tal operação, ou será algo a que o homem atinge pela sua operação, assim como Deus é dito ser a felicidade do homem.

---

7. Existe alguma operação própria do homem.

A forma de qualquer coisa que existe através de alguma forma, tanto natural como artifical, é princípio de alguma operação. De onde se segue que, assim como qualquer coisa tem seu ser próprio pela sua forma, também [pela sua forma] terá operação própria. [E, de fato, assim é]. Acontece ao homem que seja gramático, músico ou alguma outra coisa. [Estas coisas são acidentes do homem]. [E] a cada uma destas coisas se segue uma operação própria, porque se assim não fosse, estas coisas estariam no homem em vão e ociosamente. Ora, como o homem é algo existente segundo a natureza, é impossível que a isto não se siga uma operação própria, porque seria muito mais inconveniente que aquilo que está no homem pela natureza, que é ordenada pela razão divina, [esteja nele e lhe advenha] em vão e ociosamente, do que aquilo que é ordenado pela razão humana. Portanto, deve existir uma operação própria do homem, assim como existe uma operação própria das coisas que são acidentes do homem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Qual é a operação própria do homem.

Está manifesto, então, que a operação própria de cada coisa é aquilo que lhe compete segundo a sua forma. Ora, a forma do homem é a alma, cujo ato [correspondente] é dito viver. Viver, porém, é dito ser o ato [correspondente] à forma do homem que é a alma, não na medida em que viver é ser vivente, mas na medida em que alguma obra da vida é dita viver, como por exemplo, inteligir ou sentir. De onde fica claro que a felicidade do homem consiste em alguma obra da vida.

De fato, não pode ser dito que a felicidade diz respeito ao homem segundo qualquer viver, porque viver [no homem] é comum com as plantas, porque a felicidade é buscada como um certo bem próprio do homem. Pela mesma razão, a felicidade não pode consistir na espécie de vida chamada nutritiva e aumentativa, porque esta também é comum às plantas. Depois da vida nutritiva e aumentativa se segue a vida sensitiva, a qual também não é própria do homem, mas convém a qualquer animal. Portanto, a felicidade também não pode consistir na vida sensitiva. Daqui pode-se concluir que a felicidade humana não consiste em nenhum conhecimento ou deleitação sensível.

Após a vida nutritiva e sensitiva nada resta a não ser a vida que é operativa segundo razão, a qual é própria do homem. De fato, o homem é dito animal racional.

Mas racional pode ser entendido de duas maneiras. De uma primeira maneira, podemos entender racional participativamente, na medida em que [algo] é persuadido e regulado pela razão. De uma segunda maneira, podemos entender racional essencialmente, como aquilo que por si mesmo é raciocinar e inteligir. Este segundo modo é dito a parte principal do racional, porque aquilo que é per se é mais principal do que aquilo que é por outro. Portanto, porque a felicidade é o bem principalíssimo do homem, conclui-se que ela mais consiste naquilo que é racional essencialmente do que naquilo que é racional por participação. De onde se conclui finalmente que a felicidade mais principalmente consiste na vida contemplativa do que na ativa, e no ato da razão ou do intelecto, do que no ato do apetite regulado pela razão.

---

9. Que a felicidade é operação própria do homem segundo a virtude.

Conforme já foi visto, a obra própria do homem é a operação da alma que é [ou a própria razão], ou o apetetite regulado pela razão. Se, portanto, a obra própria do homem consiste numa certa vida, [pela qual] o homem opera segundo a razão, segue-se que a obra do homem bom seja bem operar segundo a razão, e a obra própria do ótimo homem, que é o homem feliz, seja fazer isto de modo ótimo. Porém isto pertence à razão da virtude, porque quem quer que tenha a virtude segundo ela bem opera. Se, portanto, a operação do homem ótimo, isto é, do homem feliz, é bem e otimamente operar segundo a razão, seguir-se-á que o bem dos homens será a operação segundo a virtude.

Assim, se houver somente uma virtude do homem, a operação que é segundo aquela virtude, será a felicidade. Se existirem muitas virtudes do homem, a felicidade será a operação que é segundo a virtude ótima dentre elas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Que à felicidade se requer a continuidade e a perpetuidade o quanto possível

Requer-se também à felicidade a continuidade e a perpetuidade o quanto possível. O motivo disto é que o apetite do ser intelectual deseja [a continuidade e a perpetuidade do bem] por natureza, porque ele apreende o ser não somente segundo o agora, como o faz pelo sentido, mas também de modo simples, através do intelecto. Assim como o animal, apreendendo o ser pelo sentido segundo o agora, apetece o ser [segundo o] agora, assim também o homem, apreendendo o ser pelo intelecto de modo simples, apetece o ser de modo simples, e sempre, e não somente segundo o agora. Por isso a continuidade e a perpetuidade pertencem à razão da perfeita felicidade, a qual, todavia, não se encontra na presente vida. Entretanto, por causa disso, a felicidade, tanto quanto é possível na presente vida, deve se dar numa vida perfeita, isto é, por toda a vida do homem. Assim como uma andorinha não faz verão, assim também uma só operação feita não torna o homem feliz, mas isso se dá quando o homem por toda a [sua] vida continua a operação boa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A definição de felicidade.

Reunindo o que foi precedentemente dito, podemos colocar então que

A felicidade é a operação própria do homem segundo a virtude numa vida perfeita.

---

12. O que até aqui foi feito e o que resta por fazer.

O que até aqui fizemos foi circunscrever o bem final do homem, que é a felicidade. Chamamos de circunscrição a notificação de algo por outras [que são gerais], as quais ambientam a própria coisa, sem todavia declarar em especial a natureza desta coisa.

Fizemos isso porque fazia-se necessário que algo tivesse ficado dito figurativamente sobre o bem final do homem. Em seguida, outras coisas serão manifestadas, após o que podemos retomar aquilo que tinha sido anteriormente determinado figurativamente, quando então descreveremos [a felicidade] de modo pleno. Isto será feito no décimo livro.

O motivo para se proceder assim está em que parece pertencer à natureza de qualquer homem [que ele] conduza as coisas que bem contêm a descrição de alguma coisa do imperfeito ao perfeito por partes. De fato, pertence ao homem utilizar-se da razão para o conhecimento da verdade. Ora, não é próprio da razão apreender de modo imediato a verdade. Por isso, é próprio do homem progredir paulatinamente no conhecimento da verdade.

Já as substâncias separadas, que são ditas substâncias intelectuais, de modo imediato e sem investigação têm conhecimento da verdade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Que é útil investigar as coisas que foram ditas acerca da felicidade.

É necessário bem determinar maximamente o princípio, que no caso das ciências operativas é o fim último. Para que se tenha uma consideração mais diligente deste, deveremos investigá-lo não somente pelas conclusões e princípios, mas também pelas coisas que dele são ditas.

A razão para se fazer isto é que tudo o que foi dito acerca da felicidade converge à verdade. Isto acontece porque, como será dito no livro VI, a verdade é o bem do intelecto. Ora, o bem, conforme está escrito no livro II, somente acontece de uma maneira, que é pela convergência de tudo o que pertence à perfeição da coisa. E inversamente, o mal acontece de múltiplas maneiras, que é pela privação de alguma condição devida. Assim, conforme está escrito no livro IV, não é possível encontrar um mal no qual o bem esteja totalmente corrompido, de maneira que todas as coisas convergem ao bem, não somente as boas, mas também as más, segundo algo que retenham de bom. De modo semelhante, todas as [coisas] falsas convergem à verdade, enquanto retém algo de semelhante da verdade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Como todos os filósofos afirmaram que os bens da alma são principalíssimos.

[Os filósofos afirmaram, de modo comum] que os bens humanos se dividem em exteriores e interiores. Os bens exteriores são as riquezas, as honras, os amigos e outros tais. Os bens interiores se dividem em dois gêneros. Alguns pertencem ao corpo, como a força corporal, a beleza e a saúde. Já outros pertencem à alma, como a ciência, a virtude, e outros tais. Entre estes [três gêneros de bens] aqueles que pertencem à alma são principalíssimos. Isto porque as coisas exteriores são por causa do corpo, e o corpo é por causa da alma, assim como a matéria é por causa da forma, e o instrumento por causa do agente. Esta sentença foi comum a todos os filósofos, isto é, que os bens da alma são principalíssimos.

[Comentando estas afirmações, diz Aristóteles que] a opinião geral dos filósofos, segundo a qual os bens principalíssimos são os da alma, torna manifestao que é conveniente colocar a felicidade na operação da alma racional, como acima fizemos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. As diversas opiniões acerca da felicidade.

Segundo uma primeira opinião, a felicidade é virtude. Dentre os que assim pensaram, alguns afirmaram que universalmente qualquer virtude é felicidade. Outros colocaram que a felicidade é especialmente a virtude moral, que é a perfeição do apetite retificado pela razão. Outros ainda colocaram que a felicidade é a prudência, que é a perfeição da razão prática. Outros mais ainda que a felicidade é a sabedoria, que é a suma perfeição da razão especulativa.

Uma segunda opinião afirma que todas ou algumas destas virtudes é a felicidade, mas é necessário que se lhe acrescente o prazer.

[Finalmente, uma] terceira opinião afirma que é necessário acrescentar às opiniões anteriores a abundância dos bens exteriores, como as riquezas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Comentário à opinião que afirmava a virtude ser felicidade.

Aqueles que afirmaram a felicidade ser virtude em tudo ou em algo concordaram com a razão da felicidade acima colocada, a saber, que a felicidade é uma operação segundo a virtude. É evidente que operação segundo a virtude é algo da virtude.

[Mas, segundo S. Tomás, a definição de Aristóteles é melhor]. É muito diferente que, nas coisas exteriores, se coloque o ótimo na possessão de alguma coisa ou no seu uso, porque o uso é manifestamente melhor que a possessão. Assim sucede acerca do hábito da virtude e a operação, que é o uso [deste hábito]. De fato, o hábito pode existir naquele que não faz nenhum bem, como no ocioso ou no que dorme, enquanto que isto na operação não é possível. A operação somente existe naquele que está operando, e a operação segundo a virtude somente existe naquele que está bem operando. De onde que se conclui que a operação segundo a virtude é mais perfeita do que a própria virtude.

---

17. Comentário à opinião que afirmava a felicidade ser virtude com deleitação.

A vida das pessoas que operam segundo a virtude é deleitável per se. Desta maneira, à felicidade, que Aristóteles tinha colocado na operação da virtude, não falta a deleitação. Porém, os que afirmavam a felicidade ser virtude com prazer pareciam insinuar que a virtude necessita como complemento para ser felicidade o prazer extrínseco. Isto é falso, porque a vida daqueles que operam segundo a virtude não carece de prazer como algo extrínseco acrescentado, mas tem o prazer em si mesmo. [Vamos examinar, em seguida, isto em mais detalhe].

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Que na operação da virtude existe deleitação por si mesmo.

[A deleitação propriamente pertence às operações da alma]. A deleitação é própria dos animais, [o que fica manifesto pelo fato] que, embora atribuamos algum apetite natural às coisas inanimadas, todavia não atribuímos a deleitação senão àqueles que têm cognição. De onde Aristóteles dá a entender que a deleitação propriamente pertence às operações da alma, nas quais Aristóteles tinha colocado estar a felicidade.

[Mas a virtude é deleitável ao homem virtuoso]. A operação da virtude é conveniente ao homem virtuoso segundo [um] hábito próprio. De onde que é manifesto que qualquer homem virtuoso ama a operação da virtude própria como algo a si conveniente. Ora, a qualquer pessoa é deleitável aquilo de que ela diz ser amigo. Por exemplo, o amante que deseja alguma coisa estando ela ausente, nela se deleita se estiver presente. De onde que para o virtuoso as operações segundo a virtude lhe são deleitáveis.

A mesma coisa poderia ser manifestada por indução. Ninguém, de fato, diz ser alguém justo se este não se alegra com as operações justas. A mesma coisa com a liberalidade, e com todas as demais virtudes. De onde que, de maneira geral, ninguém é [dito] virtuoso se não se alegra com as boas obras.

Concluímos, portanto, que a deleitação é de necessidade da virtude, e pertence à razão da mesma. De onde que as operações segundo a virtude são deleitáveis por si mesmas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. A deleitação proveniente da operação da virtude é melhor do que as outras.

[As operações segundo a virtude são deleitáveis per se, ao contrário dos prazeres vulgares]. [Nós podemos observar que] as coisas que são deleitáveis à multidão dos homens vulgares são muito variáveis e até mesmo são freqüentemente] contrárias entre si. Isto acontece porque estes prazeres não são segundo a natureza do homem, [que é] segundo a razão, e é inteiramente comum a todos, mas são, [ao contrário], segundo a corrupção do apetite falto de razão. São deleitáveis segundo a natureza as coisas que convêm ao homem segundo a razão, que é a perfeição de sua natureza. Tais são as operações segundo a virtude, as quais, pelo fato de serem segundo a reta razão, são naturalmente deleitáveis ao homem. Por isso dizemos que as operações segundo a virtude são deleitáveis quanto aos homens e quanto a si mesmas. Mas as operações viciosas são deleitáveis apenas quanto aos homens aos quais são conformes segundo os hábitos corruptos que eles tenham.

Concluímos daqui que, como aquilo que é per se e naturalmente tal é melhor, a deleitação segundo a operação da virtude será mais deleitável do que as outras.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. Comentário à opinião que colocava que à felicidade se requerem bens exteriores.

Esta opinião é verdadeira, na medida em que a felicidade necessita dos bens exteriores. Isso fica manifesto ao considerarmos que a felicidade necessita de alguns bens exteriores como instrumentos que necessitamos para exercermos as obras das virtudes, nas quais a felicidade consiste. Portanto, a felicidade necessita de prosperidade exterior.

[Pode-se concluir que] a felicidade consiste na operação da virtude, mas necessita, todavia, de alguma maneira, dos bens exteriores.

IV. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DAS VIRTUDES

1. Que a consideração da virtude pertence à ciência moral.

Já foi explicado que a felicidade é uma certa operação segundo a virtude perfeita. Sendo assim, pelo conhecimento da virtude poderemos melhor considerar acerca da felicidade. De fato, após considerarmos as virtudes, no livro X iremos completar o tratado da felicidade. E como esta ciência investiga de modo principal o bem humano que é a felicidade, é conveniente que a ela pertença a investigação da virtude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. É necessário que a ciência moral considere algo acerca das partes da alma.

Quando nós pretendemos investigar acerca da virtude, entendemos por esta a virtude humana. A virtude que é propriamente humana não é aquela que é do corpo, que é comum [ao homem] e às outras coisas, mas aquela que é da alma, que é própria do homem. Portanto, aquele que cultiva a ciência moral deve considerar sobre a alma, cuja virtude investiga, assim como o médico considera acerca do corpo cuja saúde investiga. De fato, nós observamos que muitos médicos excelentes tratam acerca do conhecimento do corpo, e não somente acerca das operações medicinais. De onde que, em Política [e Ciência Moral] devemos ter alguma consideração acerca da alma.

Na ciência moral devemos tratar da alma por causa das virtudes e dos atos humanos. Portanto, devemos considerar da alma tanto quanto for suficiente àquilo que principalmente investigamos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A divisão da alma em três partes.

[Vamos a seguir dividir a alma em 3 partes].

[A primeira é inteiramente irracional]. [A segunda é irracional per se, todavia, participativamente é racional]. [A terceira é inteiramente racional].

---

4. A primeira das partes da alma, a qual é completamente irracional.

A primeira das partes da alma humana é aquela que se assemelha às almas das plantas. Esta parte é aquela que é causa da alimentação e do crescimento. Esta parte existe em tudo aquilo que se nutre, não somente nos já nascidos, mas também naqueles que ainda não nasceram, como nos embriões, que manifestamente se nutrem e crescem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

◀ ▲ ▶

5. Que esta primeira parte da alma não é humana.

Dizemos ser humano aquilo que é próprio do homem. Ora, esta primeira parte da alma, totalmente irracional, é maximamente comum [a tudo o que vive]. Logo, ela não é humana.

Que seja verdade que a parte totalmente irracional da alma não é humana, pode ser visto através do que se segue. Aquilo que é próprio do homem [é aquilo] segundo o que o homem é dito bom ou mau. Ora, este quase não opera durante o sono, de tal maneira que existe até um provérbio que diz que os felizes não diferem dos miseráveis segundo o sono, que é meia vida. Isto porque no sono se prende o julgamento da razão e os sentidos exteriores não operam. Operam somente a força nutritiva e a fantasia. O homem bom difere do mau no sono não por causa de uma diferença que se faz dormindo, mas por causa de uma diferença que se fez enquanto estavam de vigília, na medida em que os movimentos dos vigilantes paulatinamente se transferem aos dormentes, enquanto o que o homem vê, ouve ou cogita em vigília sucede à fantasia do que dorme. Assim, os fantamas dos que dormem são melhores naqueles que durante a vigília se ocupam de coisas honestas do que os que na vigília se ocupam de coisas vãs e desonestas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A segunda parte da alma, que é irracional per se, e racional por participação.

O irracional, no homem, pode ser encontrado de dois modos. De um primeiro modo, como a [força] nutritiva, que de nenhum modo se comunica com a razão. De fato, de nenhum modo ela obedece às ordens da razão. De um segundo modo, o irracional é encontrado no homem como na força concupiscível, e em toda força apetitiva, como no irascível e na vontade, as quais participam de algum modo da razão.

[Que existe uma parte da alma que é irracional, embora participe de um certo modo da razão, pode ser visto pelo fato de que costumamos] louvar a parte da alma que corretamente delibera e induz ao ótimo, a qual escolhe abster-se dos prazeres ilícitos. Mas vemos que nela existe de modo natural algo além da razão, que contraria a razão e a impede na execução de sua escolha. Este algo, no continente, é vencido pela razão, e no incontinente, [ao contrário], a razão é vencida [por ele]. E que esta parte participa de alguma forma da razão é manifesto pelo caso do homem continente, cujo apetite sensitivo obedece à razão.

A razão [de que esta parte racional da alma participa é aquela que] está para esta parte da alma como em lugar de um pai imperante ou de um amigo aconselhante. A razão [que] se acha para esta parte da alma por modo de especulação [pura], como a razão dos matemáticos, desta razão esta [segunda] parte da alma em nada participa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A terceira parte da alma, que é completamente racional.

[Se considerarmos a parte da alma precedentemente tratada segundo sua participação com a racionalidade], podemos então dizer que de dois modos o racional pode ser encontrado na alma. De um primeiro modo, encontramos o que é essencialmente racional. De um segundo modo, encontramos aquele que nasceu para obedecer à razão como a um pai, que é o racional por participação. [A parte da alma que corresponde a este segundo modo do racional], está, assim, contida debaixo tanto do racional como do irracional.

Assim, concluímos que existe uma parte na alma que é completamente irracional, como a parte nutritiva. Outra parte é somente racional, como o intelecto e a razão. E finalmente, existe aquela que per se é irracional, participativamente, porém, racional, como o apetite sensitivo e a vontade.

---

8. Como as virtudes se dividem segundo as diferentes partes da alma.

Como a virtude humana é aquela pela qual a obra humana que é segundo a razão é bem feita, é necessário que a virtude humana esteja em algo racional. Ora, como o racional pode sê-lo de dois modos, ou por essência, ou por participação, por conseqüência as virtudes humanas poderão ser de dois modos. Algumas estão no que é racional por essência, e são chamadas de virtudes intelectuais. Outras estão no que é racional por participação, ou seja, na parte apetitiva da alma, e são chamadas de virtudes morais. Por isso, das virtudes algumas são intelectuais e outras morais.

A sabedoria e a prudência são exemplos de virtudes intelectuais. A sobriedade e a mansidão são exemplos de virtudes morais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO II

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO II

1. A seguir trataremos das virtudes.

Conforme foi visto, as virtudes podem ser morais ou intelectuais. Ora, como as virtudes morais são mais conhecidas, e por elas nos dispomos às intelectuais, iremos tratar primeiramente das virtudes morais, e depois das intelectuais.

As virtudes morais são determinadas nos livros II, III, IV e V.

As virtudes intelectuais são determinadas no livro VI.

Quanto às virtudes morais, vamos determinar primeiramente aquilo que pertence às virtudes morais em geral, no livro II e na primeira parte do III.

Depois, vamos determinar cada uma das virtudes morais em particular, na segunda parte do livro III, e nos livros IV e V.

Quanto às coisas que pertencem às virtudes morais em geral, abordaremos quatro assuntos.

No livro II abordaremos

"

A. A causa da virtude moral.
B. O que é a virtude moral.
C. Como alguém pode tornar-se virtuoso.

"

"

Na primeira parte do livro III abordaremos

"

" "

D. Alguns princípios dos atos morais.

""

""

""

II. A CAUSA DA VIRTUDE MORAL

1. A origem das virtudes intelectuais.

As virtudes intelectuais em geral se geram e aumentam pela doutrina. A razão disto é que as virtudes intelectuais se ordenam ao conhecimento, conhecimento que [normalmente] é mais adquirido por nós pela doutrina do que [por uma] descoberta [pessoal]. De fato, é maior o número de pessoas que podem conhecer a verdade aprendendo-a de outros do que encontrando-a por si mesmo, e muito mais alguém encontrará aprendendo de outro do que encontrando por si mesmo.

Porém, como no aprendizado não se pode proceder até o infinito, será necessário que muitas coisas sejam conhecidas pelos homens através de [uma descoberta pessoal]. E porque todo conhecimento humano tem origem no sentido, e sentir muitas vezes, dá origem a uma experiência, por isso, em conseqüência, devemos concluir que a virtude intelectual necessita da experiência de longo tempo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A causa das virtudes morais.

A virtude moral tem em nós origem pelo costume das obras.

A virtude moral está na parte apetitiva [da alma]. Portanto, ela implica numa certa inclinação a algo apetecível. Esta inclinação pode ter sua origem ou na natureza que inclina para aquilo que é a si conveniente, ou no costume que se converte em natureza.

[A virtude moral não pode existir por natureza na alma]. Em todas as coisas que em nós existem pela natureza, a potência existe antes que a operação. Isso é manifesto, por exemplo, no caso dos sentidos. Não é pelo fato de muito termos visto ou ouvido que adquirimos o sentido da vista ou do ouvido. Ao contrário, é pelo fato de termos estes sentidos que começamos a utilizá-los. Ora, [no caso das virtudes morais acontece o oposto]. Nós adquirimos as virtudes [morais] pelo fato de operarmos segundo a virtude, assim como ocorre com as artes operativas. É assim que operando o que é justo ou moderado os homens se tornam justos ou moderados. Portanto, conclui-se que as virtudes morais não podem existir em nós pela natureza.

[As virtudes morais existem em nós pelo costume que dá origem a uma inclinação a modo de natureza]. A virtude moral pertence ao apetite, que opera na medida em que é movido pelo bem apreendido. Por isso, se o apetite operar muitas vezes, significa que está sendo movido muitas vezes pelo seu objeto. E disto se segue uma certa inclinação a modo de natureza. Assim portanto, fica patente que as virtudes morais não estão em nós por natureza, e nem estão em nós contra a natureza. Mas em nós existe uma certa aptidão natural para recebê-las, na medida em que a força apetitiva em nós é naturalmente apta a obedecer à razão. Mas elas, [isto é, as virtudes morais], se produzem em nós pelo costume, na medida em que pelo fato de que vezes repetidas agimos segundo a razão, a forma da força da razão imprime-se na força apetitiva. Esta impressão nada mais é do que a virtude moral.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Um exemplo que mostra que a virtude moral existe em nós pelo costume.

Que nos tornamos virtuosos operando é atestado pelo que ocorre nas cidades, porque os legisladores, acostumando os homens pelos preceitos, pelos prêmios e pelos bens [atribuídos] às obras da virtude, os tornam virtuosos. E a isto deve ser trazida a intenção de qualquer legislador. Os legisladores que não fizeram isto direito, pecam no legislar e a civilização deles diferirá da civilização correta segundo a diferença [que há] entre o bem e o mal.

---

4. A virtude [moral], assim como se origina pelas obras, se corrompe pelas obras.

Os princípios pelos quais se fazem e corrompem as virtudes [morais], tomados diversamente, são os mesmos.

Isto é o mesmo que ocorre em qualquer arte. Pelo fato que alguém freqüentemente bem edifique, se torna bom edificador. [Pelo fato que este mesmo alguém] mal edifica, se torna mau edificador. E se isto não fosse verdade não necessitaríamos os homens para aprenderem tais artes de algum professor que dirigisse as suas ações, porque então, qualquer que fosse o modo em que operassem, se tornariam bons ou maus artífices.

E assim como ocorre nas artes, também ocorre nas virtudes. Os que operam nos perigos e se acostumam a temer ou a confiar, se fizerem bem isto, se tornarão fortes. Se o fizerem mal, se tornarão tímidos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Conclusões conseqüentes do fato das virtudes serem em nós causadas pelo costume.

A primeira conclusão que se tira é que importa pelo estudo distinguir quais as operações que alguém deve fazer, porque segundo estas diferenças se seguirão as diferenças de hábitos.

A segunda conclusão que se tira é que não pouco diferirá que alguém imediatamente desde a juventude se acostume a bem ou mal operar. Ao contrário, em muito diferirá, porque o melhor dependerá em tudo disto, já que as coisas que em nós são impressas no princípio são mais firmemente retidas.

---

6. Se e como compete à ciência moral especular sobre o modo pelo qual as virtudes são causadas pelas operações.

[Compete à ciência moral especular sobre o modo pelo qual as virtudes são causadas pelas operações]. Nas ciências especulativas, nas quais somente pretendemos o conhecimento da verdade, é suficiente que se conheça a causa de cada efeito. Mas nas ciências operativas, cujo fim é a operação, é necessário conhecer por quais movimentos, ou operações, tal efeito se segue a uma tal coisa. Porque na ciência moral não pesquisamos o que é virtude somente para que saibamos a verdade sobre isto, mas para que, adquirindo a virtude, façamos o bem. Portanto, é necessário investigar acerca das nossas operações, quais devem ser feitas, porque, conforme foi dito, as operações têm [poder] e domínio sobre isto, que em nós sejam gerados o hábito do bem ou do mal.

[Quanto ao modo de se proceder a esta invetsigação], deve-se conceder que todo discurso acerca do que é operável, como é o presente, deve ser feito exemplarmente, ou à maneira de semelhança, e não segundo a certeza. Isto acontece porque os discursos devem ser investigados segundo a condição de [sua] matéria. Ora, nós vemos que as coisas que estão nas operações morais, e as demais que a isto lhe são úteis, como os bens exteriores, não têm em si mesmo algo de permanente por modo de necessidade, mas, [ao contrário], são todos contingentes e variáveis. E se os discursos morais já são incertos e variáveis no [que é] universal, muito mais incerto estaria alguém que quisesse ulteriormente investigar a doutrina acerca dos singulares em especial. De fato, [a investigação acerca dos singulares em moral] não se inclui nem sob a arte, porque as causas dos operáveis singulares variam de infinitos modos, de tal maneira que o julgamento acerca dos singulares é deixado à prudência de cada um. Isto significa que os próprios operantes pela sua prudência devem considerar o que convém agir segundo o tempo presente, consideradas todas as circunstâncias particulares, assim como é necessário que o médico faça ao medicar, e o que controla o curso do navio. Todavia, devemos tentar [algo acerca dos singulares na ciência moral], para que seja dado sobre isto algum auxílio ao homem, pelo qual ele possa dirigir-se em suas obras.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. As operações que causam a virtude devem ser segundo a razão.

O bem de cada coisa está em que sua operação seja conveniente à sua forma. A forma própria do homem é tal que segundo ela [o homem] é animal racional. De onde se conclui que a operação do homem é boa pelo fato de que seja segundo a reta razão.

[Quanto ao que seja a reta razão], deixaremos para determinar no livro VI o que é a reta razão, a qual pertence às virtudes intelectuais, e como ela se relaciona para com as virtudes morais.

---

8. Que a virtude e as operações causantes da virtude podem corromper-se por superabundância ou deficiência.

As virtudes e as operações causantes da virtude podem corromper-se tanto por deficiência como por superabundância. Vamos mostrar isto primeiramente em relação às virtudes do corpo, que são [quanto a isto] mais manifestas, para depois passarmos às virtudes da alma.

A força corporal pode corromper-se pela superabundância de alguns exercícios corporais, pelo fato de que, devido ao excesso de trabalho, a força natural do corpo é enfraquecida. De modo semelhante, a força corporal pode corromper-se pelo defeito destes exercícios porque pela deficiência destes exercícios os membros se tornam débeis para o trabalho. E o mesmo ocorre na saúde. Tanto se alguém toma uma quantidade excessiva de bebida ou comida, como uma quantidade deficiente, com isto a saúde se corrompe.

Assim também ocorre com as virtudes da alma, como com a fortaleza, a temperança e as demais virtudes. Aqueles que tudo temem e fogem, e nada enfrentam de terrível, se tornam tímidos. Aqueles que nada temem, e a todos os perigos se precipitam, se tornam audazes. E assim também ocorre com a temperança. Aqueles que se embriagam com qualquer prazer, não evitando nenhum, se tornam intemperantes. Já aqueles que evitam todos, assim como fazem os homens selvagens sem razão, estes se tornam insensíveis.

[Neste ponto de seu comentário, S. Tomás faz uma observação sobre a virgindade]. Disto não se conclui, [diz S. Tomás], que a virgindade, que se abstém de todo prazer venéreo, seja um vício. Tanto porque pela virgindade não nos abstemos de todos os prazeres, como porque destas deleitações nos abstemos segundo a razão reta. Quando nós dizemos que a temperança e a fortaleza se corrompem por superabundância ou por deficiência, e se salvam pela medietate, esta medietate deve ser tomada não segundo a quantidade, mas segundo a reta razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas.

Toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas. Esta afirmação não deve ser entendida como sendo que toda virtude moral é acerca de prazeres e tristezas como acerca de sua matéria própria. Com isto quer se dizer que em toda virtude moral se requer que cada um se deleite e se entristeça [conforme necessário]. Segundo isto, a virtude moral é acerca dos prazeres e tristezas, porque a intenção de qualquer virtude moral é que cada um corretamente se [comporte] deleitando-se ou entristecendo-se.

Toda virtude moral é acerca de atos, como a justiça, que é acerca de vendas e outras coisas assim, ou acerca de paixões, como a mansidão, que é acerca da ira. Mas a toda paixão segue-se a deleitação ou a tristeza. Porque as paixões da alma nada mais são do que movimentos da virtude apetitiva em busca do bem ou na fuga do mal. Assim, alcançando o bem ao qual o apetite tendia, ou evitando o mal do qual se refugiava, segue-se a deleitação. Quando se dá o contrário, segue-se a tristeza. Portanto, conclui-se que toda virtude moral é acerca de deleitações e tristezas como acerca de certos fins.

Está também explicado em outro lugar que pelo mesmo, feito de modo contrário, a virtude se gera e se corrompe. De fato, nós vemos que pelo prazer e pela tristeza a virtude pode corromper-se, porque pela concupiscência do prazer operamos o mal, e por causa da tristeza que tememos nos trabalhos honestos nos afastamos das operações virtuosas. Por isso é que Platão dizia que aquele que tende à virtude desde a juventude deve ser de alguma forma guiado para que se alegre e se entristeça com aquilo [que convém]. De fato, isto é a disciplina correta dos jovens, para que se acostumem a se deleitar nas boas obras e se entristeçam nas más. Por isso, os instrutores de jovens, ao procederem bem os aplaudem, ao procederem mal os repreendem. [De onde se conclui que a intenção da virtude moral é que o que tem a virtude proceda corretamente pela deleitação ou pela tristeza].

---

10. Qual é o sinal da virtude já gerada.

A virtude opera [coisas] semelhantes às operações a partir das quais ela se gerou. Por causa disso, a execução de tais operações difere depois da virtude e antes da virtude. Antes da virtude, o homem deve a si fazer uma certa violência para que opere. Por isso, tais operações apresentam alguma tristeza misturada. Mas depois de gerado o hábito da virtude, tais operações se fazem deleitavelmente. Isto porque o hábito então existirá por modo de uma certa natureza, e é por isso que é algo deleitável, porque convém a algo segundo a natureza. Assim, portanto, devemos dizer que o sinal dos hábitos já gerados, tanto dos bons como dos maus, deve ser tomado a partir da deleitação ou da tristeza que sobrevêm às operações. E a causa disto provém do fato de que toda virtude moral, conforme explicado, é acerca do prazer e da tristeza.

[Exemplo]. Aquele que se alegra por se afastar dos prazeres corporais é temperado, porque opera aquilo que é conveniente ao seu hábito. De modo semelhante, aquele que enfrenta os perigos deleitavelmente, ou pelo menos sem tristeza, é dito forte. Aquele, porém, que enfrenta os perigos com tristeza, é tímido.

---

11. Sobre uma opinião errônea dos estóicos.

Os estóicos diziam que as virtudes são certas impassibilidades e quietudes. De fato, porque eles viam que os homens se tornam maus pelos desejos e pelas tristezas, conseqüentemente acharam que a virtude consiste em que [os movimentos] das paixões cessem por completo. Mas nisto [se enganaram], ao querer excluir totalmente do homem virtuoso as paixões da alma. Pertence ao bem da razão que o apetite sensitivo, cujos movimentos são as paixões, seja por ele regulado. De onde se segue que não pertence à virtude que exclua todas as paixões, mas somente as desordenadas.

---

12. Uma dúvida acerca das virtudes no homem.

Ocorre nas virtudes assim como nas artes. Mas nas artes ocorre que ninguém opera a obra da arte a não ser que tenha a arte. Portanto, sucederá também assim nas virtudes, isto é, que ninguém possa fazer as obras justas se já não for justo. De onde parece concluir-se que não é verdade o que foi dito, isto é, que os homens se tornam justos fazendo as [obras] justas, e se tornam temperantes fazendo as [obras] da temperança.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Primeiro comentário à questão levantada.

[O que primeiro temos a dizer sobre a questão levantada é que] nas artes não ocorre como foi suposto, isto é, que qualquer pessoa que [fale gramaticalmente] já seja um gramático. De fato, às vezes acontece que algum idiota casualmente pronuncie uma frase corretamente. Às vezes acontece que algum comediante represente [no teatro], expressando-se corretamente naquilo que algum gramático tenha composto. Porém, somente alguém poderá ser considerado um gramático quando fizer a obra gramatical gramaticalmente, isto é, segundo a ciência da gramática, que [deverá] ter.

---

14. Segundo comentário à questão levantada.

[Ainda que fosse verdade o que foi levantado na questão, acerca da arte, não é verdade que nas virtudes ocorre de modo semelhante como as artes].

A operação das artes transita para a matéria exterior, [e portanto], sua ação é a perfeição daquilo que é feito. Por isso, nas ações da arte, o bem consiste na própria [coisa que é]feita. De onde que é sufiente para o bem da arte que as coisas que se façam sejam bem [feitas]. Já as virtudes são princípios das ações que não transitam à matéria exterior, mas permanecem no próprio agente. Por isso, tais ações são perfeições do agente, e o bem destas ações consiste no próprio agente. De onde que, para que alguém faça algo de modo justo ou temperante, não é suficiente que a obra que faça seja bem feita, mas se requer, a mais, que o operante opere do modo devido.

[As coisas que se requerem dos que operam a virtude são as seguintes]. Primeiro, no que diz respeito ao intelecto, requer-se que quem faça a obra da virtude não opere por ignorância, ou por acaso, mas saiba o que faz. Segundo, no que diz respeito ao apetite, que não opere por alguma paixão, como quem faz as obras da virtude por temor, mas o faça por causa da própria obra da virtude, a qual é per se [agradável] ao que tem o hábito da virtude, como algo a si conveniente. Terceiro, no que diz respeito à razão do hábito, que o faça com firmeza e constância no que diz respeito a si mesmo, e por nada de externo seja disto removido.

[Já de um operante da arte somente se requer o] primeiro dos [três requisitos do operante da virtude], que é o saber [o que faz].

Alguém poderá ser um bom artífice, mesmo se nunca escolhe operar segundo a arte [por causa dela], ou se não persevera em sua obra. Requer-se, apenas, para um bom artífice, o saber. Mas para que o homem seja virtuoso em pouco ou nada importa a ciência, mas tudo consiste nas restantes duas coisas. De onde se conclui que não seja verdade que assim como ocorre nas artes, ocorra também nas virtudes.

---

15. Resolve-se a dúvida levantada.

São ditas justas e da temperança as coisas que são semelhantes àquelas que os [homens] justos e temperantes operam. Mas não é necessário que qualquer pessoa que opere estas coisas seja justo e temperante. Os [homens] que são ditos justos e temperantes não são aqueles que operam coisas justas e temperantes, mas sim aqueles que as operam segundo as três condições acima mencionadas. Assim, portanto, primeiramente os homens operam as coisas justas e temperantes, não porém do mesmo modo que os [homens] [já] justos e temperantes operam, com o que, sendo causado o hábito por tais operações, [se tornam finalmente justos e temperantes].

---

16. Sobre o erro dos que supõem que se tornarão bons filosofando.

Há alguns que acreditam que raciocinando acerca das virtudes, sem operar as obras da virtude, se tornarão virtuosos filosofando.

Estas pessoas se assemelham aos enfermos que ouvem cuidadosamente aquilo que lhe dizem os médicos, sem nada fazer daquilo que lhes é prescrito. De fato, assim se acha a filosofia para a cura da alma, como a Medicina para com a cura do corpo. De onde [se conclui que], assim como aqueles que ouvem os preceitos dos médicos sem nada fazer, nunca estarão bem dispostos segundo o corpo, assim nem aqueles que ouvem o ensino dos filósofos morais e não fazem [o que lhes foi ensinado] terão a alma bem disposta.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. O QUE É A VIRTUDE

1. A virtude somente pode ser paixão, hábito ou potência.

Para que se investigue o que é a virtude, devemos colocar que há três [coisas] na alma, a saber, paixões, potências e hábitos. A virtude é necessariamente uma destas três [coisas].

Já foi dito que a virtude é princípio de certas operações da alma. Ora, nada existe na alma, que seja princípio de operação, exceto estas três coisas. De fato, nós vemos às vezes o homem agir pela paixão, por exemplo, pela ira. Outras vezes pelo hábito, como o homem que opera pela arte. Outras vezes ainda pela [simples] potência, como quando o homem começa a operar por primeira [vez]. De onde se conclui que nesta divisão não estão incluídas absolutamente todas as coisas que estão na alma: por exemplo, a essência da alma e a operação intelegível não é nenhuma delas. Nesta divisão somente estão incluídas as coisas que são princípios de alguma ação.

2. O que são as paixões.

Já que as forças da parte vegetativa da alma não são passivas, mas ativas, nela não há nada [que possa] ser dito paixão.

[Além das forças da parte vegetativa, temos na alma a parte sensitiva e intelectiva, havendo em ambas forças apreensivas e apetitivas]. Todas as forças apreensivas e apetitivas do sentido e do intelecto são passivas, com a exceção do intelecto agente. Apesar da apreensão do sentido e do intelecto serem um certo padecer, as operações das potências apreensivas não são propriamente paixões, mas somente as operações das potências apetitivas. [O motivo por que somente as operações das potências apetitivas, e não as das apreensivas, sejam propriamente ditas paixões, apesar de ambas serem um certo padecer, está na seguinte diferença entre as potências apreensivas e apetitivas]. A operação das potências apreensivas [se dá] segundo que a coisa apreendida está no apreendente por modo do apreendente. Desta maneira, a coisa apreendida é, de algum modo, trazida ao apreendente. Já a operação das potências apetitivas [se dá] segundo que o apetente [é por elas] inclinado ao apetecível. Ora, como pertence à razão do paciente que este seja trazido ao agente e não o inverso, daqui é que [vem que] as operações das potências apreensivas não sejam ditas propriamente paixões, mas somente as operações das potências apetitivas.

Entre as operações das potências apetitivas, a operação do apetite intelectivo não pode ser dito propriamente paixão, por dois motivos. Ora porque não se dá segundo uma transmutação de órgão corporal, que é uma coisa necessária à razão de paixão propriamente dita, ora porque na operação do apetite intelectivo que é a vontade, o homem não é agido como paciente, mas age como senhor de seus atos. De onde que se conclui que são ditas propriamente paixões as operações do apetite sensitivo, que se dão segundo uma transmutação do órgão corporal, e pelas quais o homem de alguma forma é conduzido.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A divisão das paixões.

O apetite sensitivo é dividido em duas forças: o apetite concupiscível e o apetite irascível.

O apetite concupiscível é o que diz respeito ao bem sensível absolutamente e ao mal [sensível] a ele contrário. É dito bem sensível aquele que é deleitável segundo o sentido.

O apetite irascível é o que diz respeito ao bem sob a razão de alguma [excelência]. Por exemplo, assim como a vitória é dita ser um certo bem, embora não o seja com a deleitação dos sentidos.

Assim, portanto, quaisquer paixões que dizem respeito ao bem e ao mal absolutamente, estarão no concupiscível. Aquelas que, entretanto, dizem respeito ao bem e ao mal debaixo da razão de algum árduo, pertencerão ao irascível.

[As paixões que estão no concupiscível dividem-se em paixões que dizem respeito ao bem, tomado absolutamente, e em paixões que a estas se opõem, ordenando-se ao mal, tomado absolutamente].

As paixões que dizem respeito ao bem, tomado absolutamente, são o amor, que implica uma certa conaturalidade do apetite ao bem amado; o desejo, que importa num movimento do apetite ao bem amado; a deleitação, que importa na quietude do apetite no bem amado.

As paixões que a estas se opõem, ordenando-se ao mal, tomado absolutamente, são o ódio, que se opõe ao amor; a aversão, que se opõe ao desejo; a tristeza, que se opõe à deleitação.

As paixões que estão no irascível são as paixões que dizem respeito ao bem e ao mal debaixo da razão do árduo. São estas, em relação ao mal, o temor e a audácia; em relação ao bem, a esperança e o desespero. Existe, além destas, a ira, que por ser paixão composta, não apresenta contrário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. O que são as potências.

Vamos mostrar o que são as potências, não em geral, mas acerca da matéria moral, segundo sua diferença para com as paixões.

As potências são ditas segundo as quais somos ditos passíveis das preditas paixões, isto é, [são] potências de padecer as paixões preditas. Por exemplo, a potências irascível é aquela segundo a qual podemos nos enraivescer. A potência concupiscível é aquela segundo a qual podemos entristecer-nos ou [ter piedade].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O que são hábitos.

Pretendemos agora colocar o que são hábitos, não em geral, mas em matéria moral por comparação às paixões.

Hábitos são ditos segundo os quais nós temos as paixões bem ou mal. De fato, o hábito é uma certa disposição que determina a potência. Esta determinação, se se dá segundo o que convenha à natureza da coisa, será um hábito bom que dispõe a que algo seja bem feito. De outra sorte, será um hábito mau, e segundo o mesmo algo será feito mal.

[Tomemos um exemplo]. Segundo algum hábito nos achamos de tal maneira que nos iramos mal, se isto é feito veementemente ou remissamente, isto é, segundo a superabundância ou o defeito, ou nos [iramos] bem, se isto é feito de um modo médio.

---

6. Duas razões que mostram que as virtudes não são paixões.

[Em primeiro], segundo as virtudes somos ditos bons, e segundo as malícias a elas opostas somos ditos maus. Mas segundo as paixões absolutamente consideradas não somos ditos nem bons nem maus. Portanto, as paixões não podem ser nem virtudes, nem malícias.

[Em segundo], as paixões são certos movimentos segundo os quais nós somos ditos ser movidos. Já as virtudes e as malícias são certas qualidades segundo as quais não somos ditos ser movidos, [mas sim segundo as quais somos ditos] estar dispostos a que sejamos movidos. Portanto, as paixões não são virtudes, nem malícias.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Duas razões que mostram que as virtudes não são potências.

[Em primeiro], ninguém é dito bom ou mau, nem é louvado ou desprezado pelo fato de que possa padecer segundo alguma paixão, por exemplo, por poder enraivecer-se ou temer. Mas somos ditos bons ou maus, e somos louvados ou desprezados segundo as virtudes e as malícias. Portanto, as virtudes e as malícias não são potências.

[Em segundo], as potências existem em nós pela natureza, porque são propriedades naturais da alma. Mas as virtudes e as malícias, segundo as quais somos ditos bons e maus, não estão em nós pela natureza, como já foi anteriormente explicado. Portanto, as virtudes e as malícias não são potências.

---

8. As virtudes são hábitos.

Se as virtudes não são paixões, nem potências, resta que sejam hábitos segundo a divisão precedente. Assim fica concluído que é manifesto o que seja a virtude, segundo o seu gênero, isto é, que a virtude está no gênero do hábito.

---

9. O que resta a dizer sobre o que seja a virtude.

Para que se saiba o que é a virtude, será necessário não somente dizer que seja hábito, mas também que hábito é. [Com estas palavras Aristóteles quer dizer que, tendo já manifestado o gênero da virtude, que é o ser hábito, resta agora determinar sua diferença específica, para que assim possamos chegar à definição da virtude].

---

10. Uma condição necessária a toda a virtude.

Toda virtude faz o sujeito de que ela é bem se haver, e faz a obra [de seu sujeito] bem se haver. Por exemplo, a virtude do olho é aquela pela qual o olho é bom, e pela qual bem enxergamos, que é a obra própria do olho.

A razão para isto é porque a virtude de alguma coisa é tomada segundo o último que é possível. Por exemplo, naquele que pode carregar cem libras, a sua virtude é determinada não pelo fato que possa carregar 50, mas pelo fato que pode carregar 100. Ora, o último a que a potência de alguma coisa se extende é a boa obra. Por isso, pertence à virtude de qualquer coisa, que [conduza] à boa obra [quod reddat bonum opus].

E porque a operação perfeita não procede senão de um perfeito agente, conseqüentemente temos que segundo a virtude própria cada coisa seja boa e bem opere.

Daí se conclui que a virtude do homem será um certo hábito, pelo qual o homem se torna bom, formalmente falando, assim como pela brancura alguém se torna branco, e pela qual alguém opera.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A diferença específica da virtude.

Já foi explicado como o homem se torna bom e como bem opera. De fato, foi dito que pelas operações que [se situam num termo] médio nos tornamos bons segundo cada virtude. E as virtudes produzem operações semelhantes àquelas pelas quais foram geradas. De onde se conclui que a virtude é aquilo pelo qual o homem se torna bom e bem operante do que é sua obra, que é o termo médio.

---

12. Esclarece-se de uma primeira maneira a relação da virtude com o termo médio.

Chama-se posição intermediária em uma magnitude a aquilo que se encontra a igual distância entre dois extremos, a qual será sempre única e idêntica para todos.

Chama-se termo médio em relação a nós aquilo que não conota nem superabundância nem escassez ou defeito. Nesta caso, porém, o termo médio não é único e nem idêntico para todos. Por exemplo, se dez uma quantidade grande e dois é uma quantidade pequena, seis será o termo médio por relação à soma, porque seis é a média aritmética entre dez e dois.

Mas, no que diz respeito ao termo médio em relação a nós, as coisas não podem ser vistas desta maneira. Se dez proporções de alimento são excessivas e duas são deficientes, não vamos concluir que o mestre de ginástica irá prescrever seis porções de alimento a todos os atletas. De fato, uma alimentação deste tipo poderá ser, de acordo com a pessoa, excessiva ou insuficiente.

Em toda ciência operativa o homem conhecedor foge da superabundância e da deficiência, e deseja investigar aquilo que é o termo médio, não segundo a coisa, mas em relação a nós. De onde que toda ciência operativa bem faz a sua obra se segundo a intenção mira o termo médio e segundo a execução conduz a sua obra ao termo médio.

Um sinal de que é assim está em que os homens, quando fazem alguma coisa bem feita, costumam dizer que nada é para se lhe acrescentar ou retirar, quando estão querendo dizer que a superabundância ou defeito corrompem a bondade da obra, que é preservada pelo termo médio. De onde que os bons artífices operam com os olhos postos no termo médio.

Ora, a virtude é mais exata do que toda a arte, e também melhor [do que elas], assim como a natureza.

[A virtude é mais exata do que as artes] porque o costume, [que gera a virtude], se converte em natureza, e assim a virtude moral age inclinando determinadamente a uma só [coisa], assim como a natureza. As artes, ao contrário, sendo segundo a razão, podem [agir dirigindo-se] a diversos. Portanto, a virtude é mais exata do que a arte, assim como a natureza.

[A virtude é melhor do que a arte] porque pela arte o homem pode fazer a obra boa; todavia, não é da arte que lhe vêm que faça uma boa obra, porque pode ter arte e fazer uma má obra. Isto porque a arte não inclina ao bom uso da arte, assim como um gramático pode falar erroneamente. Mas pela virtude alguém não somente pode bem operar, mas pode também ser bem operante, porque a virtude inclina à boa operação, assim como a natureza. Já a arte somente dá o conhecimento da boa operação.

De onde que se conclui que, se as artes se propõe como meta um termo médio, a virtude, sendo melhor e mais exata do que as artes, também terá como meta o termo médio. E isto deve ser entendido da virtude moral, que diz respeito às paixões e operações nas quais podem ser tomadas superabundâncias, defeitos e termos médios. Assim, a virtude moral, considerada em si mesma, é um certo termo médio, e tem por meta [um certo] termo médio, na medida em que diz respeito ao termo médio e opera o termo médio.

---

13. Esclarece-se de uma segunda maneira a relação da virtude para com o termo médio.

[O mal acontece de muitas maneiras, o bem, entretanto, de uma única].

De muitas maneiras alguém pode pecar, mas agir corretamente ocorre somente de um único modo. Isto acontece porque o mal, que é incluído na razão do pecado, pertence, segundo os filósofos pitagóricos, ao infinito, mas o bem, segundo eles, pertence ao finito. O que pode ser entendido assim: o bem acontece por uma única e íntegra causa, mas o mal por defeitos singulares. Por exemplo, a feiúra, que é o mal da forma corporal, acontece quando qualquer membro do corpo se achar indecente. Mas a beleza não se dá a não ser que todos os membros sejam bem proporcionados e coloridos.

A doença, que é o mal da compleição corporal, provém da singular desorganização de qualquer humor. Já a saúde não surge exceto de uma devida proporção de todos os humores.

E, de modo semelhante, o pecado acontece nas ações humanas, em havendo qualquer circunstância desordenada, tanto segundo a superabundância como segundo o defeito. Mas a sua retidão não se dará a não ser ordenando todas as circunstâncias do modo devido. De onde vêm que pecar é fácil, porque isto acontece de muitas formas, mas agir corretamente é difícil, porque isso não acontece a não ser de uma única forma.

[Do que foi dito se conclui que a superabundância e o defeito pertencem à malícia, enquanto que o termo médio à virtude]. É evidente que a superabundância e o defeito acontecem de muitas maneiras, enquanto que o termo médio pertence à virtude, porque o bem ocorre sempre de um só modo, conforme foi explicado, mas o mal de múltiplas maneiras, conforme também foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. A definição da virtude.

Na definição da virtude colocaremos quatro coisas, a seguir enumeradas.

A primeira é que a virtude é um hábito.

A segunda é que, como o hábito se define pelo seu ato, há que se dizer que é um hábito eletivo, [isto é, voluntário], operando segundo a eleição. Isto será explicado mais adiante, quando se dirá que o principal da virtude é a eleição.

A terceira, como toda ação é determinada pelo seu objeto, diz respeito ao objeto ou término da ação que é o termo médio em relação a nós. De fato, já tinha sido mostrado anteriormente que a virtude se dirige e opera o termo médio, não da coisa, mas em relação a nós.

A quarta é que, estando a virtude moral no apetite, o qual participa da razão, [há que se dizer que a virtude é um hábito] determinado pela razão.

De onde a virtude pode ser assim definida:

A virtude é um hábito eletivo [voluntário], existente no termo médio em relação a nós, determinado pela razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Segundo um certo sentido especial, a virtude pode ser considerada um extremo.

A virtude é um certo termo médio entre duas malícias, e entre dois hábitos viciosos, a saber, entre aquele que é segundo a superabundância e aquele que é segundo o defeito. A virtude é dita encontrar o termo médio pela razão e escolhê-la pela vontade, de maneira que fica claro que a própria virtude é [um] termo médio, e operante do termo médio. Assim, devemos dizer que a virtude, segundo sua substância e segundo a razão definitiva é um termo médio. Mas na medida em que apresenta razão de ótimo em dado gênero e é bem operante ou bem disponente, é [uma] extremidade.

Para que isto fique evidente deve-se considerar que toda a bondade da virtude moral depende da retitude da razão. O bem convém à virtude moral, na medida em que esta segue a reta razão. Da mesma maneira, o mal convém ao vício, na medida em que este se afasta da reta razão. Por isso, segundo a razão da bondade e da malícia, ambos os vícios estão em um extremo, que é o mau [extremo], que é tomado segundo o afastamento da razão. [Segundo a razão da bondade e da malícia], porém, a virtude está no outro extremo, isto é, no bem [extremo], que é tomado segundo o seguimento da razão.

---

16. Um erro que muitos cometem.

Muitos cometem erro ao afirmarem que em todas as operações e paixões da alma o termo médio competeria à virtude, enquanto que os extremos competeriam aos vícios. Vamos mostrar o erro que existe nesta afirmação, dizendo que não é em toda a operação ou paixão da alma que pode ser encontrado um termo médio, que pertença à virtude.

Certas ações e paixões pelo seu próprio nome implicam malícia, como o alegrar-se com o mal, a mentira, a inveja, o adultério, o furto, o homicídio. Todas estas coisas e outras semelhantes são más por si mesmas, e não somente a superabundância ou o defeito [que nelas possa haver]. De onde que, a respeito destas coisas, nunca acontecerá que alguém corretamente se haverá qualquer que seja a maneira com que as opere, mas sempre fazendo estas pecará. Se não fosse assim, [como estas coisas são vícios, e os vícios] importam superabundância e defeito, seguir-se-ia que a superabundância e o defeito seria um termo médio, e daí haveria superabundância da superabundância e defeito do defeito, e assim até o infinito.

Da mesma maneira, como a temperança e a fortaleza de ser se implicam num termo médio, não se pode nelas tomar alguma superabundância ou defeito, como se alguém pudesse ser superabundantemente ou deficientemente temperante ou forte.

Em conclusão podemos colocar que não pode haver termo médio da superabundância ou do defeito, e nem no termo médio pode haver superabundância ou defeito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. O primeiro modo de distinguir as virtudes.

O primeiro modo pelo qual alguns quiseram distinguir as virtudes é segundo alguns modos gerais da virtude, que são quatro.

[Os quatro modos gerais de virtude são os seguintes]. A raiz da virtude consiste na própria retidão da razão. Segundo esta dirigimos quaisquer ações e paixões. Outra [coisa] são as ações dirigíveis, que não sejam paixões. A respeito delas não se requer nada senão que a razão estabeleça uma certa [equanimidade] de retidão, porque estas ações, o quanto é de si, não apresentam nenhuma resistência à razão. [Como exemplos, as ações] de compra e venda, e outras tais. Porém as paixões implicam uma certa inclinação, que pode se opor à razão de dois modos. De um primeiro modo, quando a razão impele a outra coisa, do modo como acontece em todas as paixões que pertencem ao acompanhamento do apetite, tais como a concupiscência, a esperança, a ira e outras tais. Acerca destas paixões se faz necessário que a retidão da razão estabeleça reprimindo-as e retirando-as. De um segundo modo, quando a paixão foge daquilo que é segundo a razão, como acontece em todas as paixões que [consistem] numa fuga do apetite, como o temor, o ódio e semelhantes. Em tais paixões é necessário que a razão estabeleça a retidão firmando o ânimo naquilo que é segundo a razão. Segundo estas quatro coisas damos nomes às virtudes que são ditas principais. À prudência pertence a retidão da razão. À justiça, a igualdade constituída nas operações. À fortaleza, a firmeza do ânimo. À temperança, a repressão das paixões.

Segundo este primeiro modo de distinguir as virtudes, estas quatro virtudes são tomadas de modo geral, colocando que todo conhecimento da verdade pertença à verdade, toda igualdade das ações à justiça, toda firmeza de ânimo à fortaleza, e todo refreio ou repressão à temperança. De onde se vê que os filósofos que distinguiram as virtudes desta maneira, colocaram estas quatro virtudes [como sendo os quatro gêneros da virtude], e disseram que todas as virtudes seriam espécies destas [quatro].

---

18. Crítica ao primeiro modo de distinguir as virtudes.

Este primeiro modo de distinguir as virtudes não é um modo conveniente, [por dois motivos].

Primeiro, porque as quatro virtudes acima são tais que sem elas nenhuma virtude pode existir. De onde que através delas não é possível diversificar as espécies das virtudes.

Segundo porque, conforme já foi anteriormente explicado, [as virtudes são hábitos. Ora, os hábitos são definidos pela sua ação, e as ações são determinadas pelo seu objeto]. De onde que se conclui que as espécies das virtudes e dos vícios não são tomadas da parte da razão, mas da parte do objeto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. O segundo modo de distinguir as virtudes.

Se distinguimos as virtudes pelo seu objeto, as quatro virtudes [de prudência, justiça, fortaleza e temperança] não são ditas principais porque sejam [os gêneros das virtudes], mas porque as espécies destas [quatro virtudes] são tomadas como principais. A prudência não é acerca de todo conhecimento da verdade, mas somente acerca do ato da razão que é preceituar. A justiça não é acerca de toda igualdade nas ações, mas somente acerca da igualdade das ações que [se dirigem] e outro [homem]. A fortaleza não é acerca de qualquer firmeza, mas somente acerca dos temores do perigo de morte. A temperança não é acerca de qualquer refreio, mas somente na concupiscência e na deleitação do tato. As demais virtudes são secundárias, e por isso podem ser reduzidas às preditas, não como espécies ao gênero, mas como secundárias às principais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. Dois exemplos que mostram como a virtude é o termo médio.

[Os seguintes dois exemplos mostram como na fortaleza e na temperança a virtude é o termo médio]. A virtude da fortaleza é o termo médio entre o temor e a audácia, na medida em que digamos respeito aos perigos de morte. A virtude da temperança é o termo médio entre a deleitação e a tristeza, na medida em que digamos respeito ao tato no que pertence ao alimento e ao [contato] venéreo.

IV. A OPOSIÇÃO ENTRE AS VIRTUDES E OS VÍCIOS

1. A oposição entre as virtudes e os vícios.

Na oposição entre as virtudes e os vícios, existe uma dupla contrariedade. Uma delas é a dos vícios entre si, a outra entre os vícios e as virtudes. [Isto acontece porque] há três disposições, das quais duas são viciosas, uma por superabundância e outra por defeito, e uma é segundo a virtude, que está no termo médio, e qualquer uma destas se opõe a qualquer das outras, já que as disposições extremas são mutuamente contrárias, e ambas são contrariadas pelas disposições intermédias.

Não é necessário provar que os dois vícios, que se acham segundo a superabundância e o defeito, sejam contrários pelo fato de existirem à máxima distância. Mas, quanto à virtude, estando no termo médio entre dois vícios, como ela não dista maximamente de ambos, precisamos mostrar que ela é, de fato, contrariada por ambos os vícios. Quanto a isto, devemos considerar que como o termo médio participa de alguma forma de ambos os extremos, na medida em que participa de um deles é contrariado pelo outro, assim como o igual, que é médio entre o grande e o pequeno, é pequeno em comparação ao grande, e grande em comparação ao pequeno. Assim, portanto, o hábito do meio se acha como superabundante em relação àquele que está em defeito, e como deficiente em relação àquele que é superabundante. Assim é que o forte em comparação ao tímido é audaz, em comparação, porém, ao audaz, é tímido, e o temperante em comparação com o insensível é intemperante, e em comparação ao intemperante é insensível.

E porque o hábito do meio se acha em comparação a um dos extermos segundo a razão do outro [extremo], daí é que [os homens] existentes em ambas as extremidades julgam o termo médio como o outro extremo a si opostos. Assim é que o tímido chama o forte de audaz, e o audaz chama o forte de tímido. O que é um sinal de que a virtude é contrariada por ambos os extremos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Comparação entre a oposição dos vícios entre si com a oposição do vício à virtude.

[A oposição dos vícios entre si é maior do que a oposição do vício à virtude]. Quanto mais [duas coisas] distam entre si, tanto mais serão contrárias, porque a contrariedade é uma certa distância. Ora, os extremos distam mais entre si do que do termo médio. Portanto, os vícios mais se opõem entre si do que à virtude.

Deve-se considerar que Aristóteles não fala aqui da oposição da virtude ao vício segundo a razão do bem e o mal, porque segundo [a razão do bem e do mal] ambos os vícios estão contidos debaixo do mesmo extremo. [Ao contrário, Aristóteles fala da virtude] na medida em que a virtude, segundo sua espécie própria, está no termo médio entre dois vícios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Que a virtude não é igualmente contrariada por ambos os extremos.

Em alguns [casos] o termo médio da virtude é mais contrariado pelo vício que está em defeito, enquanto que em outros [casos] o termo médio da virtude é mais contrariado pelo vício que está em superabundância. Por exemplo, a fortaleza não é maximamente contrariada pela audácia, que pertence à superabundância, mas pela timidez, que pertence ao defeito. Inversamente, a temperança não é maximamente contrariada pela insensibilidade, que pertence ao defeito, mas pela intemperança, que pertence à superabundância.

[Uma primeira razão para tanto consiste em que] isto acontece porque um dos extremos é mais próximo e semelhante ao termo médio da virtude do que o outro, [isto por sua vez se devendo] à própria natureza das paixões. A paixão pode corromper o bem da razão de duas maneiras. De uma primeira maneira, pela sua veemência, compelindo a fazer mais do que a razão dita, como no caso das concupiscências das deleitações, e demais paixões que pertencem ao seguimento do apetite. De onde que a virtude, que diz respeito a tais paixões, pretende maximamente reprimi-las, e por causa disso o vício [que está no extremo correspondente ao] defeito mais se assemelhará a esta virtude, enquanto que o que está [no extremo correspondente à] superabundância será mais contrariado pela [mesma] virtude. É o caso da temperança. De uma segunda maneira, as paixões podem corromper o bem da razão [fugindo para] aquilo que é menos do que é segundo a razão. É o [caso] do temor e das outras paixões pertencentes à fuga. De onde que na virtude que é a respeito de tais paixões, o vício que está [no extremo correspondente ao defeito] é o que mais a contraria.

[Uma segunda razão para o mesmo consiste em que] como pertence à virtude repelir os vícios, a intenção da virtude é a de repelir mais poderosamente aquele dentre os vícios ao qual temos maior inclinação. Por isso, aquele vício para o qual de alguma maneira somos mais inclinados, este é o mais contrário à virtude. Por exemplo, nós somos mais inclinados a seguir os prazeres do que a fugir deles, de onde que mais facilmente somos movidos à intemperança, que implica num excesso de prazer. Assim, a intemperança, à qual pertence a superabundância do prazer, é mais contrária à temperança do que à sensibilidade.

V. COMO A VIRTUDE PODE SER ADQUIRIDA

1. Que é difícil ser virtuoso.

De tudo o que foi dito vemos que alcançar o termo médio é difícil, afastar-se dele, porém, é fácil. [É] assim como alcançar o centro de um círculo, que não é para qualquer um, mas do que conhece, isto é, do geômetra, enquanto que afastar-se do centro qualquer um pode e de modo fácil.

Semelhantemente [ocorre] com dar o dinheiro e gastá-lo [para si]. Que alguém dê algo a quem é preciso dar, e quanto é preciso, e quando é preciso, e pelo motivo necessário e como é necessário, pelo que se entende que bem dê, não é para qualquer um, nem é fácil, mas [ao contrário], é raro, e é difícil, louvável e virtuoso, na medida em que é segundo a razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

__2. O primeiro modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.__

O primeiro modo é tomado da natureza própria da coisa. É necessário, para quem pretende alcançar o termo médio, que principalmente se preocupe em afastar-se do extremo que mais é contrariado pela virtude. Por exemplo, se alguém deseja alcançar o termo médio da fortaleza, deve ter um cuidado especial em afastar-se da timidez, que mais se opõe à fortaleza do que a audácia.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O segundo modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

O segundo modo é tomado da parte do homem, quanto àquilo que é próprio a cada um. Já que diversos homens são naturalmente inclinados a coisas diversas, é necessário que aquele que deseja tornar-se virtuoso preste atenção ao que seja aquilo ao que o seu apetite mais é inclinado a ser movido. Cada um pode conhecer aquilo a que é naturalmente inclinado pela deleitação ou tristeza que acerca daquilo se produz, porque para cada um aquilo que é para si conveniente segundo a natureza lhe é deleitável. De onde que se alguém em alguma ação ou paixão muito se deleita, é sinal de que [este alguém] é naturalmente inclinado a ela. Ora, os homens tendem veementemente às coisas que naturalmente são inclinados. Por isso, acerca delas o homem facilmente transcende o termo médio. Portanto, é necessário que nós nos dirijamos ao contrário o quanto possamos.

[Este segundo modo é semelhante] àqueles que endireitam uma árvore torta, os quais, querendo endireitá-la, a torcem à outra parte e assim a reduzem ao termo médio.

[S. Tomás de Aquino comenta que] deve-se aqui considerar que este caminho de adquirir a virtude é eficacíssimo, isto é, que o homem se esforce ao contrário daquilo a que é inclinado pela natureza ou pelo costume. O caminho que os [filósofos] estóicos colocaram é mais fácil, isto é, aquele pelo qual o homem gradativamente se afasta daquilo a que é inclinado. O caminho que aqui Aristóteles coloca compete àqueles que de modo veemente desejam afastar- se dos vícios e alcançar a virtude, enquanto que o caminho dos estóicos mais compete àqueles que têm uma vontade débil e tépida.

---

4. O terceiro modo pelo qual alguém pode tornar-se virtuoso.

O terceiro modo é também tomado da parte do homem, mas não quanto àquilo que é próprio de cada um, e sim quanto àquilo que é comum a todos. Segundo este terceiro modo, os homens que predentem alcançar a virtude devem universalmente evitar as deleitações. De fato, todos são naturalmente inclinados à deleitação, e por causa de que os homens maximamente são inclinados à deleitação, o deleitável apreendido facilmente move o apetite. E por isso, não podemos facilmente julgar do que é deleitável detendo-nos na consideração do mesmo. Assim, afastando-nos das deleitações menos pecaremos, porque a concupiscência das deleitações conduz os homens a diversos pecados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

__5. Sobre a dificuldade de se encontrar o termo médio.__

Encontrar o termo médio é difícil, principalmente considerando as circunstâncias singulares nos operantes singulares. Por exemplo, não é fácil de se determinar como se deve fazer, e a respeito de que, e em quais coisas e por quanto tempo alguém deve se irar. E é um sinal desta dificuldade o fato de que aqueles que são deficientes em irar-se às vezes são louvados e chamados de mansos, enquanto que outras vezes louvamos aqueles que mais estão agravando [uma situação] punindo ou resistindo, e os chamamos de viris.

Por isso, é suficiente para o termo médio da virtude que alguém pouco se afaste daquilo que é bem feito segundo a virtude, o qual não é vituperado, nem se declinar para mais ou para menos. Isto porque um pequeno afastamento do termo médio da virtude é ocultado pela própria dificuldade do termo médio. Mas um grande afastamento merece ser reprovado, porque não pode ocultar-se.

Porém, não pode ser facilmente determinado por algum discurso quanto alguém pode afastar-se do termo médio sem que tenha que ser reprovado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO III

ALGUNS PRINCÍPIOS DOS ATOS DAS VIRTUDES. I. O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO

1. Introdução geral ao Livro III.

Depois de termos determinado acerca da virtude em comum, a seguir se determinará acerca de alguns princípios dos atos da virtude.

Como a virtude é um hábito eletivo, isto é, que opera pela eleição, vamos determinar

"

A. Sobre o voluntário e o involuntário.

B. Sobre a eleição.

C. Sobre a vontade.

"

"

"

2. Pertence à ciência moral a consideração do voluntário e do involuntário.

A virtude é própria à consideração da ciência moral. Ora, a virtude moral diz respeito às paixões e às operações, de tal maneira que se nas coisas que são voluntárias acerca das operações e paixões alguém opera segundo a virtude, torna-se merecedor de louvor, ou de vitupério, se opera segundo o vício. Mas, se alguém opera involuntariamente, se se trata do que é segundo a virtude, não se torna merecedor de louvor, se se trata do que é contra virtude, merecerá por causa disso perdão ou às vezes misericórdia. Ora, o louvor e o vitupério são devidos de maneira própria à virtude e ao vício. Portanto, se o voluntário e o involuntário [modificam] a razão do louvor e do vitupério, devem ser determinados por quem pretende tratar da virtude.

---

3. Deve-se tratar primeiramente do involuntário.

O involuntário procede de uma simples causa, como por exemplo, da só ignorância ou da só violência. Para o voluntário, porém, é necessário a concorrência de várias. [Portanto, deveremos tratar primeiro acerca do involuntário, para passar depois ao voluntário].

O involuntário pode se dar de duas maneiras: ou por violência, ou por ignorância. A razão desta divisão está em que o involuntário é a privação do voluntário. Ora, o voluntário implica num movimento da [força] apetitiva, a qual pressupõe o conhecimento da [força] apreensiva, já que o bem apreendido move a [força] apetitiva. Portanto, de um primeiro modo o involuntário pode se dar pela exclusão da força apetitiva. Trata-se aqui do involuntário por violência. De um segundo modo o involuntário pode se dar pela exclusão do conhecimento da força apreensiva, tratando-se então do involuntário por ignorância.

O involuntário por violência se divide em violento de modo simples e violento segundo algo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. O involuntário por violência de modo simples.

Violento de modo simples é aquele cujo princípio é externo.

Já foi dito que o involuntário por violência é aquele no qual foi excluído o movimento apetitivo. Ora, como o apetite é um princípio intrínseco, o violento [deverá ser possivelmente] por um princípio extrínseco. Porém, não tudo cujo princípio externo é violento, mas somente o que assim é por um princípio extrínseco de tal maneira que o apetite anterior não [se acrescente ao] mesmo. Por isso, o violento de modo simples é aquele no qual nada compete ao homem através de seu apetite.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O involuntário por violência segundo algo.

[Muitas vezes ocorre que] alguém opere certas coisas por causa do temor de um mal maior em que tem medo de incorrer, ou por causa de algum bem que teme perder. Por exemplo, se algum tirano ordena que alguém opere alguma baixeza sob a condição de que se tal não operar será morto, ou quando alguém numa tempestade marítima joga seus pertences ao mar. Frente a estas situações, coloca-se o problema de se saber se estas coisas devem ser ditas voluntárias ou involuntárias.

As operações acima citadas são mistas, possuindo tanto de voluntário como de involuntário. Porém, se aproximam mais das voluntárias do que das involuntárias. Consideradas absoluta e universalmente, são involuntárias, porque ninguém quererá [sem motivo] jogar suas coisas ao mar. Consideradas segundo as circunstâncias particulares que ocorrem no tempo em que se deve agir, elas são voluntárias. Ora, como os atos são acerca de [coisas] singulares, a condição destes atos mais deve ser julgada segundo as considerações singulares do que segundo as considerações universais. Portanto, tais operações são verdadeira e propriamente voluntárias, embora considerando-as universalmente e de modo simples sejam involuntárias, porque ninguém quanto é de si escolheria operá-las se não fosse por causa do temor.

Uma outra particularidade confirma que tais operações mais são voluntárias do que involuntárias.

Que estas operações que são feitas por causa do medo mais são voluntárias do que involuntárias pode ser adicionalmente visto pelo fato de que [em certas circunstâncias] elas merecem ser louvadas [e em outras] vituperadas, [o que não aconteceria se fossem de fato involuntárias].

---

6. Um erro em que caíram alguns filósofos.

Já que o homem é o que é segundo a razão, pareceu a alguns que o homem somente faz voluntariamente e per se aquilo que ele faz segundo a razão. [Segundo o que pensaram os que colocaram isto], quando o homem faz algo contra a razão por causa da concupiscência de alguma deleitação, ou por causa do desejo de algum bem exterior, o homem está fazendo algo [movido pela] violência. Portanto, [segundo esta opinião], as coisas deleitáveis e os bens exteriores, como as riquezas, são fazedoras de violência, na medida em que, sendo exteriores, coagem o homem a agir contra a razão.

Segundo Aristóteles, a opinião precedente é errônea, o que irá ser evidenciado através de quatro argumentos.

[Primeiro argumento]. Se as coisas exteriores, na medida em que são deleitáveis e parecem bens, são [causas de] violência, seguir-se-á que tudo o que agimos é por violência e que nada é voluntário: porque todos os homens, qualquer coisa que operem, operam por causa de algo deleitável, ou por causa de algo que de algum modo [é um] bem.

[Segundo argumento]. Tudo o que é operado pela violência e de modo involuntário é operado com tristeza. De fato, já no quinto livro da Metafísica se dizia que a necessidade é contristante, porque contrária à vontade. Ora, aqueles que operam para alcançar algo de deleitável, operam com deleitação. Portanto, não podemos operar isto por violência e não querendo.

[Terceiro argumento]. É ridículo colocar a causa nos bens exteriores e não acusar a si mesmo por tornar-se volúvel e deixar-se vencer por tais deleitações. De fato, a nossa vontade não é movida por necessidade por tais deleitações, ao contrário, pode apegar-se ou não a elas, pelo fato que nenhuma delas tem razão de bem universal e perfeito, assim como a felicidade, a qual é querida por todos necessariamente.

[Quarto argumento]. É igualmente ridículo que alguém afirme que ele mesmo é a causa das operações boas e virtuosas, e que as [coisas] deleitáveis sejam a causa das operações torpes, na medida em que atraem a concupiscência. Isso é ridículo porque as operações contrárias se reduzem a uma mesma potência racional como a uma causa. Por isso, se o próprio agente é a causa das operações virtuosas, ele terá que ser também a causa das operações viciosas ao seguir [suas] paixões.

---

7. Como se dá o involuntário por ignorância.

Como nem tudo o que acontece por ignorância pode ser chamado de involuntário, [vamos mostrar os casos em que se dá e não se dá o involuntário por ignorância].

[O primeiro caso é tomado da ignorância em si mesmo]. A ignorância, [considerada em si mesma], pode ser de duas maneiras. De uma primeira maneira, na medida em que alguém ignora o que necessita fazer ou evitar em algo que [lhe é de sua competência]. Este modo de ignorância não causa a involuntariedade, porque ela não pode ocorrer no homem que tem uso da razão a não ser por negligência. De uma segunda maneira, a ignorância pode ser acerca de [certas] condições singulares, e é somente este modo de ignorância que pode causar o involuntário. O primeiro modo de ignorância pode ocorrer em algo de particular, como quando alguém julga por causa da concupiscência dever agora fornicar, ou em universal, como quando alguém opina que toda fornicação é ilícita. Como ambas estas ignorâncias são daquilo que compete [ao homem], nenhuma delas causa uma involuntariedade. Ao contrário, ao invés da involuntariedade, a primeira, que é em relação ao particular, é mais causa de malícia e pecado, e pela segunda, alguém mais merece ser vituperado, o que não acontece com o que é verdadeiramente involuntário. O segundo modo de ignorância diz respeito a condições singulares, por exemplo, que esta mulher seja esposa, que este homem seja pai, ou que este lugar seja sagrado. [Somente] a ignorância de tais circunstâncias singulares causa o involuntário, [mas não de modo suficiente]. De fato, para que segundo este segundo modo de ignorância algo seja dito involuntário, se requer ainda que, [se as circunstâncias forem posteriormente conhecidas], causem tristeza e arrependimento, como mais adiante se dirá.

[O segundo caso é tomado da ignorância ser causa ou concomitante da operação]. Quando algo é feito na ignorância, às vezes esta ignorância é causa daquilo que é feito, enquanto que em outras a ignorância se encontra como algo concomitante à operação, e não como sua causa. Este é o caso do embriagado, ou do que está irado, [que operam na ignorância], mas não por causa dela, e sim por causa do embriagamento ou da ira. De fato, o embriagamento e a ira causam a operação simultaneamente com a ignorância, de maneira que aqui a ignorância é concomitante com a operação e não sua causa. De onde fica patente que, quando alguém assim opera por ignorância, mas não por causa dela, não é causada a involuntariedade.

[O terceiro caso é tomado do fato daquilo que é feito por causa da ignorância, ser contra ou simplesmente alheio à vontade]. Tudo o que é feito por causa da ignorância, de tal maneira que a ignorância seja a sua causa, é universalmente não voluntário, pelo fato que o ato da vontade não é trazido a isto que é feito. De fato, o ato da vontade não pode ser trazido naquilo que é completamente ignorado, já que o objeto da vontade é o bem conhecido. [Mas o fato de não ser voluntário não significa que seja contrário à vontade]. As coisas que são feitas por causa da ignorância, apesar de não serem voluntárias, podem entretanto se encontrar de modos diversos para com a vontade. Elas, assim, poderão ser ou contrárias à vontade, quando então a ação é dita propriamente involuntária, ou então poderão não ser contrárias à vontade, mas somente alheias [praeter] à vontade na medida em que são ignoradas. Estas últimas ações são ditas não voluntárias, mas não poderão ser chamadas de involuntárias. Serão contra a vontade quando depois de serem conhecidas provocarem a tristeza e o arrependimento, e isto porque, como está escrito no quinto livro da Metafísica, algo é contristante na medida em que é contrário à vontade. Já no caso daquele que opera algo por causa da ignorância, e não se entristece com o que fez depois de o saber, é diferente daquele que se arrepende. Este último é dito involuntário, enquanto que o primeiro é dito apenas não voluntário.

8. O voluntário.

Embora o involuntário pareça ser dito segundo a remoção do voluntário, todavia, no que diz respeito às causas, algo é dito voluntário pela remoção daquilo que causa o involuntário, que são a violência e a ignorância. Assim, como o involuntário é causado pela violência e pela ignorância, o voluntário deverá ser aquilo cujo princípio está no próprio operante, de tal maneira que com isso excluímos a violência, e de modo que o operante conheça as circunstâncias singulares que concorrem à operação, com o que excluímos a ignorância que causa o involuntário. Assim, o voluntário será aquilo cujo princípio é interno com ciência das circunstâncias.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. A ELEIÇÃO

1. Pertence à ciência moral considerar sobre a eleição.

O motivo pelo qual pertence à ciência moral determinar acerca da eleição é porque a eleição maximamente parece ser própria da virtude, que é [objeto principal da ciência moral].

Que a eleição seja maximamente própria da virtude pode ser visto pelo fato de que, embora do hábito da virtude proceda a eleição interior e a operação exterior, o costume se é virtuoso ou vicioso é mais julgado pela eleição do que pelas obras exteriores. De fato, todo virtuoso elege o bem, mas às vezes não o opera por causa de algum impedimento externo. E o vicioso às vezes opera a obra da virtude, não todavia pela eleição virtuosa, mas pelo temor ou por causa de algum fim inconveniente, como a vanglória ou outro.

De onde fica patente que, pelo que foi dito, conclui-se que à presente ciência pertence a consideração da eleição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O gênero da eleição é o voluntário.

A eleição está contida no gênero do voluntário, porque o voluntário se predica universalmente da eleição e de outros. Assim, toda eleição é um certo voluntário, mas o voluntário e a eleição não são inteiramente o mesmo, antes, o voluntário é a mais. O que se demonstrará por duas razões.

[A primeira razão consiste em que] as crianças e os outros animais têm em comum [com o homem] o voluntário, na medida em que espontaneamente pelo movimento próprio operam. Por voluntário, de fato, aqui se quer dizer que alguém espontaneamente e por movimento próprio opere, não todavia que opere pela vontade. Porém, as crianças e os outros animais não têm em comum [com o homem] a eleição, porque não operam por deliberação, que se requer à eleição; portanto, o voluntário é a mais do que a eleição.

[A segunda razão consiste em que] as coisas que fazemos repentinamente dizemos serem voluntárias, porque o princípio delas está em nós. Todavia, não dizemos que sejam segundo a eleição, porque não são feitas por deliberação. Portanto, o voluntário é mais do que a eleição.

---

3. O que a eleição não é.

Alguns disseram que a eleição seria a concupiscência, porque tanto a eleição como a concupiscência importam num movimento do apetite [ao] bem. Outros puseram que a eleição fosse a ira, talvez porque tanto na ira como na eleição existe [um] uso da razão. De fato, o que se ira se utiliza da razão, na medida em que julga a injúria que lhe foi feita digna de vingança. Outros ainda, considerando que a eleição se dá sem paixões, atribuíram a eleição à parte racional, ou quanto ao apetite, dizendo que a eleição é a vontade, ou quanto à apreensão, dizendo ser a eleição uma certa opinião.

Nestes quatro ítens, [comenta S. Tomás], de uma maneira simples estão incluídos todos os princípios dos atos humanos, que são a razão, à qual pertence a opinião, o apetite racional, que é a vontade, e o apetite sensitivo, que se divide em irascível, ao qual pertence a ira, e concupiscível, ao qual pertence a concupiscência.

Segundo Aristóteles, não tiveram razão os que colocaram a eleição como sendo alguma dessas quatro coisas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Mostra-se, através de três razões, que a eleição não é ira nem concupiscência.

[A primeira razão é comum à ira e concupiscência]. Tanto a concupiscência como a ira são comuns aos homens e aos animais irracionais. Mas nos animais irracionais não encontramos a eleição, como já foi dito. Portanto, a eleição não é concupiscência, nem ira.

[A segunda razão vale somente para a concupiscência]. Se a eleição fosse concupiscência, todos os que operassem pela eleição operariam pela concupiscência e vice-versa. Mas isto é falso. [Quando os incontinentes não permanecem na própria eleição] por causa da concupiscência, estão operando segundo a concupiscência, mas não segundo a eleição. Os continentes, inversamente, operam pela eleição, não todavia pela concupiscência, à qual resistem pela eleição, conforme será explicado no sétimo livro. Portanto, a eleição não pode ser o mesmo que a concupiscência.

[A terceira razão vale para a ira]. [Segundo ela], a eleição será muito menos ira do que concupiscência. Mesmo segundo a aparência, as coisas que são feitas por causa da ira, não parecem ser feitas segundo a eleição, pelo fato de que, devido à velocidade do movimento da ira as coisas que são feitas pela ira são maximamente repentinas. Embora, de fato, na ira exista algum uso da razão, na medida em que aquele que se ira principia a ouvir a razão que julga que a injúria deva ser vingada, todavia não a ouve perfeitamente na determinação do modo e da ordem da vingança. De onde se vê que a ira maximamente exclui a deliberação, que é requerida à eleição. Já a concupiscência não opera tão repentinamente. De onde se conclui que as coisas que são feitas pela concupiscência, não parecem ser tão afastadas da eleição como as coisas que são feitas pela ira.

---

5. A diferença entre a eleição e a vontade.

Embora a eleição seja próxima à vontade, a eleição também não é a vontade. Tanto a vontade como a eleição pertencem à mesma potência, que é o apetite racional, que é dito vontade. Mas vontade designa o ato de tal potência relacionado com o bem absoluto. A eleição designa o ato da mesma potência relacionado com o bem na medida em que pertence à nossa operação, pela qual nos ordenamos em algum bem. Isto pode ser mostrado através de três razões.

[Primeiramente], pelo fato que a eleição se refere à nossa operação, não é dita ser do impossível. Por isso, se alguém afirma ter [feito eleição] de algo impossível, [será tido como] estulto. Mas a vontade, dizendo respeito ao bem de modo absoluto, pode ser de qualquer bem, ainda que seja impossível. Por exemplo, alguém poderá querer ser imortal, o que é impossível segundo o estado desta vida corruptível. Portanto, a eleição e a vontade não são o mesmo.

[Em segundo], a vontade de alguma pessoa pode ser acerca das coisas que não se fazem por ele: por exemplo, aquele que assiste a um duelo, pode querer que vença [um ou outro dos duelantes]. Mas ninguém [fará eleição] destas coisas que são feitas por outros, mas somente daqueles que ele estima poderem ser feitas por si mesmo. Portanto, a eleição difere da vontade.

[Em terceiro] a vontade é mais do fim do que daquilo que é para o fim, porque as coisas que são para o fim nós as queremos por causa do fim. Mas a eleição é somente das coisas que são para o fim, e não do próprio fim, porque o fim na eleição é pressuposto, como já predeterminado. Por exemplo, a saúde, que é fim da medicação, nós a queremos de modo principal. Mas [fazemos eleição] dos remédios pelos quais somos sarados. De modo semelhante, nós queremos ser felizes, que é o fim último, e isto nós dizemos querer. Mas não é [correto] dizer que [fazemos] eleição de nós sermos felizes. Portanto, a eleição não é o mesmo que a vontade.

[Podemos concluir dizendo que] a raiz de toda diferença, à qual universalmente todas as preditas diferenças se reduzem é que a eleição é acerca das coisas que estão em nosso poder. Esta é a causa do porque a eleição não é nem dos impossíveis, nem das coisas que são feitas pelos outros, nem do fim, que em geral é pré-constituído em nós pela natureza.

---

6. As três coisas que caem debaixo da eleição humana: o honesto, o útil e o deleitável.

Três [coisas] caem debaixo da eleição humana: o bem honesto, o útil e o deleitável. A deleitação é encontrada em todos os animais, porque não somente é segundo a parte intelectiva, mas também segundo a sensitiva. Já o útil e o honesto pertencem somente à parte intelectiva, porque o honesto é o que é feito segundo a razão [e é o bem de modo simples, simpliciter, em latim, que é apetecido segundo se pelo apetite racional], enquanto que o útil importa uma ordenação de algo em outro, e ordenar é próprio da razão. A deleitação se segue a todas as coisas que caem debaixo da eleição: o honesto é deleitável ao homem na medida em que é conveniente à razão, o útil é deleitável por causa da esperança do fim. Não ocorre, porém, o inverso, que todo deleitável seja útil ou honesto, como é manifesto nas deleitações sensíveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que a eleição não é o mesmo que a opinião.

Depois de termos mostrado que a eleição não é o mesmo que a concupiscência, nem o mesmo que a ira, as quais pertencem ao apetite sensitivo, nem o mesmo que a vontade, que pertence ao apetite racional, agora vamos mostrar que também não é o mesmo que a opinião, que pertence à razão. Vamos porém mostrar que a eleição não é o mesmo que a opinião de duas maneiras:

"

A. Primeiro, que não é o mesmo que a opinião, tomada esta de modo universal;

B. Segundo, que não é o mesmo que a opinião das coisas que caem debaixo de nossa operação.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. A eleição não é o mesmo que a opinião, universalmente tomada.

[Primeira demonstração]: a opinião pode ser acerca de todas as coisas, e não menos acerca das coisas eternas e impossíveis do que acerca das coisas que estão em nosso poder. Mas a eleição, conforme foi dito, é somente acerca das coisas que estão em nós, como foi explicado. Portanto, a eleição não é o mesmo que a opinião.

[Segunda demonstração]: as coisas que são divididas por divisões diversas diferem e não são o mesmo. Ora, a opinião se divide em falsa e verdadeira, que pertence à força cognoscitiva, cujo objeto é o verdadeiro. Já a eleição é dividida pelo bom e mau, pelos quais a opinião não é dividida, pertencendo a eleição à força apetitiva, cujo objeto é o bem [bonum].

Destas coisas se conclui que a eleição não é o mesmo que a opinião, tomada esta última de modo universal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A eleição não é o mesmo que a opinião acerca das coisas que caem debaixo de nossa operação.

[Primeira demonstração]: a eleição principalmente diz respeito às nossas ações. De fato, [fazemos eleição] de que, por exemplo, tomemos isto ou disto fujamos, ou qualquer outra coisa que pertença às nossas ações. Já a opinião diz respeito principalmente à coisa. De fato, nós opinamos o que é isto, como por exemplo, que é pão, ou para o que convém, ou como dele se deve utilizar. A opinião não tem como objeto principal nossas operações, por exemplo, que opinemos se nós devemos ir ao encontro ou fugir de algo. Isto acontece porque as nossas operações são acerca de coisas singulares e contingentes, de onde que o seu conhecimento ou opinião não é muito procurado por causa da verdade que haja nelas, mas somente por causa da operação [que se deve acerca delas fazer no caso]. Portanto, daqui se conclui que a eleição não é o mesmo que a opinião.

[Segunda demonstração]: a eleição é louvada na medida em que ordena corretamente algo ao seu fim, enquanto que a opinião é louvada se é verdadeira acerca de algo. Assim, o bem e a perfeição da eleição consiste em uma certa retitude, enquanto que o bem e a perfeição da opinião é a verdade. Ora, as coisas cujas perfeições são diversas são diversas. Portanto, a eleição não é o mesmo que a opinião.

[Terceira demonstração]: se a opinião e a eleição fossem o mesmo, seria necessário que os mesmos fossem aqueles que fizessem eleição do ótimo e que tivessem uma opinião verdadeira dele. Mas isto é manifestamente falso. De fato, alguns opinam [segundo a verdade] o que é melhor universalmente, porém, por causa da malícia não [fazem eleição] do que é melhor, mas do que é pior. Portanto, a eleição não é o mesmo que a opinião.

---

10. O que é a eleição.

[Para se determinar o que seja a eleição, é preciso determinar primeiramente acerca do conselho].

[Tendo já mostrado que a eleição não é a concupiscência, nem a ira, nem a vontade, nem a opinião, resta agora considerar o que ela é]. [Já foi mostrado que] a eleição está contida no gênero do voluntário, porém nem todo voluntário é eleição, mas sim o voluntário pré aconselhado. Ora, como o conselho é um ato da razão, concluímos que a eleição necessariamente se dá juntamente com um ato da razão e do intelecto, [que é o conselho]. [Assim, para manifestarmos o que seja a eleição, será preciso primeiramente colocar o que seja o conselho].

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Das coisas em que não há conselho.

Não há conselho das coisas eternas, isto é, das que existem sempre e sem movimento. Tais coisas são ou aquelas cujas substâncias não estão sujeitas ao movimento, como as substâncias separadas, ou aquelas que, posto que segundo o seu ser estejam na matéria móvel, todavia segundo a razão são abstraídas de tal matéria, como são [os seres] matemáticos.

Do mesmo modo, não há conselho acerca das coisas que, ainda que se movam, o movimento delas é sempre uniforme. Um exemplo disso seria o sol, [em seu] movimento circular.

Também não há conselho das coisas que existem [com o] movimento, mas que em geral [se movem] do mesmo modo, embora às vezes em menor número de circunstâncias [se movam] de modo diferente, [por acidente]. Por exemplo, é o caso das secas que acontecem durante o verão, [via de regra].

Também não há conselho das coisas que acontecem pela sorte, como o achado de um tesouro. Assim como as três primeiras coisas referidas não são provenientes de nossa operação, assim as coisas que são pela sorte não podem ser de nossa premeditação, porque são imprevistas e além da intenção.

Não somente os homens não [fazem conselho] das coisas necessárias, naturais e fortuitas, como nem tampouco de todas as coisas humanas, como por exemplo, aqueles que vivem numa nação não [fazem conselho] de como os que vivem numa outra nação muito distante devem se comportar.

A razão comum de todas as [cinco] coisas preditas, pela qual não [tomamos conselho] das mesmas, é porque nenhuma delas, isto é, as necessárias, as naturais, as fortuitas, ou as feitas por outros homens, são feitas por nós.

---

12. Das coisas em que há conselho.

Segue-se do que foi dito acerca das coisas em que não há conselho, que as coisas em que há conselho são as [coisas] operáveis que existem em nosso poder. De fato, o conselho se ordena à operação.

Que isto se siga do que foi dito acerca das coisas em que não há conselho, ocorre porque além destas cinco coisas ali enumeradas das quais não há conselho, somente restam aquelas que estão em nós, das quais dissemos que há conselho. De fato, há quatro causas das coisas:

"

> A. A natureza, que é princípio do movimento, ou das coisas que sempre se movem do mesmo modo, ou das coisas que em geral observam um movimento uniforme.
>
> B. A necessidade, que é causa das coisas que são sempre do mesmo modo e sem movimento.
>
> C. A sorte, que é causa por acidente além da intenção do agente, debaixo da qual também está contida o acaso.
>
> D. O intelecto, e tudo o mais que produz aquilo que é feito pelo homem, como a vontade e o sentido e outros princípios mais.

"

Esta causa é diversificada segundo os diversos homens, de tal maneira que cada homem [toma conselho] dos operáveis que podem ser operados por eles mesmos, enquanto que aqueles que por outras causas são feitos não há conselho.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Das coisas em que há conselho, consideradas segundo suas condições.

Aristóteles coloca três condições para as coisas acerca das quais há conselho.

[A primeira: que aconteça com freqüência, mas não sempre]. Para que haja conselho de uma coisa, é necessário que esta coisa aconteça com mais freqüência, mas que, porque apesar disso pode suceder de modo diferente, é incerto como acontecerá. [E isto é assim porque], se alguém quisesse deduzir por conselho acerca das coisas que rarissimamente acontecem, como por exemplo, se uma ponte de pedra pela qual transita irá cair, nunca então o homem algo operaria.

[A segunda condição de algo para que acerca dela haja conselho é que acerca dela] não deve estar determinado como se deva agir. De fato, o juiz não toma conselho acerca de como deve sentenciar nos casos que são estatuídos por lei, mas somente nos casos nos quais não há nenhuma lei determinada.

[A terceira condição: que seja uma coisa grande]. Tomamos para nós, para nos aconselharmos, outras pessoas, nas coisas grandes, como que não acreditando que nós mesmos sejamos suficientes a discernir o que é necessário fazer. Assim se torna patente que o conselho não deve ser de qualquer coisa pequena, mas de coisas grandes.

---

14. Sobre o modo e a ordem do conselho.

Como o conselho é uma certa aquisição prática acerca dos operáveis, é necessário que, assim como na inquisição especulativa se supõem os princípios e se [procuram] outras coisas, assim também aconteça com o conselho.

Assim, vamos mostrar primeiro o que se toma por suposto no conselho. Segundo, o que é procurado no conselho.

Para tanto, deve-se considerar que nos operáveis o fim é como princípio, porque do fim depende a necessidade dos operáveis, conforme está explicado no segundo livro da Física. Portanto, devemos tomar o fim como suposto.

Por isso é que dizemos que não tomamos conselho acerca do fim, mas somente das [coisas] que se ordenam ao fim, assim como nas coisas especulativas não inquirimos acerca dos princípios, mas sim das conclusões.

Isto pode ser evidenciado através de dois exemplos. Primeiro, o exemplo do médico, que não [toma conselho] se deve devolver o enfermo à saúde, mas supõe isto como um fim. Segundo, o exemplo do político, que não [toma conselho] se deve promover a paz, que se acha para com a cidade assim como a saúde para com o corpo do homem, a qual consiste na concordância dos humores assim como a paz na concordância das vontades.

Suposto o fim, a primeira intenção do que [toma conselho] é como, isto é, através de qual movimento ou ação podemos alcançar aquele fim, ou por qual instrumento devemos nos mover ou agir para o fim, por exemplo, pelo cavalo ou pelo navio.

A segunda intenção é [decidir], quando a algum fim podemos chegar por diversos instrumentos ou ações, através de quais delas mais facilmente e melhor se chega.

A terceira intenção é, se acontecer que por só um instrumento ou movimento se chegue ao fim, ou por um ótimo [instrumento ou movimento], que se procure como por este ao fim chegaremos.

E finalmente, se aquilo pelo qual se chega ao fim não é [possuído] de imediato, é necessário inquirir como poderá ser [possuído].

Por isso a causa, que é primeira na operação, é última no achado [do conselho], porque aquele que [toma conselho] investiga por modo de uma certa resolução. E assim, porque o que [toma conselho] inquire resolutivamente, é necessário que sua inquisição seja conduzida até aquilo que é princípio na operação, já que o último na resolução será o primeiro na geração ou na operação. Assim, quando depois da inquisição do conselho se chega a aquilo que é necessário primeiramente operar, se os que [tomam conselho] descobrem aquilo ser impossível, desistem e abandonam todo aquele negócio como desistentes. Se, porém, se torna evidente que é possível aquilo que foi achado pelo conselho, imediatamente começam a operar, porque, como foi dito, é necessário ser primeiro na operação aquilo ao qual a investigação resolutiva do conselho tem por término.

---

15. A comparação do conselho à eleição.

O conselho pode ser comparado à eleição de um primeiro modo quanto ao objeto ou matéria de ambos. Quanto ao objeto, tanto o aconselhável como o elegível são idênticos, porque tanto o conselho como a eleição são das coisas que são operadas por causa de um fim.

De um segundo modo o conselho e a eleição podem ser comparados entre si quanto à sua ordem. Quanto à ordem, o conselho precede a eleição, porque só quando algo já está determinado pelo conselho é então [feita a sua eleição].

---

16. O que é a eleição.

[A partir do que foi dito, pode-se compreender o que é a eleição]. Como o elegível nada mais é do que algo do número das coisas que estão em nosso poder, que é considerado pelo conselho, conseqüentemente a eleição nada mais é do que o desejo das coisas que estão em nosso poder, proveniente do conselho. Por isso a eleição é chamada de desejo aconselhável. De fato, a eleição é ato do apetite racional, que é dito vontade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. SOBRE A VONTADE.

1. O que é a vontade.

[O ato da vontade é denominado pela sua própria potência e por aquilo em que a potência por primeiro e per se tende]. Como foi dito anteriormente, a vontade é mais do fim do que daquilo que se ordena ao fim, porque as coisas que se ordenam a um fim nós a queremos por causa do fim. [Por vontade, aqui se pretende significar] o ato da potência da vontade. Ora, o ato de qualquer potência é denominado pela própria potência que diz respeito àquilo em que a potência por primeiro e per se tende, assim como a visão é dita ato da potência visiva por sua ordenação ao visível. Deste modo é que o intelecto é dito por relação aos primeiros princípios, os quais per se e por primeiro se comparam à potência intelectiva. De onde que a vontade é dita propriamente dos fins que como certos princípios por primeiro e per se dizem respeito à potência da vontade. [Aqui então, coloca-se o problema de se determinar quais sejam estes fins que por primeiro e per se dizem respeito à potência da vontade].

[Os antigos filósofos colocaram duas opiniões sobre os fins que por primeiro e per se dizem respeito à vontade]. A primeira [pertence àqueles cujo parecer era] que a vontade fosse daquilo que é bem per se. A segunda [pertence àqueles cujo parecer era] que a vontade fosse daquilo que aparece como bem [voluntas sit eius quod est apparens bonum].

Se fosse verdade a opinião daqueles que dizem que nada é voluntabile, isto é, aquilo em que a vontade é trazida, a não ser o que é bem per se, seguir-se-ia que não seria voluntabile aquilo que alguém não corretamente quisesse.

Se fosse verdade a opinião daqueles que dizem que o voluntabile é o bem aparente, seguir-se-ia que nada seria voluntabile segundo a natureza, mas para cada um seria voluntabile aquilo que a si mesmo parecesse. Ora, a diversas pessoas parecerão voluntabiles coisas diversas, e às vezes coisas contrárias. [Se isto acontecesse com a cor], de tal maneira que não fosse a cor o visível, mas aquilo que parecesse cor, seguir-se-ia que nada seria visível [segundo a natureza]. [Ora], isto é inconveniente, porque para qualquer potência natural há um objeto determinado [segundo a natureza]. Portanto, não pode ser verdade que a vontade é do que aparenta ser bem [apparens bonum].

A solução dos inconvenientes que se seguem a ambas as opiniões acima é conseguida distinguindo-se que, de modo simples é voluntabile o bem per se, e segundo algo [secundum quid] é voluntabile o bem aparente.

---

2. Que a virtude está em nós, isto é, em nosso poder [ou potestate].

Acima foi explicado que a eleição [pertence ao gênero] do voluntário. Ora, como a vontade é acerca do fim, enquanto que o conselho e a eleição acerca das coisas que se ordenam ao fim, por conseqüência, as operações acerca das coisas que se ordenam ao fim são segundo a eleição, e portanto, voluntárias. Mas as operações das virtudes são acerca [das coisas que se ordenam ao fim]. Portanto, terão que ser voluntárias. Logo, a própria virtude será voluntária e em nós, isto é, existem en nosso poder [potestate].

---

3. Que a malícia também está em nós, isto é, em nosso poder [potestate].

A malícia, isto é, o vício oposto à virtude, também está em nosso poder. A razão disso é idêntica à anterior, ou seja, porque as suas operações são voluntárias. [Portanto, para demonstrar que a malícia também está em nosso poder, deveremos apenas mostrar que suas operações são voluntárias].

Se o operar está em nosso poder, é necessário que o não operar também esteja em nosso poder. Porque se o não operar não estivesse em nosso poder, impossível seria que nós não operássemos. Portanto, seria necessário que nós operássemos. Logo, o operar não proviria de nós, mas da necessidade. Vice versa, pode-se demonstrar do mesmo modo que se o não operar está em nosso poder, será necessário que o operar também esteja. Assim, portanto, deveremos dizer que em qualquer coisa que a afirmação esteja em nós, a negação também e vice versa. Ora, as operações das virtudes e dos vícios diferem segundo a afirmação e a negação. De onde se tira a conseqüência que se a operação das virtudes está em nós, como foi demonstrado, também a operação dos vícios estará em nós. E assim se conclui que o próprio vício estará em nós, isto é, em nosso poder.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. É um erro dizer que ninguém quer o mal.

Alguns afirmam que ninguém pode querer o mal, porque o bem é aquilo que todos apetecem, e por conseqüência a vontade [fugiria] per se do mal. Esta colocação é errônea, [porque já tendo sido demonstrado que] a malícia é algo voluntário, não pode ser que ninguém queira o mal.

Vamos considerar em seguida as raízes deste erro segundo o qual alguns afirmam que ninguém pode ser voluntariamente mau. Primeiro, quanto à disposição interior pela qual pode alguém inclinar-se ao mal [com exclusão] de sua vontade. Segundo, quanto à força apreensiva pela qual alguém julga o bem e o mal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Sobre os que disseram que por uma disposição interior pode o homem inclinar-se ao mal [com exclusão] da sua vontade.

Aristóteles já havia afirmado que está em poder do homem que ele seja diligente ou negligente acerca de algo. Mas alguns negaram isso, dizendo que vemos os fleugmáticos serem naturalmente preguiçosos, os coléricos serem naturalmente iracundos, os melancólicos tristes e os sanguíneos alegres. Segundo isto seguir-se-ia não estar em poder do homem que seja diligente.

[O filósofo responde a este argumento dizendo que] uma pessoa pode ser dita ser de um certo modo de duas maneiras. De uma primeira maneira, segundo uma disposição corporal ou conseqüente a uma complexão do corpo ou conseqüente a uma impressão dos corpos celestes. De uma segunda maneira, por uma disposição de parte da alma, a qual é um hábito pelo qual a vontade ou a razão se inclina à operação.

[O primeiro modo, segundo uma disposição corporal ou impressão dos corpos celestes], não pode de modo imediato mudar o intelecto ou vontade que são potências inteiramente incorpóreas que não se utilizam do órgão corporal. De tais disposições pode seguir-se alguma mutação da parte do apetite sensitivo que se utiliza do órgão corpóreo, cujos movimentos são as paixões da alma. Portanto, segundo estas disposições [corporais ou provenientes da impressão dos corpos celestes] a razão e a vontade, princípios dos atos humanos, não podem ser mais movidas do que o possam ser pelas paixões da alma, das quais Aristóteles falou no livro primeiro que são persuadíveis pela razão.

[Quanto ao segundo modo, segundo uma disposição de parte da alma que é um hábito que inclina a vontade e a razão à operação], deve-se saber que os hábitos da alma segundo os quais alguém é negligente ou injusto, são voluntários, tanto é que por causa deles as pessoas são vituperadas. Vamos mostrar primeiro que estes hábitos da alma são voluntários quanto à sua geração. Segundo, que já não são voluntários depois que a sua geração se completou.

[Que os hábitos da alma são voluntários quanto à sua geração pode ser evidenciado considerando que] os hábitos maus diferem assim como os atos maus. Alguns são hábitos maus que levam à fuga do bem agir. Outros são hábitos maus que levam a mal agir, seja em prejuízo de outros, seja em desordenação própria. Tanto dos primeiros como dos segundos os próprios homens são a causa. Dos primeiros, que levam à fuga do bem agir, os homens também são causa que eles mesmos se tornem injustos, na medida em que fazem o mal aos outros, ou incontinentes, na medida em que conduzem a sua vida em bebidas supérfluas ou outras coisas que pertencem à deleitação do tato. De fato, observamos que operações singulares conduzem a disposições para operar de modo semelhante. Se, portanto, alguém quer alguma causa da qual sabe seguir-se um tal efeito, conseqüentemente ele quererá aquele efeito. E embora talvez não queira aquele efeito per se, todavia mais quererá que aquele efeito se dê do que quererá que a causa não exista. Por exemplo, se alguém quer caminhar no verão, sabendo que suará, conseqüentemente quererá suar. Embora não queira suar per se, todavia quererá mais padecer o suor do que abster-se de caminhar. Diferente seria se o homem não soubesse que tal efeito se segue a tal causa, como por exemplo, não é voluntário se alguém caminhando na estrada for assaltado, porque isto não era pré conhecido. Ora, é evidente que os homens que fazem as coisas injustas se tornam injustos, e os homens que cometem estupro se tornam incontinentes. Portanto, é irracional que alguém queira fazer o que é injusto e não queira ser injusto, ou queira cometer estupro e não queira ser incontinente. De onde se conclui com evidência que, se não ignoramos e operamos voluntariamente aquilo do qual se segue que sejamos injustos, voluntariamente seremos injustos.

[Que os maus hábitos não mais se sujeitam à vontade depois de gerados pode ser evidenciado pelo seguinte]. Não porque voluntariamente alguém se tornou injusto, quando quer que queira deixará de ser injusto e se tornará justo. Isto pode ser mostrado por semelhança nas disposições corporais. Se alguém que anteriormente era são, cai na doença voluntariamente por viver de modo incontinente, utilizando-se imoderadamente da comida e da bebida e não obedecendo aos médicos, no princípio estava em seu poder não adoecer. Mas depois que cometeu a ação, tomada já a comida supérflua ou nociva, não está mais em seu poder que não adoeça. Assim também ocorre com os hábitos dos vícios. De onde dizemos que os homens são voluntariamente injustos e incontinentes, embora que depois de feitos tais, não mais está em seu poder que imediatamente deixem de ser injustos ou incontinentes. A isto, de fato, se requereria um grande estudo e exercício.

---

6. Sobre os que disseram que devido à força apreensiva pela qual alguém julga o bem e o mal o homem não pode querer o mal voluntariamente.

O bem move o apetite na medida em que é apreendido. Assim como o apetite ou inclinação natural segue a forma que é inerente por natureza, assim o apetite animal segue a forma apreendida. Portanto, para que algo seja apetecido, pré exige-se que seja apreendido como bem. De onde que cada um deseja aquilo que parece para si ser bem. Ora, aqui alguém poderá dizer que não está em nosso poder que isto [ou aquilo] nos pareça [como] bem, já que não somos senhores da fantasia, mas tal como cada um é, tal ou tal coisa lhe parecerá apetecível como bem e fim. Por exemplo, observamos que nos animais cada animal apetece alguma coisa [diferente] como bem e fim de acordo com a disposição de sua natureza, de onde que diversos animais terão diversos atos e operações, embora todos os animais de uma espécie tenham movimentos e operações semelhantes. Já na espécie humana são encontrados diversos homens tendo diversos movimentos e operações. Deste fato alguns pensaram que isso fosse por causa de uma disposição natural que a um homem isto lhe pareceria como bem, enquanto que a outro homem esta outra coisa lhe pareceria como bem, de tal maneira que quanto a isto o homem não teria domínio ou poder.

Aristóteles discorda desta opinião dos filósofos. Para mostrar isto, deve-se primeiramente considerar que algo pode parecer a alguém como bem de duas maneiras. De uma primeira maneira, universalmente, como através de certas considerações especulativas. O julgamento do bem que provém deste primeiro modo não é conseqüência de nenhuma disposição particular, mas da força universal da razão silogizante [em coisas tais como] as operações que são pela natureza. Mas nas operações que são contingentes, a razão não é coagida a consentir nisto ou naquilo, como acontece nos [raciocínios] demonstrativos, pois o homem tem poder de assentir a uma ou a outra parte da contradição. Daí que de um segundo modo, algo poderá parecer a alguém como bem através de um conhecimento prático por comparação à obra [opus]. É deste tipo de julgamento que Aristóteles aqui pretende falar. Segundo este modo de julgamento, alguém pode ser levado [a reconhecer] algo como bem de duas maneiras: de uma primeira maneira [reconhecerá] algo como bem de modo simples e segundo se, e de uma segunda maneira não de modo simples e segundo se, mas enquanto o agora. [Estes dois modos correspondem a] dois modos do apetite ser a algo inclinado: o primeiro segundo o hábito, e o segundo segundo as paixões da alma. Segundo as paixões da alma acontecerá que alguém julga algo como bem [por causa] do agora. Por exemplo, aquele que teme o afundamento do navio, por causa da paixão do temor lhe parecerá bem por causa do agora, que joge a bagagem ao mar, e o concupiscente que fornique. Segundo o hábito provém o juízo pelo qual o homem julga ao ser bom segundo se e de modo simples, e é deste que Aristóteles fala aqui. Como o homem de alguma forma é causa de seu mau hábito por causa de seu costume de pecar, por conseqüência também será causa de sua fantasia conseqüente a tal hábito, isto é, das aparições pelas quais a si lhe parecerá ser isto bem per se. [De onde que não é verdade que o homem não tem domínio sobre o que a si lhe parece como bem].

---

7. Objeção à argumentação de Aristóteles.

Alguém poderá dizer que os homens estimam um dado fim ser ótimo não por sua própria espontaneidade, mas por seu nascimento. Por exemplo, assim como o homem julga bem das cores pela vista exterior, que ele possui pelo seu nascimento, assim também por nascimento teria uma boa disposição da vista interior, pela qual julga e deseja aquilo que é bem segundo a verdade. Assim, o nascimento verdadeiramente bom e perfeito seria aquele através do qual o homem nasceria conaturalmente àquilo que é bem máximo e ótimo, coisa que o homem não poderia alcançar por algum outro meio ou disciplina, sendo necessário que nele existisse por natureza.

[Quanto a isto Aristóteles responde que] deve-se primeiro considerar que esta parece ser a posição de alguns matemáticos que colocavam que o homem em seu nascimento é disposto em virtude dos corpos celestes, para que faça isto ou aquilo. Aristóteles, no livro III do De Anima, atribui esta posição àqueles que não viam diferença entre o sentido e o intelecto. Se, de fato, alguém disser que a vontade humana é tal que possa ser induzida pelos corpos celestes ou pelo sol, conseqüentemente a vontade e a razão, na qual está a vontade, será algo corpóreo, assim como o sentido, porque não é possível que aquilo que em si é incorpóreo seja movido pelo corpo. Os corpos celestes podem causar alguma disposição no corpo humano, pelo qual se incline o apetite sensível, cujos movimentos são as paixões da alma. De onde se conclui que os corpos celestes não podem e fazer com que alguém tenha inclinação a julgar algo ser bem de modo simples e segundo se, como através do hábito eletivo da virtude e da malícia. Somente poderão levar alguém a julgar algo ser bem enquanto agora, como acontece pelas paixões. O mesmo deve ser dito das inclinações que acontecem devido à complexão natural. Agora, de fato, não estamos tratando dos julgamentos pelos quais algo é julgado bem devido a uma paixão, porque a vontade pode a este julgamento não seguir, mas do julgamento pelo qual algo é julgado bem devido a um hábito. De onde se conclui que a objeção levantada não exclui a precedente resposta de Aristóteles.

IV. A VIRTUDE DA FORTALEZA.

1. O que é a fortaleza.

A fortaleza é um termo médio acerca [das paixões] do temor e da audácia. A fortaleza implica numa certa firmeza de ânimo, pela qual a alma permanece imóvel contra o temor do perigo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O objeto das paixões acerca das quais a fortaleza é termo médio.

[Vamos investigar o objeto das paixões acerca das quais a fortaleza é o termo médio, isto é], o objeto do temor e da audácia. [Ao fazer isto, investigaremos principalmente o objeto da paixão do temor],acerca do qual a fortaleza se refere de modo principal, [mais do que à audácia]. [Entretanto, se no que segue se dará mais atenção ao objeto do temor, não significa que descartamos o objeto da audácia, o qual é o mesmo que do temor]. Aquilo do qual alguém foge por temor é o mesmo que alguém por audácia enfrenta.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O objeto do temor, o terrível, universalmente falando, é qualquer mal [esperado].

Aquilo que tomamos, como objeto do temor, é o terrível. Universalmente falando, o terrível é qualquer mal. Assim é que os filósofos definem o temor dizendo que é a expectação do mal, aonde por expectação se entende qualquer movimento do apetite em algo futuro.

---

4. Que a fortaleza não é acerca de qualquer temor, isto é, acerca do temor de qualquer mal.

A fortaleza não é acerca do temor de qualquer mal. [Portanto, devemos declarar primeiro acerca do temor de quais males não é a fortaleza, para depois declarar acerca do temor de quais males é a fortaleza].

[A fortaleza não diz respeito ao temor da infâmia]. [Isso pode ser mostrado pelo fato de que] o forte é louvado por não temer. Ora, existem coisas que é necessário temer para bem viver. [E não só isso], como também é bom temer estas coisas na medida em que o próprio temor não somente é necessário à conservação da honestidade, mas também o próprio temor é algo honesto. Isto é patente na infâmia, porque quem teme, é louvado como decente, enquanto que aquele que a semelhante mal não teme, é vituperado. Portanto, é patente que a fortaleza não pode ser acerca do temor de tais males.

[A fortaleza não diz respeito ao temor da pobreza]. O motivo pelo qual a fortaleza não diz respeito ao temor da pobreza, nem da enfermidade é porque nenhuma delas pertence à malícia do homem, no sentido em que o próprio homem não é a sua causa. Portanto, estas coisas, [a pobreza e a enfermidade, não é necessário temer]. De fato, em vão o homem temerá as coisas que não pode evitar. Ao contrário, o homem deve temer as coisas nas quais poderá cair por sua própria malícia, porque assim o temor será útil para evitá- las. Portanto, como não importa temer a [pobreza], quem a esta permanece impávido, não é chamado forte a não ser talvez segundo uma semelhança, porque não temer a pobreza parece pertencer a uma outra virtude, chamada de liberalidade, por cujo ato alguém é levado a gastar audaciosamente o [seu] dinheiro. [E, além disso, é fácil ver que os liberais não são fortes necessariamente, porque poderão] perante maiores perigos como os da guerra se tornar tímidos. Portanto, não há fortaleza no que diz respeito ao temor da pobreza.

[A fortaleza não diz respeito a qualquer temor de males pessoais]. Nenhum homem é dito tímido porque tema que seja injuriado ou invejado, ou os seus filhos e sua esposa, ou outros [males semelhantes]. Também ninguém é dito forte porque não teme os flagelos, mas antes enfrenta com audácia os flagelos, porque estes não são maximamente terríveis. Alguém será dito forte de modo simples pelo fato que é forte acerca do que é maximamente terrível. Quem em algumas outras coisas for intrépido, não será dito forte de modo simples, mas naquele gênero.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Acerca de qual temor é a fortaleza.

[A fortaleza propriamente diz respeito ao temor do perigo de morte]. [Conforme explicado], alguém será dito forte de modo simples pelo fato de ser intrépido acerca das coisas que são maximamente terríveis. De fato, a virtude é determinada segundo o último em potência, como está explicado no primeiro livro do De Caelo. Ora, entre todas as coisas, a mais terrível é a morte. Portanto, a fortaleza propriamente diz respeito ao temor dos perigos de morte.

A fortaleza não diz respeito à morte que alguém enfrenta em qualquer caso ou negócio, como no mar ou na enfermidade, mas sim acerca da morte que alguém sustenta por coisas ótimas, como acontece quando alguém morre na guerra por causa da defesa da pátria. De fato, é um bem que alguém exponha a sua vida pelo bem comum. Já no que diz respeito às outras corrupções citadas, como a da morte no mar ou na doença, a fortaleza não é louvável, nem desta morte se seguirá algum bem. De onde se conclui que enfrentar com audácia tais perigos não pertence à virtude da fortaleza.

Finalmente, [como conclusão], devemos lembrar que a fortaleza não é somente de modo principal acerca do temor da morte, mas tambem acerca da audácia em tais perigos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como se dá o ato da fortaleza.

Como o temor está no irascível, cujo objeto é o árduo, o temor não é senão de algum mal que é de alguma forma elevado para as faculdades do temente.

[Os males podem ser elevados para as faculdades do homem de dois modos: estando acima do homem ou segundo o homem].

[De um primeiro modo, estando acima do homem], [na medida em que] excedem [a própria] faculdade do homem, pelo que o homem não pode resistir [a este mal], como são os terremotos, as inundações e outras coisas tais. Tais males são terríveis para qualquer homem que os saiba, e que possua um reto julgamento do intelecto.

[De um segundo modo, sendo] segundo o homem, na medida em que não excedem as faculdades humanas de resistência. Tal é o caso de uma invasão de inimigos.

[Deve-se dizer] que convém ao homem que possui um intelecto sadio que tema os males que excedem sua capacidade de resistência. O forte temerá estas coisas; todavia, em caso de necessidade ou de utilidade, os enfrentará conforme necessário, do modo como julgar a reta razão própria do homem, de tal maneira que por causa de tais temores não se afaste do julgamento da razão, mas enfrente tais coisas terríveis, apesar de grandes, por causa do bem, que é o fim da virtude.

Ocorre às vezes que alguém teme os terríveis que estão acima do homem ou que são segundo o homem mais ou menos do que a razão julga, e ainda mais, poderá acontecer que coisas que não sejam terríveis sejam temidas como terríveis, e nisto consiste o pecado do homem, que é principalmente contra a reta razão.

Quem enfrenta o que é necessário enfrentar, e foge por temor das coisas que é necessário evitar, e faz isto por causa do que é necessário, e do modo pelo qual é necessário, e quando é necessário, [este] é chamado forte.

O forte e virtuoso padece por temor e opera por audácia, segundo o que é digno e segundo o que a reza razão dita. De fato, toda a virtude moral é segundo a reta razão, como já foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A diferença entre o ato do forte e o ato do audaz.

Os audazes diante dos perigos correm em direção aos mesmos com velocidade e com ardor, porque são movidos pelo ímpeto da paixão além da razão. Quando, porém, estão nos próprios perigos desistem, porque o movimento da paixão precedente é vencido pela dificuldade iminente.

Mas os fortes, quando estão nas próprias obras difíceis, são perspicazes, já que o julgamento da razão pela qual agem não é vencido por [nenhuma] dificuldade. E antes que se lancem aos perigos, mantêm-se calmos [sunt quieti], porque não agem pelo ímpeto da paixão, mas pela deliberação da razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. O fim da fortaleza, ou por causa do que ela opera.

O fim último do agente natural operante é o bem do universo, que é o bem perfeito. Mas o fim próximo é que imprime sua semelhança em outro. Por exemplo, o fim do que é quente é que por sua ação esquente.

De modo semelhante, o fim último da virtude operante é a felicidade, que é o bem perfeito, conforme explicado no livro primeiro. Mas o seu fim próximo e próprio é que a semelhança do hábito exista em ato.

[Por isso é correto dizer que] o fim que o forte pretende [e por causa do que ele opera] é a fortaleza. Não se trata do hábito da fortaleza que já existe, mas da semelhança da mesma em ato. Por isso, o fim da fortaleza é algo pertencente à razão da fortaleza. Assim, portanto, o forte enfrenta e opera por causa do bem, e este bem [é aquele que se dá] na medida em que [o forte] pretende operar as coisas que são segundo a fortaleza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Que não pode ser chamado forte aquele que enfrenta a morte para evitar incômodos.

Já foi dito que a fortaleza é um termo médio a respeito dos terríveis que são males nos perigos de morte, e que o forte deseja operar virtuosamente, e sustente tais perigos, para que daí venha algum bem, a saber, o honesto, ou para que fuja de algo torpe, ou desonesto.

Mas que alguém seja morto por suas próprias mãos, ou por [mãos alheias] a isto se sujeitando livremente, para que possa fugir da pobreza, ou do desejo de alguma coisa que não possa ganhar, ou de qualquer outra coisa que provoque a tristeza, isto não pertence à fortaleza, mas à timidez. E isto por duas razões.

A primeira razão é porque esta atitude parece ser uma fraqueza da alma contrária à fortaleza, pela qual alguém não consegue sustentar trabalhos e tristezas.

A segunda razão é porque não enfrenta a morte por causa do bem honesto, como faz o que é forte, mas fugindo do mal que entristece.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Os atos que se assemelham à verdadeira fortaleza sem entretanto o serem.

Como a verdadeira fortaleza é uma virtude moral, para a qual se requer o saber e fazer eleição, alguém poderá exercer o ato da fortaleza e entretanto, [afastar-se] da verdadeira fortaleza por três motivos:

"

A. Primeiro, se não operar sabendo.

B. Segundo, se não operar por eleição, mas por paixão.

C. Terceiro, fazendo eleição mas de um modo diverso daquele pelo qual o verdadeiro forte faria.

"

O primeiro modo de operar o ato da fortaleza estando em falta para com a verdadeira fortaleza, que é o não operar sabendo, é chamado de fortaleza por ignorância.

O segundo modo, que não opera por eleição, mas por paixão, pode se dar de dois outros modos. O primeiro, se se tratar de uma paixão que aquiete a alma do temor, tal como a esperança. O segundo, se se tratar de uma paixão que impulsione a enfrentar o perigo, tal como a ira.

O terceiro modo, que opera por eleição, mas de modo diverso [do modo] pelo qual o verdadeiro forte faria, pode se dar também de duas maneiras. De uma primeira maneira, fazendo eleição de enfrentar os perigos por causa que pela perícia das armas o homem reputa que não seja perigoso combater na guerra, coisa que costuma acontecer com os soldados. De uma segunda maneira, fazendo eleição de enfrentar os perigos, mas não por causa do fim que o verdadeiro forte [teria em vista], mas por causa das honras ou das penas que os governantes das cidades colocam.

Assim, existem cinco fortalezas cujos atos se assemelham ao da verdadeira fortaleza, sem que contudo sejam a verdadeira fortaleza.

Em ordem decrescente de semelhança com a verdadeira fortaleza são:

"

A. A fortaleza política ou civil.

B. A fortaleza militar.

C. A fortaleza que é pela ira.

D. A fortaleza que é pela esperança.

E. A fortaleza que é pela ignorância.

"

11. A fortaleza política.

Os graus da fortaleza política são três.

O primeiro é o daqueles que enfrentam os perigos por causa da honra [que daí lhes advirá]. O segundo é o daqueles que enfrentam os perigos por causa do temor das penas. O terceiro é o daqueles que enfrentam os perigos por causa da coação presente.

[A fortaleza política é aquela que mais se assemelha à verdadeira fortaleza]. Como além da verdadeira fortaleza há outras que são ditas fortaleza segundo cinco modos, [deve-se dizer] que o primeiro lugar dentre elas cabe à fortaleza política ou civil, porque esta fortaleza é a que maximamente se assemelha à verdadeira fortaleza. Por isso é que naquelas cidades em que são usados vitupérios para com os tímidos, e honras para com os fortes, são encontrados homens fortíssimos segundo esta fortaleza, e talvez também segundo a verdadeira, por causa do costume.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. A fortaleza militar.

[A fortaleza militar provém da experiência]. Nas [coisas] singulares a experiência parece ser uma certa fortaleza. De fato, em qualquer negócio aquele que tem experiência opera com audácia e sem temor. Por causa disso Sócrates colocou que a fortaleza fosse ciência, que pode ser adquirida também por experiência. Assim, portanto, nas coisas da guerra, os soldados são fortes por experiência.

[A primeira conseqüência do fato da fortaleza militar provir da experiência consiste no seguinte]. Na guerra existem muitas coisas grandes, que incutem temor aos inexpertos, embora apresentem pouco ou nenhum perigo. É o caso do barulho das armas, do ajuntamento dos cavalos, e outras assim. Estas coisas são conhecidas não serem terríveis maximamente através da experiência. Daí se segue que algumas pessoas que se intrometem sem temor nestas coisas parecem fortes, enquanto que as mesmas parecem perigosas aos inexpertos, por desconhecerem o que sejam.

[Uma segunda conseqüência do fato da fortaleza militar provir da experiência consiste em que] os soldados sabem por experiência o que podem fazer, isto é, atingir os adversários, sem ser atingidos por eles, protegendo-se dos golpes dos inimigos e golpeando-os na medida em que podem corretamente utilizar as armas. De onde se segue que [os soldados que têm fortaleza por experiência] lutam com os outros como os armados com os desarmados.

[Comparando a fortaleza militar com a fortaleza política, pode-se dizer que] os soldados agem com fortaleza enquanto não percebem a iminência de perigo. Mas quando o perigo excede a perícia que eles possuem nas armas, ou quando não têm consigo a multidão ou outros equipamentos bélicos, então se tornam tímidos. E então são os primeiros a fugirem. De fato, não eram audazes senão porque pensavam que o perigo não lhes era iminente. Mas aqueles que são civilmente fortes morrem permanecendo no perigo, por reputarem ser desonesta a fuga, mais escolhendo a morte do que salvar-se fugindo. Já os militares a princípio se expõem aos perigos, por se estimarem mais poderosos. Mas depois de reconhecerem que os adversários são mais poderosos do que eles, fogem, mais temendo a morte do que a fuga torpe. Ora, não é assim com o forte, o qual mais teme a torpidez do que a morte.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. A fortaleza pela ira.

Os homens, no seu falar usual, confundem o furor com a fortaleza, na medida em que atribuem a fortaleza àqueles que pelo furor fazem algo irados. E isto porque os irados parecem ser fortes.

A fortaleza, de fato, tem uma certa semelhança com o furor, na medida em que o furor induz ao perigo com máximo ímpeto, e o forte com grande virtude de alma tende ao perigo. [Porém a verdadeira fortaleza difere da fortaleza pela ira]. Os verdadeiros fortes não são impelidos a executarem a obra da fortaleza pelo ímpeto do furor, mas pela intenção do bem [bonum]. O furor se acha em seus atos secundariamente ao modo de operante. De fato, o furor na verdadeira fortaleza deve seguir a eleição, e não precedê-la.

Na fortaleza que é pela ira, os homens parecem operar por eleição e pretender algum fim, que é a punição daquele contra quem se iram. Porém, não obstante isso, aqueles que por causa disso operam com fortaleza, podem ser chamados de lutadores, mas não de fortes. E isto porque não operam por causa do bem, e nem conduzidos pela razão, mas por causa da paixão, por causa da qual apetecem a vingança.

◀ ▲ ▶

14. A fortaleza pela esperança.

Os fortes pela esperança são aqueles que por terem vencido muitas vezes os perigos existentes, confiam também agora obter a vitória, não por causa de alguma perícia que tenham alcançado pela experiência, mas por causa apenas da confiança que recebem das freqüentes vitórias.

Assim como aqueles que agem com fortaleza por causa da ira não são os verdadeiros fortes, assim também aqueles que agem somente por causa da esperança da vitória não são os verdadeiros fortes.

[A diferença entre a fortaleza pela esperança e a verdadeira fortaleza consiste em que] os fortes enfrentam com audácia por eleição e por causa do bem [bonum]; já aqueles que são de boa esperança, enfrentam os perigos com audácia porque se julgam melhores na luta e em nada atingíveis pelos adversários. São semelhantes aos bêbados que por causa do vinho são invadidos pela esperança. Porém, quando aos tais não acontece o que esperam, não persistem e se põem em fuga. Enquanto que é próprio do forte que, por causa do bem, ou para evitar uma torpeza desonesta, enfrente perigos terríveis segundo a verdade da coisa, e não segundo as aparências.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. A fortaleza por ignorância.

Aqueles que ignoram os perigos parecem ser fortes na medida em que enfrentam audaciosamente as coisas que são perigosas, já que não lhe vêem o perigo. E por isso não diferem em muito dos que são fortes por causa da boa esperança. De fato, ambos julgam não lhes ser iminentes nenhum perigo.

[A diferença entre a fortaleza por ignorância e a fortaleza pela esperança consiste em que] os ignorantes não estimam as coisas que enfrentam serem perigos de modo simples e em si mesmo. Já aqueles que são de boa esperança conhecem como são em si as coisas que enfrentam. Todavia, não as consideram serem perigosas. De onde que aqueles que são ignorantes são tanto piores do que aqueles que são de boa esperança quanto nenhuma dignidade tem, já que enfrentam o perigo somente por defeito de ciência. Aqueles que são de boa esperança, de fato, permanecem nos perigos por algum tempo depois que já o reconheceram, até que a magnitude do perigo supere a sua esperança. Mas aqueles que são fortes por ignorância, assim que conhecem ser [a coisa diferente do que imaginavam, colocam-se em fuga].

---

16. Que a fortaleza não se encontra de modo igual em relação à audácia e ao temor.

Sendo a fortaleza [uma virtude] acerca da audácia e do temor, não [está para ambas] de modo igual. De fato, mais louvor merece alguém por esta virtude em se havendo bem acerca do terrível [do que do audacioso]. Aquele que não é perturbado pelo terrível, mas se acha para com ele como é necessário, é mais [recomendável] como forte do que aquele que se acha corretamente para com as audácias. A razão disto está em que o temor surge no homem por causa de algo mais forte do que ele que contra ele se insurge. Já a audácia é proveniente do fato que alguém estima não exceder seu poder aquele que se insurgir para o agredir. Ora, é mais difícil estar contra o forte, do que enfrentar o igual ou o menor.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Que a tristeza acompanha a fortaleza.

Para compreender isto deve-se considerar que o objeto do temor e da tristeza é o mesmo, isto é, o mal. Diferem, porém, [entre si], segundo a diferença do passado e do futuro. Assim é que o mal futuro é dito terrível, enquanto que o mal presente e iminente é dito contristante. Ora, ao forte pertence não somente permanecer contra os temores dos perigos futuros, mas também persistir nos perigos. Por isso é que de modo principal são ditos fortes aqueles que [com fortaleza] sustentam o triste, isto é, perigos presentes e iminentes. Portanto, a tristeza acompanha a fortaleza.

---

18. A fortaleza é mais louvável do que a temperança.

Do que foi dito se segue que a fortaleza é maximamente louvável, porque o louvor da virtude maximamente consiste em que alguém bem opere acerca das coisas difíceis. Ora, é mais difícil que alguém sustente o que é [contristante], o que pertence à fortaleza, do que se abstenha das coisas que são deleitáveis, que pertence à temperança. De onde se conclui que a fortaleza é mais louvável do que a temperança.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. Como a deleitação se acha para com o ato da fortaleza.

Sendo a tristeza para sustentar [o perigo] contristante, não obstante o forte tem alguma deleitação no alcançar o fim por causa do qual age com fortaleza. Esta deleitação porém é debilmente sentida por causa das tristezas circunstantes. Essa tristeza que acompanha a fortaleza não diminui esta fortaleza, o que poderia parecer, visto que no livro primeiro e segundo foi dito que as operações das virtudes são deleitáveis. Quanto a isto, deve-se dizer que nem em todas as virtudes existe operação deleitável, a não ser na medida em que alcançam o fim.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. O que é a fortaleza.

Tendo em vista o que foi dito, podemos colocar figuradamente o que seja a fortaleza.

A fortaleza é virtude que se encontra como termo médio segundo a reta razão acerca dos temores e audácias por causa do bem [bonum].

V. A VIRTUDE DA TEMPERANÇA

1. O que há de comum entre a temperança e a fortaleza.

A temperança e a fortaleza têm o sujeito em comum, sendo ambas das partes irracionais [da alma], [entendendo-se aqui por] parte irracional da alma a parte da alma que é apta [nata est] a obedecer à razão. Tal [parte irracional da alma] é, [assim], o apetite sensitivo, ao qual pertencem as paixões da alma. De maneira que no apetite sensitivo estão todas as virtudes que são acerca das paixões. Assim, a fortaleza é acerca das paixões do temor e da audácia que estão no irascível, enquanto que a temperança é acerca das deleitações e tristezas que estão no concupiscível.

As deleitações acerca das quais é a temperança, que são as deleitações da comida e das [coisas] venéreas, são comuns a nós e aos animais. De modo semelhante, os temores acerca dos quais é a fortaleza são comuns a nós e aos animais, que são os temores da morte. Por isso pode-se dizer de um modo especial que estas duas virtudes são das partes irracionais da alma, porque pertencem às partes irracionais da alma não somente por causa das próprias paixões, mas também por causa dos seus objetos, [que são comuns aos homens e aos animais], [enquanto que] há outras paixões de cujos objetos os animais não padecem, como as riquezas, honras e outras tais.

---

2. A matéria da temperança, tomada de modo geral.

[Genericamente], podemos dizer que a temperança é um termo médio acerca [das] deleitações. Porém ela é também acerca das tristezas que são provenientes da ausência das deleitações.

Todavia, a temperança é menos acerca das tristezas do que acerca das deleitações, porque alguém mais eficazmente [é levado a agir pela presença das deleitações do que pela sua ausência].

Porém não basta dizer-se que a temperança diz respeito às deleitações, mas é necessário determinar acerca de quais deleitações ela é, para que a razão da temperança seja conhecida em sua espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. As deleitações se distinguem em corporais e animais.

São ditas deleitações corporais aquelas que se dão em alguma paixão corporal de um sentido exterior. São ditas deleitações animais aquelas que são pela apreensão interior.

[Como podem existir deleitações que se dão somente por uma apreensão interior pode-se compreendê-lo do seguinte modo]. A causa da deleitação é o amor. De fato, cada um se deleita por ter aquilo que ama. Ora, em alguns encontramos o amor da honra, em outros o amor da disciplina, [coisas] que não são apreendidas pelo sentido exterior, mas pela apreensão interior da alma. [Por isso] esta alegria não se dá por alguma paixão corporal, mas somente pela apreensão da mente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A temperança não diz respeito às deleitações animais.

Acerca das deleitações animais que apresentam alguma espécie de honestidade, como deleitação pela disciplina e pela honra, as pessoas não são ditas nem temperantes nem intemperantes, porque a temperança parece dizer respeito às deleitações que possuem torpeza. Quanto às deleitações que estão no ouvir fábulas ou gastar um dia inteiro em ditos ou fatos contingentes, não são ditas as pessoas intemperantes, porque a intemperança não somente vem com vaidade, mas também com torpeza. Quanto às pessoas que desordenadamente se entristecem com a perda do dinheiro e de amigos, estas também não são ditas intemperantes, porque estas tristezas não apresentam torpeza, mas somente desordem do apetite.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Acerca de quais deleitações corporais é a temperança.

Aqueles que se deleitam nas coisas visíveis, não são ditos por isto nem temperantes nem intemperantes. [Existe uma virtude que diz respeito às deleitações da vista, onde podemos encontrar um termo médio, ou a superabundância e o defeito. Mas estas coisas] pertencem à curiosidade, e não à intemperança, que diz respeito a deleitações mais veementes.

Acerca das deleitações do ouvido não há também temperança ou intemperança, porque nem também estas são deleitações muito veementes.

Também não são ditos temperantes ou intemperantes aqueles que se deleitam quanto ou mais do que convém nos odores em si considerados. Somente pode haver aí temperança ou intemperança por acidente, na medida em que os odores coincidem com gostos ou tatos deleitáveis. De fato, aqueles que se deleitam com os odores das rosas, que são espécies de odores segundo se, não os dizemos intemperantes. Aqueles, porém, que se deleitam nos odores utilizados pelas mulheres, [aí pode haver intemperança] por causa da memória de algumas outras coisas de que tem concupiscência.

Além dos três sentidos já mencionados, existem o tato e o gosto. Como acerca dos três precedentes não há temperança, conclui-se que poderá haver temperança e intemperança acerca do tato e do gosto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como a temperança é acerca das deleitações do gosto e do tato.

Aquilo que pertence ao gosto de modo próprio é o julgamento dos sabores, e acerca disso a temperança e a intemperança pouco ou nada tem a ver. O intemperante não se deleita muito com [o julgamento dos sabores], nem se lhe tira muito de sua deleitação se não discerne bem os sabores. Mas toda a deleitação [do intemperante] consiste no uso de certas coisas deleitáveis, tais como o consumo da comida e da bebida, e o uso do [que é] venéreo, o que é feito através do tato. Assim fica claro que as deleitações do intemperante são diretamente acerca do tato. Acerca do gosto, porém, não o é senão na medida em que os sabores tornam mais deleitáveis o uso da comida.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que o vício da intemperança tem máxima torpeza.

O sentido do tato, acerca do qual é a temperança, é comuníssimo entre todos os sentidos, porque este sentido é comum a todos os animais. Por isso a intemperança é justamente reprovável, porque não está no homem quanto àquilo que é próprio do homem, mas quanto àquilo que ele tem em comum com os demais animais. Portanto, deleitar-se em tais coisas, e amá-las como bens máximos, é maximamente bestial. Por isso, o vício da intemperança tem máxima torpeza, porque por ele o homem se assemelha aos animais.

Como alguém poderia objetar que também nas coisas que pertencem ao tato existe algo que é próprio do homem, [e não comum ao homem e aos animais], por isso [Aristóteles acrescentou] que a temperança não diz respeito àquelas deleitações do tato que são próprias dos homens, como as deleitações que ocorrem [nos jogos atléticos], e que não se ordenam às concupiscências da comida ou [do que é] venéreo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Que a temperança é acerca das concupiscências e deleitações.

Assim como já foi colocado que o temor e a tristeza se ordenam ao mesmo, porque a tristeza é dos males presentes, assim como o temor é dos [males] futuros, assim nos mesmos_ se ordenam a concupiscência, que é dos bens futuros, e a deleitação, que é dos bens presentes. E a temperança diz respeito [tanto] às concupiscências [como] às deleitações.

---

9. A diferença entre o forte e o temperante acerca das tristezas.

O forte e o temperante não se acham do mesmo modo para com a tristeza. De fato, o forte padece grandes tristezas, mas é louvado por bem sustentá-las, conforme já explicado. Já o temperante não é louvado por sustentar tristezas, antes, ao contrário, é louvado por não entristecer-se, por manter-se na abstenção das deleitações das quais não tem muita concupiscência.

De onde se segue que a fortaleza é principalmente acerca das tristezas que se seguem à presença do que é nocivo. Já a temperança diz respeito às tristezas que se seguem à ausência das deleitações [apenas] secundariamente. Ela é principalmente acerca das deleitações que se seguem à presença do que é deleitável.

---

10. O vício oposto à temperança que é deficiente quanto às deleitações.

O vício segundo o qual alguém é deficiente acerca das deleitações, de tal maneira que [sentem menos] prazer do que se requereria à saúde, ao bom hábito do corpo e ao [convívio] decente com os outros é chamado de insensibilidade, o qual não convém à natureza humana. Assim, se há alguém para o qual nada é deleitável, este alguém está longe da natureza humana.

---

11. Como o homem temperante se comporta em relação ao deleitável.

Quanto às deleitações, o temperante não se deleita nas coisas torpes das quais o intemperante maximamente se deleita, mas ao contrário, nestas mais se entristece. E de modo geral não se deleita no que não convém, nem também se deleita de modo mais veemente do que convém.

Quanto às tristezas, o homem temperante não se entristece superfluamente na ausência do que é deleitável.

Quanto à concupiscência, o homem temperante não tem concupiscência dos deleitáveis ausentes, porque não muito se ocupa com eles, ou tem para com eles uma concupiscência com a medida devida, não as [desejando] mais do que convém, nem quando não convém, nem segundo alguma outra circunstância que exceda a medida da razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Que a intemperança é mais reprovável do que a timidez.

A intemperança mais se assemelha ao voluntário do que o temor, porque ela apresenta mais de voluntário. O que pode ser visto pelo fato de que cada um se deleita naquilo em que age voluntariamente, enquanto se entristece naquilo que é involuntário. Ora, o intemperante age por causa da deleitação de que tem concupiscência, enquanto que o tímido age por causa da tristeza da qual foge. Assim fica evidente que a intemperança é movida por aquilo que é voluntário per se, enquanto que a timidez é movida por aquilo de que se foge, e que é involuntário [per se]. Portanto, a intemperança mais se aproxima da voluntariedade do que a timidez.

[Conclui-se do que foi dito que a intemperança é mais reprovável do que a timidez]. Como ao que é voluntário devemos louvor no que é bom e vitupério no que é mal, conclui-se que o vício da intemperança é mais reprovável do que o vício da timidez, que tem menos de voluntário. [Porém, existe] mais uma outra razão para [se afirmar que a intemperança é mais reprovável do que a timidez].

[Uma outra razão pela qual a intemperança é mais reprovável do que a timidez é a seguinte]. Um vício é tanto mais reprovável quanto mais facilmente possa ser evitado. Ora, qualquer vício pode ser evitado pelo costume ao contrário. [E quanto a isto], é fácil acostumar-se a bem operar nas coisas que dizem respeito à temperança, por duas razões. Primeiro, porque as coisas deleitáveis da comida e da bebida e outras tais ocorrem muitas vezes na vida humana. De onde que não falta ao homem ocasião para bem acostumar-se a operar acerca de tais [coisas]. Segundo, porque acostumar-se a bem operar acerca de tais coisas não apresenta perigo. De fato, não é grande perigo se alguém algumas vezes se abstém do que é deleitável ao tato. De onde se conclui que o vício da intemperança é mais reprovável do que o da timidez.

---

13. A semelhança entre o apetite concupiscível e as crianças.

As crianças maximamente vivem segundo a concupiscência, porque elas apetecem maximamente a deleitação, a qual pertence à natureza [ratio] da concupiscência. A causa disto será explicada detidamente no livro sétimo. Por isso, se as crianças e a concupiscência não são bem persuadidas pela razão, serão dominadas pelo apetite da deleitação, que é a concupiscência.

A razão disso é que o apetite da deleitação é insaciável, e se o homem satisfaz a concupiscência, a concupiscência mais cresce no homem, e ele será dominado. E isto principalmente se a concupiscência ou as deleitações são grandes da parte do objeto, isto é, de coisas muito deleitáveis, e veemente da parte daquele que [deseja] e se deleita, [de tal maneira] que impeçam o conhecimento ou o raciocínio da parte do homem, já que, quanto mais [o conhecimento e o raciocínio] permanecem, tanto menos a concupiscência pode dominar. Por isso convém que as deleitações sejam em justa medida, isto é, não excedentes em magnitude, ou na veemência do afeto, e poucas segundo o número, e que em nada contrariem à razão quanto à espécie da concupiscência ou da deleitação, tomada da parte do objeto. Aquele que assim se acha nas concupiscências e nas deleitações, dizemos estar bem persuadido e punido, isto é, castigado pela razão. Assim como convém que a criança viva segundo o preceito do pedagogo, assim convém que a força concupiscível concorde com a razão.

De modo que se conclui que o concupiscível se acha de tal maneira no homem temperado, que [deseja] aquilo que convém, como convém e quando convém, na medida em que a razão ordena.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO IV

I. A VIRTUDE DA LIBERALIDADE

1. Introdução à consideração da liberalidade.

A liberalidade é um termo médio acerca do dinheiro, o que fica patente pelo fato de que o liberal é louvado no dar e no aceitar dinheiro, embora mais no dar do que no aceitar, conforme explicado adiante.

[Os vícios opostos à liberalidade são a prodigalidade e a iliberalidade]. Acerca do dinheiro a prodigalidade e a iliberalidade se encontram segundo o excesso e o defeito.

A liberalidade é convenientemente tratada após a temperança. De fato, assim como pela temperança são moderadas as concupiscências das deleitações do tato, assim pela liberalidade são moderados os [desejos] de adquirir ou possuir as coisas exteriores.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Como a matéria das virtudes morais pode ser considerada de dois modos.

A matéria de cada virtude moral pode ser [tomada] de dois modos. De um primeiro modo, como matéria próxima. Segundo este primeiro modo, as paixões são a matéria da maioria das virtudes morais. De um segundo modo, como matéria remota. Segundo este segundo modo, são matéria [das virtudes morais] os objetos das paixões.

A matéria próxima da fortaleza é o temor e a audácia, a matéria remota é o perigo de vida. A matéria próxima da temperança são as concupiscências e as deleitações, a matéria remota são a comida e a bebida, e os atos venéreos.

Assim, portanto, a matéria próxima da liberalidade é o [desejo] ou o amor do dinheiro, enquanto que a matéria remota é o próprio dinheiro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O ato da liberalidade.

[O ato da liberalidade é o uso do dinheiro]. Que o ato da liberalidade é o bom uso do dinheiro pode ser mostrado da seguinte maneira. Em tudo o que é útil para alguma coisa, acontece poder ser bem ou mal usado. Ora, as riquezas são procuradas na medida em que são úteis para alguma coisa. Portanto, acontecerá que elas sejam usadas bem ou mal. Mas se a algumas coisas acontece serem usadas, o bom uso destas coisas pertencerá à virtude que é acerca destas coisas. Portanto, concluímos que o bom uso do dinheiro pertence à liberalidade que, conforme anteriormente dito, é acerca do dinheiro.

O uso do dinheiro consiste na despesa ou no dar este dinheiro. Receber ou guardar dinheiro não é usar dinheiro, mas é possuí-lo. De onde se conclui que mais pertence ao liberal dar dinheiro a quem convém, que é bem usá-lo, do que recebê-lo quando convém e não recebê-lo quando não convém.

[A seguir o filósofo coloca uma razão pela qual mostra que mais pertence à liberalidade bem dar do que bem receber]. [De modo geral] mais pertence à virtude fazer benefício do que bem padecer, porque fazer benefício é melhor e mais difícil. Assim também mais pertence à virtude bem operar do que abster-se da operação torpe. Ora, [passando ao caso particular da virtude da liberalidade], é evidente que pelo fato de alguém dar, faz benefício e bem opera. Já ao receber pertence ou o bem padecer, se alguém recebe onde convém, ou o [abster-se da operação] torpe, se alguém não recebe onde não convém. Portanto, daqui se conclui que mais pertence à virtude da liberalidade o bem dar do que o bem receber ou o abster-se do mau recebimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como é o dar do liberal.

Todas as operações que são segundo a virtude devem ser boas, retificadas pela razão de acordo com as circunstâncias e ordenadas pela intenção a um bom fim. Como, portanto, o dar é o principal ato da liberalidade, por conseqüência o liberal dá por causa de um bom fim e retamente, isto é, segundo a regra da razão, na medida em que dá a quem convém, como convém e por quaisquer outras circunstâncias devidas que pertencem à reta razão.

O liberal dá com deleitação, ou pelo menos sem tristeza. De fato, em toda virtude o ato virtuoso ou é deleitável, ou pelo menos é sem tristeza. Ou, se convém ter alguma tristeza, terá [de tristeza] um mínimo em comparação aos outros homens, como já foi dito da fortaleza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. *Como são as operações secundárias da liberalidade, como o recebimento.*

[O liberal não aceita onde não convém]. Aceitar no que não convém, de fato, não parece ser próprio do homem que não aprecia o dinheiro.

[O liberal não é pronto para pedir dinheiro]. Assim como na natureza o fogo é muito ativo e pouco passivo, assim também na moral o liberal é pronto a fazer benefícios por doação, mas não facilmente desejará receber benefício de outro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O dar e o receber do liberal.

O liberal aceita dinheiro quando convém porque não procura o dinheiro como algum bem em si mesmo, mas como necessário para ser dado.

O liberal não negligencia a procura de bens próprios, porque quer ter o suficiente para dar aos outros.

O liberal não dá a qualquer um, mas retém para que possa dar a quem convém no lugar e tempo devido.

Pertence ao liberal que veementemente superabunde no dar não sem reta razão, mas de tal maneira que anele o dar superabunde sobre a retenção. Retém menos para si do que dá para os outros.

O liberal empresta [aos outros] segundo a proporção de suas riquezas. De onde que a liberalidade não é julgada pela multidão do que é dado, mas pela vontade de dar. Assim, um homem que dê menos pode ser mais liberal [do que aquele que dê mais], se [o primeiro for] menos rico [do que o segundo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que a iliberalidade é mais grave do que a prodigalidade.

O primeiro motivo pelo qual a iliberalidade é mais grave do que a prodigalidade está em que a prodigalidade não pode aumentar muito e é facilmente curável pelo fato que as riquezas abandonam com rapidez as pessoas que dão indiscretamente. A própria pobreza que se segue à doação supérflua do pródigo impede o pródigo de dar, tanto pela própria impossibilidade de dar como pela experiência do [erro]. Além disso, a prodigalidade é facilmente curável pela idade, porque quanto mais alguém se aproxima da velhice, mais se inclina a reter do que dar. Assim, já que o vício que não [pode] aumentar muito, mas é facilmente curado, é menos grave, daqui se segue que o pródigo é não pouco melhor do que o iliberal.

O segundo motivo [pelo qual devemos julgar a prodigalidade menos grave do que a iliberalidade] está na semelhança da prodigalidade com a liberalidade. O pródigo pode ser facilmente reduzido ao termo médio da virtude por causa da [semelhança] que tem com o liberal. O pródigo possui aquilo que o liberal possui, isto é, o dar com liberdade, e o não facilmente receber. Difere, porém, do liberal, porque o pródigo não faz [o mesmo] na medida conveniente e segundo a reta razão. Não há defeito no pródigo segundo o que propriamente pertence à virtude moral, que está relacionada diretamente com a potência apetitiva. De fato, que alguém seja superabundante no dar e no não receber, não pertence a uma corrupção do apetite, nem a um defeito de virilidade da alma. Pertence, outrossim, a uma certa loucura, de tal maneira que a prodigalidade não tanto pertence à malícia moral, que diz respeito a uma inclinação do apetite ao mal, do que a um defeito da razão.

---

8. Dois motivos pelos quais a iliberalidade é insanável.

[O primeiro motivo consiste em que] a vida humana, e as coisas mundanas, em geral tendem ao defeito. Ora, a experiência torna manifesto que a velhice e qualquer outra impotência ou defeito tornam os homens iliberais, porque lhe fazem parecer que carecem de diversas coisas. E assim o homem mais [e mais] deseja as coisas exteriores pelas quais se socorre de sua indigência.

[O segundo motivo consiste em que] aquilo ao qual o homem é naturalmente inclinado não é facilmente movido por ele. Ora, o homem é mais facilmente inclinado à iliberalidade do que à prodigalidade. Um sinal disto está em que aquilo que é natural é encontrado em [maior número], e os que amam e conservam o dinheiro são encontrados em maior número do que os que o dão. De fato, a natureza inclina ao amor do dinheiro, na medida em que por ele a vida humana é conservada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. A VIRTUDE DA MAGNANIMIDADE

1. O que é a magnanimidade.

É dito ser magnânimo aquele que estima ser digno de coisas grandes, isto é, [aquele que estima ser digno] de fazer coisas grandes e que [estima-se digno] que lhe façam grandes [honras], desde que seja [de fato realmente] digno.

---

2. Embora a magnanimidade acompanhe as demais virtudes, é uma virtude especial.

[A magnanimidade e as demais virtudes diferem pela espécie, embora possam operar o mesmo]. À magnanimidade pertence aquilo que é grande em qualquer virtude, pelo fato de não ser digno de grande honra quem não opera um ato de grande virtude. Assim, a magnanimidade opera acerca do ato de alguma outra virtude aquilo que é próprio a si mesmo. Por exemplo, a intenção da fortaleza é agir fortemente, a intenção da magnanimidade é operar [algo de] grande em agindo fortemente. Ora, as [coisas] morais tomam sua espécie pelo fim pretendido, de onde se conclui que a magnanimidade e a fortaleza diferem pela espécie, embora operem o mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Duas conclusões do fato da magnanimidade acompanhar as demais virtudes.

[A primeira conclusão é que] a magnanimidade é um certo ornato de todas as virtudes. Pela magnanimidade todas as virtudes se tornam maiores, pelo fato de que à magnanimidade pertence operar grandes [coisas] em todas as virtudes. Ora, por [causa] desta crescem as virtudes, [enquanto que, por outro lado], não há magnanimidade sem as demais virtudes. Asssim, a magnanimidade parece acrescentar- se às demais virtudes como um seu ornato.

[A segunda é que] é difícil ser um verdadeiro magnânimo, porque a magnanimidade não pode existir sem as boas virtudes, e sem grandes virtudes, às quais são devidas grandes honras. Ora, conseguir isto é difícil. Portanto, é difícil o homem ser magnânimo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. As propriedades do magnânimo.

[O magnânimo se deleita moderadamente nas honras recebidas]. Se ao magnânimo são conferidas honras grandes e boas por atos bons, ele se deleita nelas moderadamente. O magnânimo considerará as honras por ele alcançadas como bens próprios a si convenientes, ou mesmo inferiores ao que lhe é devido, porque considerará que nenhuma honra exterior exibida ao homem é prêmio condigno da virtude, porque o bem da razão, pela qual a virtude é louvada, excede todos os bens exteriores. Nem por isso, entretanto, o magnânimo se indigna, mas recebe estas honras com equanimidade, considerando que os homens não possuem algo maior com que lhe possam retribuir.

[O magnânimo despreza as honras que não são pela virtude]. Se ao magnânimo são conferidas honras por causa de coisas contingentes, ou se é honrado por quaisquer outras coisas além da virtude, como por exemplo, se é honrado por causa de riquezas, ou outras coisas tais, ou se é honrado por algumas pequenas honras, o magnânimo desprezará tais honras, por reputar-se não ser digno de tais [honras].

[O magnânimo não se abala com as injúrias]. O magnânimo se comporta com moderação perante as desonras. Assim como o magnânimo não se exalta pelas grandes honras, assim também o seu ânimo não se abate pelas injúrias, porque considerará que as recebe injustamente.

[O magnânimo se comporta moderadamente em relação às riquezas e ao poder]. Embora a magnanimidade esteja relacionada principalmente com as honras, todavia também o está secundariamente com as riquezas e o poder, na medida em que por estas coisas alguém é honrado. De fato, tanto o poder como as riquezas são desejadas por causa da honra, na medida em que os homens que possuem tais coisas, desejam por elas ser honrados. Acerca destas coisas, assim como dos infortúnios [a ela contrários], o magnânimo se comporta moderadamente qualquer coisa lhe aconteça, de tal maneira que não se alegra superfluamente se lhe advém a boa fortuna, nem se entristecerá superfluamente se lhe advém o infortúnio. Se, [de fato], o magnânimo estima um pouco a própria honra, de tal maneira que não se alegra superfluamente por ela, muito mais considerará pequenas estas outras coisas, não se alegrando superfluamente com elas. Daqui vem que alguns consideraram os magnânimos [indiferentes], pelo fato de desprezarem os bens exteriores, e apreciarem somente os bens anteriores da virtude.

[O magnânimo não se expõe ao perigo por coisas pequenas]. O magnânimo não se expõe ao perigo por coisas pequenas, nem é amante dos perigos, expondo-se pronta e facilmente aos perigos. Isto porque ninguém se expõe ao perigo a não ser por causa de algo que muito aprecie. Ora, ao magnânimo pertence poucas coisas somente apreciar, pelas quais queira se expor ao perigo. De onde que não facilmente e nem por poucas coisas enfrenta perigos. O magnânimo enfrenta perigos por coisas grandes, porque se exporá a quaisquer perigos por coisas grandes tais como pela salvação comum, pela justiça, pelo culto divino e outras coisas tais.

[O magnânimo, quando se expõe aos perigos, o faz com veemência]. Quando o magnânimo se expõe ao perigo o faz com veemência, de maneira que não poupe de sua vida, por não ser digno que mais queira viver do que conseguir um grande bem pela morte.

[Em relação às riquezas], o magnânimo é pronto a [doar dinheiro], mas se envergonha de recebê-lo dos outros. Se o magnânimo aceita dinheiro, sempre estuda como retribuir a mais. O magnânimo é de tal maneira que se deleita em [dar dinheiro], mas o recebe constrangido. Pertence ao magnânimo que se apresente como de nada caraente, [ou quase], na medida em que não pede e não aceita, mas está pronto [a dar].

[O magnânimo se mostra em sua grandeza ao que tem dignidade, mas é moderado para com os medíocres]. Ao magnânimo pertence que se mostre grande e honorável a aqueles que têm dignidade, mas aos medíocres mostra moderação, não usando sua magnanimidade para com eles. Há dois motivos para isto. O primeiro é que toda virtude se esforça para aquilo que é difícil e honorável. Ora, que alguém exceda no bem aos grandes homens, é difícil e venerável. Mas que alguém exceda aos homens medíocres, é fácil. O segundo está em que exibir- se entre grandes homens como venerável pertence a uma certa virilidade da alma. Mas que alguém queira que uma grande reverência lhe seja exibida pelas mínimas pessoas, isto pertence àqueles que são pesados aos demais.

[O magnânimo não se intromete em muitos negócios]. Pertence ao magnânimo que seja ocioso, pelo fato de não se intrometer em muitos negócios, e que seja tardo, isto é, que não facilmente se introduza nos negócios. O magnânimo somente insiste naqueles atos que pertencem a alguma grande honra, ou ao fazer alguma grande obra. Assim, o magnânimo é operativo de poucas coisas, mas opera grandes, e que são dignas de grande nome.

[O magnânimo não esconde amizade ou inimizade]. É necessário que o magnânimo seja manifestamente amigo e manifestamente inimigo. Isto porque alguém amar ou odiar escondidamente provém de algum temor. Ora, o temor repugna ao magnânimo.

[O magnânimo mais se importa com a verdade do que com a opinião dos homens]. Ao magnânimo pertence que mais se importe com a verdade do que com a opinião dos homens. De fato, não por causa da opinião humana se afastará daquilo que deve fazer segundo a virtude.

[O magnânimo fala e opera manifestamente]. Pertence ao magnânimo que manifestamente fale e opere, por desprezar os outros. De onde que ele mesmo divulga seus ditos e feitos. Isto porque alguém ocultar o que faz ou o que diz provém do fato de que teme os outros. Ora, ninguém teme os que despreza. Não dizemos, porém, que o magnânimo despreza os outros por [humilhá-los], como que privando-os de uma devida reverência, mas sim porque não os aprecia mais do que deve.

[O magnânimo não é falso]. O magnânimo em suas palavras não é falso, mas diz a verdade, a não ser que talvez o faça por brincadeira.

[O magnânimo não dá familiaridade para com todos]. O magnânimo não se inclina a conviver com os outros a não ser com os amigos. Que alguém mostre familiaridade com todos pertence a uma alma servil. De onde que todos os lisonjeadores, que desejam indiferentemente a todos agradar, são [aptos para serem servos].

[O magnânimo não é pronto para admirar-se]. O magnânimo não é pronto para admirar-se, porque a admiração é de coisas grandes. Ora, para o magnânimo, as coisas exteriores que possam ocorrer não são grandes, porque toda a sua vida é acerca dos bens interiores, que são verdadeiramente grandes.

[O magnânimo não muito se recorda dos males pelos quais passou]. O magnânimo não muito se recorda dos males pelos quais passou. Há duas razões para isto. A primeira está em que não convém ao magnânimo recordar-se de muitas coisas, assim como nem admirar-se. De fato, nós costumamos recordar- nos das coisas que admiramos como grandes. A segunda razão está em que ao magnânimo pertence de modo especial esquecer-se dos males pelos quais passou, na medida em que os despreza, como algo pelo qual ele não pôde ter sido diminuído.

[O magnânimo não fala dos outros]. O magnânimo não fala muito dos homens, porque não aprecia muito as coisas particulares dos homens, mas toda a sua intenção diz respeito aos

bens comuns e divinos. Assim, nem fala muito de si mesmo, nem dos outros.

[O magnânimo não murmura e nem exige coisas necessárias à vida humana]. Acerca do que é necessário à vida humana, ou quaisquer outras coisas, o magnânimo não murmura se lhe faltam, nem exige que se lhe dêem. De fato, fazer estas coisas pertence àquele que se [preocupa] com as coisas necessárias à vida, como de coisas grandes, o que é contrário à magnanimidade.

[O magnânimo prefere o que é honorável ao que é lucrativo]. O magnânimo está mais pronto a possuir os bens honoráveis que não dão lucro, do que os úteis e lucrativos.

[O magnânimo tem movimentos graves, voz grave e falar tardo]. Os movimentos do magnânimo são graves, sua voz é grave, e o seu falar é estável e tardio. A razão disto está em que os movimentos do magnânimo não podem ser velozes, porque sua intenção é operar poucas [coisas]. Semelhantemente, o magnânimo não é dado a controvérsias, porque não estima por grande nenhuma das coisas exteriores. De fato, ninguém contende a não ser por coisas grandes. Ora, a agudez da voz, a velocidade do falar acontece por causa do [espírito] de contenda. Fica patente, portanto, que a própria afeição do magnânimo requer a gravidade da voz, a demora no falar e nos movimentos. Aristóteles afirmou no Livro das Categorias, que se alguém é inclinado por natureza a alguma paixão, por exemplo, à vergonha, naturalmente possui por natureza a cor que compete à vergonha. De onde que se alguém apresenta uma aptidão natural à magnanimidade, conseqüentemente, apresentará uma disposição natural para tais acidentes.

---

5. Os vícios opostos à magnanimidade.

Aquele que se afasta do termo médio da magnanimidade por deficiência, é chamado de pusilânime. Aquele, porém que se afasta por superabundância, é chamado de presunçoso. O pusilânime e o presunçoso não são ditos maus por serem malfeitores, já que não fazem nada de torpe. Porém eles pecam por afastar-se do termo médio da razão.

III. A VIRTUDE DA MANSIDÃO

1. O que é a virtude da mansidão.

A mansidão [seria] um termo médio acerca da ira. Entretanto, devemos notar que acerca da ira o termo médio é propriamente sem nome, e em geral os extremos também o são. O nome mansidão é às vezes utilizado para designar este termo médio, embora [em si mesmo] o nome mansidão mais designe o [extremo correspondente ao] defeito da ira. Se a mansidão for tomada para designar o termo médio, então o [extremo correspondente] ao defeito da ira não terá nome. Se a mansidão designar [o extremo correspondente ao] defeito da ira, de maneira que seja dita mansa a pessoa que não se ira de modo nenhum, nem bom, nem mal, [então o termo médio não terá nome correspondente]. Já o extremo por superabundância é denominado de iracundia.

Se o nome de mansidão for tomado para designar a virtude, então é dito manso o homem cujo juízo interior da razão não é perturbado pela ira, e que na eleição exterior não é conduzido pela ira, mas que se ira segundo a ordenação da razão nas coisas em que [isto é necessário], com as pessoas [com que for necessário], e além disso, irando-se [segundo um termo médio], isto é, [da maneira que se fizer necessário], quando for necessário e por quanto tempo for necessário.

Segundo [o significado próprio do nome mansidão], a mansidão [diz respeito ao] pecado por defeito. De fato, ao se dizer que alguém é manso, está se dizendo que é alguém que não pune, mais perdoando e condoendo-se das penas, o que pertence ao defeito da ira.

---

2. As três espécies [ou degraus] da superabundância na ira.

A primeira espécie de superabundância na ira é a prontidão à ira, segundo a qual são ditos iracundos aqueles que se enervescem com rapidez, com pessoas com quem não é necessário, em coisas em que não há necessidade, e mais veementemente do que é necessário, não durando, porém, a sua ira por muito tempo, acalmando-se rapidamente. [Isto] porque, não retendo a ira interiormente no coração, [pela própria manifestação externa da] ira se acalma. A esta primeira espécie de ira maximamente estão dispostos os coléricos, por causa da sutilidade e da velocidade da cólera.

A segunda espécie de superabundância na ira é dita ira amarga. Ira amarga é aquela que é dificilmente dissolvida, durando por longo tempo por ser retida no coração. A ira destas pessoas cessa quando retribuem a vingança pela injúria recebida. A punição acalma o ímpeto da ira na medida em que coloca a deleitação da vingança no lugar da tristeza precedente. Se, porém, o que se ira não pune, se afligirá gravemente em seu interior, já que não manifesta a sua ira. E assim ninguém poderá mitigar a sua ira pela persuasão, porque é ignorada. Desta maneira, para que sua ira cesse, será necessário um longo tempo pelo qual paulatinamente se esfria e extingue o [fogo] da ira. Aqueles que retêm a ira assim por longo tempo são molestíssimos para si mesmos e principalmente para os amigos com os quais deleitavelmente não podem conviver, e por causa disso são chamados de amargos. A esta espécie de superabundância estão maximamente dispostos os melancólicos, nos quais as impressões recebidas por longo tempo perseveram.

A terceira espécie de superabundância na ira é a ira difícil ou grave. A ira difícil ou grave é aquela segundo a qual os que se iram o fazem em coisas em que não há necessidade, mais do que o necessário e por mais tempo do que o necessário e não [abandonam] a ira sem que tormentem ou punam aqueles pelos quais se iram. De fato, a longa duração da ira nestas [pessoas] não se deve somente à retenção, a qual o tempo poderia digerir, mas a um firme propósito de punir.

---

3. Em quais coisas e como o homem deve irar-se.

Não é fácil determinar como se deve irar, em quais coisas e por quanto tempo, e até que ponto o homem faz isto corretamente ou peca. Aquele, porém, que pouco se afasta do termo médio, ou para mais ou para menos, não é vituperado. [Até ao contrário], às vezes aqueles que têm deficiência de ira são louvados e chamados de mansos, enquanto que aqueles que excedem um pouco [na ira] são chamados de viris, e aptos ao [governo] por causa da prontidão ao castigo que compete aos governantes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. A VIRTUDE ACERCA DAS DELEITAÇÕES E TRISTEZAS NO [RELACIONAMENTO] HUMANO

1. Que existem extremos e termo médio acerca das deleitações e tristezas no [relacionamento] humano.

Acerca do relacionamento humano, pelo qual os homens maximamente convivem mutuamente segundo a propriedade de sua natureza, e [de modo mais geral], acerca de todo convívio humano que é feito pela comunicação mútua nas palavras e nas coisas, observamos que alguns homens, que [chamamos de] plácidos, se [comportam] como que pretendendo dar prazer aos demais. Estes louvam todas as coisas que são ditas e feitas pelos outros, para que se mostrem agradáveis aos demais, e em nada contradizem aqueles com os quais convivem, para que não os contristem, já que estimam que é necessário conviver com todos sem tristezas.

Há outros que se [comportam] de modo contrário, querendo contrariar todas as coisas que são ditas ou feitas, como que pretendendo contristar os demais e em nada tomando o cuidado de deixar de fazer para que não contristem os outros. Estes são chamados de litigiosos.

Já que os hábitos mencionados, que estão nos extremos, não são louváveis, fica claro que o hábito do termo médio é louvável, segundo o qual alguém aceita as coisas que são ditas ou feitas pelos outros, ou também despreza e contradiz na medida em que é necessário. Este hábito do termo médio não tem nome, mas apresenta semelhança com a amizade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A semelhança e a diferença desta virtude com a amizade.

Esta virtude maximamente se assemelha à amizade, porque concorda com ela no ato exterior maximamente próprio à [amizade], que é o conviver deleitavelmente com os amigos. De fato, aquele que está disposto segundo o hábito do termo médio desta virtude, se acha de tal maneira no convívio agradável com os demais, assim como dizemos que compete ao amigo cuja amizade é moderada pela razão, o que pertence à amizade do honesto.

Esta virtude difere da verdadeira amizade, porque é sem amor, que é uma paixão do apetite sensitivo, e sem [o amor que] pertence ao apetite intelectivo [dilectio] para com aqueles com os quais convive. De fato, esta virtude não aceita as coisas ditas ou feitas pelos outros como se faz necessário, porque a eles está afeiçoado pelo ódio ou pelo amor, mas porque está assim disposto pelo hábito. Um sinal que isto é assim está em que aquele que tem esta virtude observa estas coisas não somente para com os amigos, mas de modo geral para com todos, desconhecidos e conhecidos. A mesma coisa pode ser dita da liberalidade. O amigo dá ao amigo por amor. O liberal não porque ama, mas porque assim ele é, [de tal modo] que facilmente dá dinheiro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. A VIRTUDE QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO [RELACIONAMENTO] HUMANO

1. Introdução à virtude da verdade.

A mentira, segundo se, é má e a se fugir. Já a verdade é boa e louvável. De fato, os sinais foram instituídos para que representem as coisas segundo o que são e portanto, se alguém representa a coisa diferentemente do que é, mentindo, age desordenadamente e de modo vicioso. Quem, porém, diz a verdade, age ordenadamente e virtuosamente. É evidente que aquele que diz a verdade está num termo médio, porque assinala a coisa tal qual é, já que a verdade consiste numa igualdade, que é um termo médio entre o grande e o pequeno. Quem, ao contrário, mente, está num extremo, ou segundo a superabundância, porque diz mais do que é, ou segundo o defeito, porque diz menos do que é.

---

2. A virtude da verdade.

[Aristóteles pretende agora explicar o que é o homem verídico]. Entendemos [aqui por homem verídico] não aquele que diz a verdade nas confissões judiciais, como por exemplo, quando alguém interrogado por algum juiz confessa a verdade, nem também aquele que diz a verdade em qualquer coisa pertencente à justiça. Isto, de fato, pertence a outra virtude, a da justiça. Por homem verídico queremos dizer aquele que em vida e em suas palavras diz a verdade por disposição de hábito, em coisas que não apresentam diferença quanto à justiça e à injustiça, que mostra a verdade não para observar a justiça, mas por causa da aptidão que tem para dizer a verdade. Ele ama a verdade e o verdadeiro também nas coisas nas quais não existe muita relação com o prejudicar ou [o promover os outros], e muito mais nas coisas em que dizer o verdadeiro ou o falso faz alguma diferença no prejudicar ou ajudar os outros. Isto porque a virtude da verdade abomina a mentira segundo se como algo torpe, e não somente na medida em que prejudica os outros. E se às vezes é difícil dizer a verdade no ponto, mais se inclinará para o menos do que para o mais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O vício da jactância, que excede o termo médio da verdade para mais.

O vício da jactância [consiste] em pecar por superabundância [quanto à verdade], simulando coisas gloriosas. Isto se pode dar ou porque o jactante simula ter em si algo de glorioso que não tem, ou porque afirma estas coisas serem maiores do que são.

[A jactância pode ser cometida], de uma primeira maneira, quando alguém se jacta de coisas que são, ou maiores do que são, não por causa de algum outro fim, mas por deleitar-se nisto. Este primeiro modo, assim, não é inteiramente mau, porque não pretende nenhuma malícia. De um segundo modo, quando alguém se jacta por causa do apetite da glória ou da honra. Os que assim procedem não são muito vituperáveis, porque a glória e a honra apresentam alguma afinidade com as coisas honestas por causa das quais alguns são louvados e honrados. De um terceiro modo, quando alguém se jacta por causa do dinheiro ou por causa de qualquer outra coisa que pode ser avaliada pelo dinheiro. Este terceiro modo é o mais deforme, porque mente pelo que é menos bom.

Alguém não deve ser julgado jactante pelo fato de ter ou não ter por onde se possa jactar, mas por aquilo porque o faz, ou porque se deleita da própria mentira, ou porque mente por causa do apetite da glória ou do lucro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. O vício que se afasta do termo médio da verdade por defeito.

Os que têm [o hábito que se afasta do termo médio da verdade por defeito] têm modos mais graciosos do que os jactantes. Aqueles que têm [o hábito] de dizer menos de si mesmo do que o são, têm costumes mais graciosos do que os jactantes, porque não dizem estas coisas por causa do lucro, mas como [que] fugindo do inchaço [tumor] da soberba.

VI. A VIRTUDE DA BRINCADEIRA

1. Como, acerca da brincadeira, pode haver virtude e vício.

[Pode haver vício e virtude na brincadeira]. Quanto a isto, deve-se considerar em primeiro lugar que acerca daquilo que é mau segundo se, e não pode ter razão de bem, não há virtude e vício, conforme já foi explicado. Se, portanto, a brincadeira nenhum bem pode ter, não haverá acerca da brincadeira virtude alguma. Ora, a brincadeira tem alguma razão de bem, na medida em que é útil à vida humana. Assim como o homem necessita repousar dos trabalhos corporais [deles] desistindo algumas vezes, assim também a alma do homem necessita algumas vezes repousar da tensão da alma exigida pelas coisas sérias, o que, de fato, se faz pela brincadeira. Assim, possuindo a brincadeira razão de bem útil, por conseqüência na brincadeira pode haver algum colóquio mutuamente conveniente aos homens, de tal maneira que o homem diga e ouça as coisas que convêm_, do modo que convém. Ora, onde quer que haja diferença entre coisas que convém fazer e coisas que não convém fazer, ali não somente haverá termo médio, mas também superabundância e defeito [em relação ao] termo médio. De onde que acerca da brincadeira existe um termo médio da virtude e extremos [correspondentes].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A determinação do termo médio e dos extremos acerca da brincadeira.

[Pecam na brincadeira por superabundância] aqueles que desejam a todo custo fazer rir, ao que mais se aplicam do que a dizer algo decoroso e honesto, e que não turbe àquele a quem introduzem na convivência pela brincadeira. De fato, mais querem dizer algo torpe, ou pelo qual os outros se turbem, do que induzir os homens ao riso.

[Pecam na brincadeira por defeito] aqueles que não querem dizer algo engraçado e são molestos nas coisas que dizem, [os quais] são ditos rústicos e duros, como que não amolecíveis pela deleitação da brincadeira.

[Acerca da brincadeira estão no termo médio] aqueles que moderadamente se [comportam] nas brincadeiras, de maneira que as coisas que dizem ou fazem se convertem convenientemente em riso.

VII. A VERGONHA

1. Que a vergonha não é virtude.

[Apesar da vergonha ser] um termo médio, ela não é virtude. [Para mostrar isto, Aristóteles coloca dois argumentos]. O primeiro está em que não convém falar da vergonha como de uma virtude, porque ela mais se assemelha à paixão do que ao hábito, que é o gênero da virtude. O segundo [argumento] está em que a vergonha não compete ao home virtuoso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A vergonha mais se assemelha à paixão do que ao hábito, que é o gênero da virtude.

A vergonha é dita ser o temor da confusão que se opõe à glória. Ora, o temor é uma paixão. Portanto, a vergonha está [contida] no gênero da paixão.

[Esta afirmação pode demonstrar-se pelos seguintes argumentos]. As paixões são movimentos do apetite sensível que se utilizam dos órgãos corporais. De onde que todas as paixões se dão com alguma transmutação corporal. Ora, a vergonha e o temor que é acerca do perigo de morte de modo geral se acham semelhantemente quanto ao fato que ambas estas paixões são julgadas pela transmutação da cor do corpo. Diferem, porém, em especial, porque aquerles que se envergonham se enrubescem, enquanto que aqueles que temem a morte se empalidescem. A razão desta diferença está em que por natureza o espírito e os humores se transferem ao lugar em que o defeito é sentido. A sede da vida está no coração. Por isso, quando o perigo de vida é temido, o espírito e os humores concorrem ao coração, e assim [as partes do corpo que são] exteriores, como que desertas, empalidecem. Já a honra e a confusão estão no exterior. Por isso, quando o homem teme pela vergonha da privação da honra, concorrendo o espírito e os humores ao exterior, o homem enrubesce. Assim, portanto, fica evidente que a vergonha e o temor da morte são algo de corporal, na medida em que têm anexas transmutações [corporais], o que mais parece pertencer à paixão do que ao hábito. E assim fica claro que a vergonha não é virtude.

---

3. Que a vergonha não compete ao homem virtuoso.

A vergonha não pertence ao [homem] virtuoso. De fato, a vergonha diz respeito às coisas más. Ora, o virtuoso não opera coisas más. Portanto, a vergonha não compete ao virtuoso.

Do que foi dito fica também claro que a vergonha não é virtude. De fato, alguns pensam que como a falta de vergonha ou o não envergonhar-se das operações torpes é algo mau, por causa disso envergonhar-se seria algo de virtuoso. [Mas isto não é verdadeiro], porque tanto a vergonha como a não vergonha supõem a operação torpe, coisa que não compete ao homem virtuoso. De onde fica claro que a vergonha não é virtude, porque se fosse, estaria no [homem] virtuoso.

---

4. Que a vergonha é mais própria dos jovens que dos velhos.

Que a vergonha esteja em conformidade com a idade jovem pode ser visto de duas maneiras. Primeiro, porque os jovens, pelo fervor da idade vivem segundo as paixões. E por isso estão prontos a pecar de múltiplas formas. Disto são proibidos pela vergonha, pela qual temem a torpeza. Por isso, aos jovens lhes [convém] a vergonha. Segundo, porque é costume dos homens louvar os jovens que têm vergonha.

[A vergonha não fica bem nos velhos]. Não louvamos os velhos por terem vergonha, porque esperamos que os velhos [não estejam inclinados] a operarem coisas torpes, das quais a vergonha costuma ser. E isto ora porque reputamos os velhos experientes por causa da duração da sua vida, ora porque, cessando o fervor da idade, reputamos que não se [inclinam] a operar coisas torpes por causa de paixões.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO V

I. INTRODUÇÃO

1. Comentário inicial, sobre uma dificuldade particular do livro V.

[O livro V trata da justiça, mas a maneira como está redigido o torna de difícil compreensão. Por causa disso, tomou-se aqui a liberdade de utilizar o comentário à Ética intercalando-o com passagens da Summa Teológica que tratam do mesmo assunto, aonde_ isto se fazia necessário para que o comentário à Ética ficasse claro]. [Assim, quando nada for mencionado, o texto é tirado ou baseado na Ética. Os textos tirados ou baseados na Suma Teológica são acompanhados de referências].

---

2. A primeira das três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.

[As virtudes morais já determinadas são acerca das paixões; a justiça, entretanto, é acerca das operações]. As virtudes que já foram determinadas são acerca das paixões, porque nelas se considera de modo principal como o homem é inteiramente disposto segundo as paixões, enquanto que aquilo que exteriormente opera não é considerado como algo conseqüente, na medida em que as operações exteriores provêm das paixões interiores. No que diz respeito à justiça, entretanto, leva-se principalmente em consideração aquilo que o homem exteriormente opera, enquanto que como ele está interiormente disposto não é considerado senão por conseqüência, na medida em que alguém é ajudado ou impedido [pelas suas disposições interiores] acerca das operações.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A segunda de três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.

[A segunda diferença está em como é tomado o termo médio da virtude]. Nas virtudes precedentes nós tomamos o termo médio [determinado pela] razão [em relação a nós], e não da coisa. Já na justiça é tomado o termo médio da coisa, como será explicado adiante.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A terceira de três diferenças entre a justiça e as virtudes anteriormente determinadas.

[A justiça, ao contrário das outras virtudes determinadas, não é termo médio entre duas malícias]. Qualquer das virtudes já determinadas é termo médio entre dois vícios. A justiça, entretanto, [é termo médio entre dois extremos, mas] não entre duas malícias. [Porque], como adiante se dirá, [somente um destes dois extremos é malícia, enquanto o outro não].

---

5. O que é a justiça e a injustiça.

Todos parecem querer que a justiça seja um tal hábito pelo qual três coisas são causadas no homem. A primeira, uma inclinação à obra da justiça, segundo a qual o homem é dito operativo da justiça. A segunda, a operação justa. A terceira, que o homem queira operar o justo.

A mesma coisa é de se dizer da injustiça. É um hábito pelo qual os homens são operativos do injusto, fazem [o injusto] e querem o injusto.

---

6. Porque se notificou [separadamente] o que é o justo e o injusto [por relação a coisas] contrárias.

A justiça teve que ser notificada [separadamente] por [sua relação] com o querer e o operar o justo, e a injustiça por [sua relação] com o querer e o operar o injusto, porque nos hábitos não ocorre o mesmo que nas ciências e nas potências. De fato, os contrários pertencem à mesma potência, assim como o branco e o preto [pertencem] à vista, e à mesma ciência, assim como o são e o doente à medicina. [Porém dois contrários não pertencem ao mesmo hábito]. [Isto é evidente no caso] dos hábitos corporais. Da saúde não procedem as coisas que são contrárias à saúde, mas somente as coisas que convêm à saúde. De onde se conclui que convenientemente se disse que pela justiça operamos o justo, e pela injustiça operamos o injusto.

[Uma observação pode aqui ser feita a respeito da ciência]. A ciência [pode ser considerada segundo que seja] um certo conhecimento, e segundo [que seja] um certo hábito. Na medida em que é conhecimento, os [contrários lhe pertencem], na medida em que um dos contrários é a razão [ratio] do conhecimento do outro. Na medida em que é hábito, está apenas para um ato, que é conhecer a verdade, e não se acha para com o erro contrário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que o que é justo deve ser tomado de modo principal em relação a outro, e não em relação ao agente [Summa, IIa/IIae, q.57 a.1].

Todas as demais virtudes [além da justiça] aperfeiçoam o homem somente nas coisas que lhe convém segundo si mesmo. À justiça, porém, é próprio entre as demais virtudes que ordene o homem nas coisas que se relacionam a outro. Isso se demonstra pelo fato da justiça importar numa certa equalidade, como o próprio nome o denota, já que vulgarmente dizemos "ajustar" as coisas que entre si adequamos. Ora, a equidade é dita em relação a outro.

Assim, portanto, aquilo que é reto nas obras das demais virtudes, à qual tende a intenção da virtude como em seu próprio objeto, não é tomado senão por comparação ao agente, na medida em que é feito de uma certa maneira por este agente. Na obra da justiça, porém, o reto é constituído por comparação a outro, também independentemente de sua comparação para com o agente. Por causa disso, a justiça, entre as demais virtudes, é determinada pelo seu objeto, que é o justo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Qual potência é sujeito da virtude da justiça [Summa, IIa/IIae, q.58 a.4].

A potência que é sujeito de uma virtude é a potência cujo ato é retificado por esta virtude. A justiça, entretanto, não se ordena a dirigir algum ato cognoscitivo. De fato, não somos ditos justos pelo fato de corretamente conhecer algo. Portanto, o sujeito da justiça não é o intelecto ou a razão, que é potência cognoscitiva.

Somos ditos justos por retamente agirmos [em algo]. Ora, como os princípios próprios da ação são as forças apetitivas, é necessário que a justiça esteja em alguma força apetitiva como em seu sujeito. Existem, porém, dois apetites: a vontade, que está na razão, e o apetite sensível, que segue à apreensão dos sentidos, o qual se divide por sua vez em irascível e concupiscível.

[Ora, pertence à] justiça dar a cada um o que é de seu direito. Dar a cada um o que é de seu direito, porém, não pode provir do apetite sensível, porque a apreensão sensível não se pode estender à consideração da proporção de uma coisa a outra, o que é próprio da razão. De onde se conclui que a justiça não pode estar como em seu sujeito no irascível ou no concupiscível, mas somente na vontade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Se a justiça é virtude moral [Summa IIa/IIae, q.58, a4 ad3].

O sujeito da virtude moral é o racional por participação, que é o irascível e o concupiscível. [Ora, conforme mostrado, a justiça está na vontade como em seu sujeito. De onde parece concluir-se que a justiça não pode ser virtude moral].

[No entanto], é dito racional por participação não somente o irascível e o concupiscível, mas todo apetitivo, já que todo apetite obedece à razão. Ora, debaixo do apetitivo inclui-se a vontade. Portanto, a vontade pode ser sujeito de virtude moral,[de onde se conclui que a justiça é virtude moral].

---

10. Que a justiça e a injustiça podem ser ditos de modos diversos.

[A justiça e a injustiça podem ser ditos de modos diversos e equívocos]. Tanto a justiça como a injustiça podem ser ditos de modos diversos. Sua multiplicidade, porém, é escondida, porque [os diversos modos equívocos em que a justiça é dita] guardam entre si uma [certa] conveniência [que as fazem ser] muito próximas entre si. [Desta maneira, assim como] nas coisas que muito distam entre si mais se manifestará a equivocação se lhe impusermos o mesmo nome, por ser imediatamente aparente a muita diferença que existe entre eles, [assim também nas coisas que pouco distam entre si se manifestará a equivocação se lhe impusermos o mesmo nome].

---

11. O que são os modos equívocos e unívocos [Livro das Categorias, I].

As coisas são ditas equívocas quando têm somente em comum o nome, enquanto que a definição de sua essência é distinta. Por exemplo, um homem e um retrato podem ser ditos "animais", ainda que equivocamente. Possuirão um mesmo nome, mas a definição da essência que corresponde ao nome é diferente.

As coisas são unívocas quando não somente levam o mesmo nome, mas também o seu nome significa o mesmo em cada caso e apresentam a mesma definição. Assim, um homem e um boi recebem o nome de animal. O nome é o mesmo em ambos os casos, e também o é sua definição essencial.

---

12. Os diferentes modos em que a justiça e a injustiça são ditos.

De um primeiro modo, o justo é dito o justo legal, isto é, aquele que é observador da lei. De um segundo modo, o justo é dito o igual, isto é, aquele que não quer nem mais ter do que são bens, e nem menos ter do que são males, desejando ter dos bens e dos males em equalidade. Assim, o justo é dito o legal e o igual, enquanto que o injusto é dito o ilegal e o desigual.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. A JUSTIÇA LEGAL, QUE É VIRTUDE GERAL

1. Quais são as coisas estabelecidas pela lei e que dizem respeito à justiça legal.

[À lei pertence falar de tudo o que é útil a quem é principal na cidade]. As leis falam de tudo o que diz respeito a algo útil à comunidade, como ocorre nas formas corretas de governo, nas quais pretende-se o bem comum. Ou falam daquilo que diz respeito ao que é útil aos maiores da cidade, pelos quais a cidade é governada. Ou [ainda daquilo que diz respeito ao] que é útil ao senhor, como acontece nas formas de governo nas quais governa um rei, ou um tirano. Sempre, portanto, ao se fazerem as leis, tem-se por objetivo aquilo que é útil a quem é principal na cidade.

Ora, como toda a utilidade humana se ordena à felicidade como a um fim, daqui se segue que o justo legal é dito de tudo o que é factivo da felicidade e das coisas que à felicidade se ordenam, ou de modo principal, como as virtudes; ou instrumentalmente, como as riquezas e os demais bens exteriores, e [tudo] isto [na medida em que se relaciona] para com a comunidade política, à qual diz respeito a colocação das leis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Como a lei preceitua as coisas que pertencem a cada virtude.

A lei preceitua fazer a obra da fortaleza, por exemplo, quando preceitua que os soldados não abandonem a batalha. Também preceitua as coisas que pertencem à temperança, por exemplo, quando preceitua que ninguém adulture. Semelhantemente, preceitua o que pertence à mansidão, quando preceitua que ninguém bata nos outros pela ira.

Se, portanto, em relação a isto, a lei é corretamente colocada, é dita uma lei correta. Senão será dita lei colocada sem [prévia] perscrutação da ciência, ou lei promulgada de improviso, isto é, que carece da devida providência.

---

3. A justiça legal inclui todas as virtudes.

À justiça legal pertence utilizar-se da virtude ao outro. Ora, qualquer virtude pode ser usada por alguém para o outro. De onde fica manifesto que a justiça legal não é uma virtude particular, mas à mesma pertence toda a virtude. E igualmente, a malícia contrária [à justiça legal] não é parte da malícia, mas toda a malícia.

---

4. As dificuldades de se colocar que a justiça possa ser virtude geral [IIa/IIae, q.58 a8].

[Aristóteles coloca a justiça legal como sendo uma virtude geral, incluindo na mesma todas as virtudes]. [Não é assim, porém, que a justiça costuma ser colocada]. No Livro da Sabedoria a justiça é enumerada juntamente com a sobriedade, a prudência e a virtude. Ora, o que é geral não vem enumerado entre as espécies nela contidas. Da mesma maneira, a justiça é colocada como virtude cardeal, assim como a temperança e a fortaleza. A temperança e a fortaleza, porém, não são virtudes gerais, [de onde que se segue que não se vê porque a justiça não deveria sê-lo].

[Conclui-se daí que é necessário uma explicação melhor de como a justiça possa ser virtude geral].

---

5. Como pode dar-se que a justiça seja virtude geral [IIa/IIae, q.58 a.5].

Compete à justiça, conforme explicado, ordenar o homem em relação a outro. Ora, isto pode se dar de duas maneiras. Primeiro, ao outro considerado singularmente; segundo, ao outro em comum, na medida em que aquele que serve a alguma comunidade serve a todos os homens que estão contidos naquela comunidade.

A justiça pode ser encontrada em ambos os casos segundo sua razão própria.

Pela segunda maneira, o bem de qualquer virtude, seja que ordene o homem a si mesmo, seja que ordene o homem a outras pessoas singulares, pode ser referido ao bem comum, ao qual se ordena a justiça. Isto acontece porque aqueles que estão numa comunidade se comparam à comunidade como a parte ao todo. Como a parte, aquilo que ela é o é do todo, qualquer bem da parte é ordenável ao bem do todo.

Segundo isto, portanto, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, na medida em que ordenam o homem ao bem comum, e quanto a isto a justiça pode ser dita virtude geral.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Porque a justiça geral é chamada justiça legal [IIa/IIae q.58 a5].

Compete a esta justiça geral ordenar o homem ao bem comum. Ora, pertence à lei [também] ordenar o homem ao bem comum. De onde que a justiça geral segundo o modo acima explicado é dita legal, porque por ela o homem concorda com a lei que ordena os atos de todas as virtudes com o bem comum.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Solução da primeira dificuldade [IIa/IIae q58 a5 ad 1].

Quando a justiça é enumerada entre outras virtudes, como no caso do Livro da Sabedoria, que enumera a sobriedade, a justiça, a prudência e a virtude, está se referindo à justiça não enquanto é geral, mas na medida em que é particular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Solução da segunda dificuldade [IIa/IIae q.58 a.5 ad 2].

[Há motivos para que a justiça possa ser virtude geral e a fortaleza e a temperança não]. A justiça, não obstante sendo uma virtude cardeal, assim como a fortaleza e a temperança, difere grandemente delas, entretanto, quanto ao seu sujeito. De fato, a temperança e a fortaleza estão no apetite sensitivo, a saber, no concupiscível e no irascível. Ora, o concupiscível e o irascível são forças apetitivas de bens particulares, assim como o sentido é cognoscitivo do que é particular. Já a justiça está no apetite intelectivo como em seu sujeito, o qual pode ser do bem universal, que é objeto da apreensão do intelecto. Portanto, a justiça pode como muito mais razão ser virtude geral do que a temperança e a fortaleza.

---

9. No que difere a virtude e a justiça legal, já que a segunda inclui toda a primeira.

A virtude e a justiça legal são o mesmo segundo a substância, diferindo, porém, segundo a razão. [A justiça legal difere da virtude segundo a razão porque] é dita justiça por comparação a outro. Na medida, porém, que se trata de um hábito operativo de um tal bem, é dita virtude de modo simples.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Se a justiça legal é a mesma por essência com toda a virtude [IIa/IIae q.58 a.6].

Aristóteles afirmou que toda a virtude e a justiça legal são o mesmo segundo a substância, diferindo apenas segundo a razão. Ora, o que difere somente segundo a razão, não difere segundo a essência. De onde que parece se concluir que a justiça legal é o mesmo por essência que toda a virtude.

[Para resolver essa questão, devemos notar primeiramente que] uma coisa pode ser dita geral de duas maneiras. De uma primeira maneira, por predicação. É desta maneira que animal é dito geral para o homem e para o cavalo. Segundo este primeiro modo, o geral é o mesmo por essência com aquilo para o que é geral, porque o gênero pertence à essência da espécie e cai debaixo de sua definição. De uma segunda maneira, uma coisa pode ser dita geral segundo a [força]. Deste outro modo, uma causa universal é dita geral para com todos os seus efeitos, como o sol o é para com todos os corpos, que são iluminados por sua força. De acordo com este segundo modo, não [é necessário] que o geral seja o mesmo por essência com as coisas para as quais é geral, porque a essência da causa e do efeito não é a mesma.

É de acordo com este segundo modo que a justiça legal é dita ser virtude geral, isto é, na medida em que ordena os atos das outras virtudes ao seu fim, que é mover por império todas as demais virtudes. Assim como a caridade pode ser dita virtude geral na medida em que ordena os atos de todas as virtudes ao bem divino, assim também a justiça legal é virtude geral na medida em que ordena os atos de todas as virtudes ao bem comum. Portanto, assim como a caridade, que diz respeito ao bem divino como ao seu objeto próprio, é uma virtude especial segundo a sua essência, assim também a justiça legal é uma virtude especial segundo a sua essência, que diz respeito ao bem comum como ao seu objeto próprio.

Qualquer virtude pode ser dita justiça legal na medida em que se ordena ao bem comum. Segundo este modo de dizer, a justiça legal será a mesma por essência com toda a virtude, diferindo apenas pela razão. E é deste modo que Aristóteles falava quando dizia que a justiça legal é a mesma segundo a substância com toda a virtude, diferindo apenas pela razão.

---

11. Que a justiça legal é excelentíssima entre todas as virtudes.

É manifesto que a justiça legal é a mais brilhante entre todas as virtudes morais, na medida em que o bem comum tem primazia sobre o bem singular de uma pessoa. [IIa/IIae q58 a12]. Além disso, como o nome de justiça importa numa equalidade, pertence à razão da justiça que seja em relação a outro, que já nada é igual a si mesmo, mas a outro [IIa/IIae q58 a2]. De onde que a justiça ordena o homem em comparação a outro [IIa/IIae q58 a5]. Daqui se segue que a própria justiça é uma virtude perfeita não de modo simples, mas em comparação a outro. Ora, ser perfeito por comparação a outro é melhor do que ser perfeito somente segundo si mesmo. Por causa [de tudo] isto é que muitas vezes se diz que a justiça [legal] é excelentíssima entre todas as virtudes, dizendo provérbio que nem a brilhantíssima estrela vespertina, nem a brilhantíssima estrela matutina fulgem assim como a justiça [Comentário à Ética, livro V, lectio II].

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. A JUSTIÇA PARTICULAR

1. A diferença entre a justiça particular e a justiça legal.

A justiça particular tem o mesmo nome de justiça que a justiça legal por suas definições coincidirem segundo o gênero, já que ambas estão naquilo que é para o outro.

Entretanto, a justiça legal se ordena a algo que é o bem comum, enquanto que a justiça particular se ordena ao outro que pertence a alguma pessoa particular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A diferença entre a justiça particular e a justiça legal por parte da matéria.

A justiça particular é acerca das coisas segundo as quais se dá a comunicação entre os homens. Por exemplo, a honra, o dinheiro, as coisas que pertencem à saúde e as necessidades corporais, e outras tais. A justiça particular também não é apenas acerca das coisas exteriores, como também acerca da deleitação que se segue do lucro, pela qual alguém recebe o alheio além do que deve.

Já a justiça legal é universalmente acerca de toda a matéria moral, qualquer que seja o modo pelo qual alguém possa ser dito acerca de algo estudioso ou virtuoso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Que existe a virtude da justiça particular.

Para mostrar a existência de uma justiça que é virtude particular, [Aristóteles a seguir] procurará mostrar que existe uma injustiça que é uma malícia particular. [O motivo disto está em que] muitas vezes podemos conhecer um hábito pelo seu hábito contrário.

Assim como nada existe no gênero que não esteja em alguma espécie, assim [também] tudo o que é feito segundo a injustiça legal [pode ser] reduzido a alguma malícia particular. Se alguém opera contra a justiça legal adulterando, isto se reduz ao vício da luxúria. Se algum soldado na batalha abandona o comandante do exército, [isto se reduz] à malícia da timidez. Se alguém bate desordenadamente no próximo, isto se reduz à malícia da ira. Se, entretanto, alguém enriqueceu-se desordenadamente roubando o que é alheio, isto não se reduz a nenhuma outra malícia, mas somente à injustiça. De onde que se conclui que há alguma injustiça particular, além da outra injustiça [geral] que é toda a malícia.

De onde se conclui que pela mesma razão há uma outra justiça particular além da justiça legal que é toda a virtude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. As paixões não são matéria da justiça particular [IIa/IIae q.58 a9].

[Que as paixões não sejam matéria da justiça particular ficará evidente por dois motivos].

[O primeiro motivo consiste em que] o sujeito da justiça é a vontade, cujos movimentos e atos não são as paixões. De fato, somente os movimentos do apetite sensível são chamados de paixões. E por isso a justiça não será acerca das paixões, como a temperança e a fortaleza, as quais [tendo por sujeito] o irascível e o concupiscível, são acerca das paixões.

[O segundo motivo está em que] a justiça é acerca das coisas que são para o outro. Ora, pelas paixões interiores não nos ordenamos ao outro de maneira imediata. Por isso, a justiça não é acerca das paixões.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Primeira dificuldade acerca do fato das paixões não serem matéria da justiça particular [IIa/IIae q58 a9 ad2].

Pela justiça, são retificadas as operações que se ordenam ao outro. Ora, tais operações não podem ser retificadas a não ser que as paixões sejam retificadas, já que da desordem das paixões provém a desordem nas operações acima. Assim, por causa da concupiscência do que é venéreo, se chega ao adultério, e por causa do amor do dinheiro supérfluo se chega ao furto. Portanto, não se vê porque a justiça particular não deva ser acerca das paixões.

[A esta dificuldade deve-se responder que] as operações exteriores são de uma certa forma algo intermediário entre as coisas exteriores, que são a sua matéria, e entre as paixões interiores, que são seus princípios. Ocorre às vezes existir defeito em uma delas sem que haja defeito na outra. Por exemplo, se alguém rouba o alheio não por ter cobiça, mas por vontade de prejudicar, ou inversamente, se alguém cobiça o alheio sem que todavia o queira roubar. A refiticação das operações, na medida em que tem o seu término na coisa exterior, pertence à justiça, enquanto que a retificação [das mesmas operações] na medida em que tem origem nas paixões, pertence às demais virtudes morais, que são acerca das paixões.

---

6. Segunda dificuldade acerca do fato das paixões não serem matéria de justiça particular [IIa/IIae q.59 a.9 ad.3].

Assim como a justiça particular é em relação ao outro, assim também a justiça legal. Ora, a justiça legal é acerca das paixões, de outra forma não se estenderia_ a todas as virtudes, das quais algumas são manifestamente acerca das paixões. Portanto, [não se vê porque o mesmo] não devesse acontecer com a justiça particular.

[A esta segunda dificuldade deve-se responder que] o bem comum é o fim das pessoas singulares [vivendo] em comunidade, assim como o bem do todo é o fim de qualquer das partes. Já o bem de uma pessoa individual não é o fim de outra. Por isso, a justiça legal, que se ordena ao bem comum, mais se poderá estender_ às paixões interiores, pelas quais o homem de alguma forma se dispõe em si mesmo, do que a justiça particular, que se ordena ao bem de uma outra pessoa singular. [Mesmo assim], entretanto, a justiça legal se estende_ às demais virtudes de modo principal quanto às suas operações exteriores, na medida em que preceitua fazer a obra da fortaleza, a obra da temperança, a obra da mansidão, conforme diz o texto de Aristóteles.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A matéria da justiça particular [IIa/IIae q.58 a.8].

[A matéria da justiça particular são as ações exteriores e as coisas exteriores]. Tudo o que pode ser retificado pela razão é matéria de virtude moral, a qual é definida pela razão reta. Ora, pela razão podem ser retificadas:

"

A. As paixões interiores da alma.

B. As ações exteriores.

C. As coisas exteriores que caem debaixo do uso humano.

"

Pelas ações exteriores e pelas coisas exteriores, que os homens podem comunicar entre si, é tomada a ordenação de um homem a outro. Segundo, porém, as paixões interiores se considera a retificação do homem em si mesmo. Portanto, como a justiça se ordena ao outro, não será ela acerca de toda a matéria da virtude moral, mas somente acerca das ações e coisas exteriores segundo a razão especial de seu objeto, isto é, na medida em que segundo elas um homem se coordena a outro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Levanta-se uma dificuldade [IIa/IIae q58 a8 ad3].

A justiça dirige o homem suficientemente nas coisas que são para o outro. Mas por tudo o que é desta vida o homem pode ordenar-se ao outro. Logo, a matéria da justiça [particular] deveria ser geral, [abarcando toda a matéria da virtude moral], e não uma matéria especial, [como foi colocado ao se afirmar que a matéria da justiça particular são as ações e as coisas exteriores, excluindo as paixões da alma].

[A esta dificuldade respondemos que] as paixões interiores, que são parte da matéria moral, não se ordenam per se ao outro, o que pertence à razão especial da justiça. São os efeitos da paixões interiores da alma que são ordenáveis ao outro, a saber, as operações exteriores. De onde que não se segue que a matéria da justiça [particular] seja geral.

---

9. Que o termo médio da justiça [particular], determinado pela razão [IIa/IIae q58 a10 ad 1], não é termo médio em relação a nós, e sim o termo médio da coisa [IIa/IIae q58 a 10 ad 1].

Assim como já foi explicado, as outras virtudes morais [além da justiça] são principalmente acerca das paixões, cuja retificação é tomada em relação ao próprio homem de quem são [estas] paixões, na medida em que, a saber, [este homem] se ira ou cobiça [de modo] devido segundo as diversas circunstâncias. Portanto, o termo médio de tais virtudes não é tomado segundo a proporção de uma coisa a outra, mas somente por comparação ao próprio virtuoso. De onde que nestas virtudes o termo médio é somente segundo a razão em relação a nós.

Já a matéria da justiça é a operação exterior, segundo a qual [a operação], ou a coisa da qual nós usamos, possui uma devida proporção a outra pessoa. Por isso, o termo médio da justiça consiste em uma certa [proporção] da coisa exterior à pessoa exterior. De onde que a justiça tem o seu termo médio na coisa. Deve-se acrescentar, porém, que este termo médio [tomado na coisa e não em relação a nós] é também o termo médio [determinado pela] razão. De onde que se salva, com isto, a [natureza] da virtude moral da justiça.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Que a justiça tem lugar de proeminência entre todas as virtudes morais [IIa/IIae q58 a12].

Se nos referimos à justiça legal, é manifesto que ela é a mais brilhante entre todas as virtudes morais, na medida em que o bem comum tem preeminência sobre o bem de uma pessoa singular. Por isso que Aristóteles afirmou que a justiça [legal] é uma virtude brilhantíssima, nem o brilho da estrela vespertina, ou da estrela matutina sendo tão admirável.

Se, entretanto, nos referimos à justiça particular, também ela terá preeminência entre as demais virtudes morais, por duas razões. Primeiro, por parte do sujeito, porque está numa parte mais nobre da alma, isto é, no apetite racional, isto é, a vontade. De fato, as demais virtudes morais estão no apetite sensitivo, ao qual pertencem as paixões, que são a matéria das demais virtudes morais. Segundo, por parte do objeto, porque as outras virtudes são louvadas somente segundo o bem próprio virtuoso. A justiça, porém, é louvada na medida em que o virtuoso se encontra bem para com o outro. E assim a justiça, de uma certa forma, é bem do outro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Primeira objeção: a liberalidade parece ser virtude maior do que a justiça [IIa/IIae q58 a.12 ad.1].

À justiça pertence dar ao outro o que é seu. À liberalidade, porém, pertence dar o que é próprio, o que é mais virtuoso. Portanto, a liberalidade deveria ser maior virtude do que a justiça.

Quanto a isto deve-se dizer que a liberalidade, ainda que dê do que é seu, todavia faz isto na medida em que considera o próprio bem da virtude. A justiça, entretanto, dá ao outro o que é seu na medida em que considera o bem comum. Além disso a justiça é observada para com todos. A liberalidade, porém, não pode se estender_ a todos. Finalmente, a liberalidade, que dá do que é seu, se fundamenta sobre a justiça, pela qual se conserva a cada um o que é seu.

---

12. Segunda objeção: a fortaleza parece ser mais nobre do que a justiça [IIa/IIae q.58 a.12 ad 3].

A fortaleza diz respeito a coisas mais difíceis do que a justiça, isto é, acerca dos perigos de morte. Portanto, a fortaleza parece ser mais nobre do que a justiça.

Quanto a isto temos a dizer que a fortaleza é acerca de [coisas] mais difíceis, não porém acerca de [coisas] melhores [do que a justiça], sendo somente útil na guerra, enquanto que a justiça é útil na paz e na guerra.

IV. A DIVISÃO DA JUSTIÇA PARTICULAR

1. As duas espécies de justiça particular: a justiça distributiva e comutativa.

A primeira espécie de justiça particular é [a justiça distributiva], aquela que consiste na distribuição do que é comum, que é para se dividir entre aqueles que participam da comunidade civil, seja a honra, o dinheiro, ou qualquer outra coisa que pertença aos bens exteriores, ou também aos males, como trabalhos, gastos e semelhantes.

A segunda espécie de justiça particular é [a justiça comutativa], aquela que [está nas] comutações, segundo a qual algo é transferido de uma [pessoa] a outra, assim como a primeira espécie de justiça se tomava na medida em que algo é transferido do que é comum aos singulares.

---

2. As espécies comutativa e distributiva dividem [suficientemente] a justiça particular [IIa/IIae q.61 a.1].

Conforme já explicado, a justiça particular se ordena a alguma pessoa singular, que se compara à comunidade assim como a parte ao todo. Ora, pode-se tomar para com alguma parte duas ordenações [diferentes]. A primeira, uma ordenação de parte a parte, [que no caso presente] é a ordenação de uma pessoa singular a outra pessoa singular. A justiça comutativa dirige esta ordenação, que consiste no que é feito mutuamente entre duas pessoas entre si. A segunda ordenação é a tomada do todo para com as partes, [que no caso presente] é a ordenação daquilo que é comum para com as pessoas singulares. A segunda ordenação é dirigida pela justiça distributiva, que é distributiva do que é comum segundo uma proporcionalidade. Portanto, existem duas espécies de justiça particular, a saber, a comutativa e a distributiva.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Levanta-se uma objeção: justiças comutativa e distributiva não seriam duas espécies diferentes [IIa/IIae q.61 a.1 ad.5].

A unidade e a multiplicidade não diversificam a espécie da virtude. Ora, a justiça comutativa consiste em que algo é dado a um. A justiça distributiva em que algo é dado a muitos. Portanto, não podem as justiças comutativas e distributivas constituirem espécies diferentes.

Quanto a isto deve-se dizer que as justiças comutativa e distributiva não somente se distinguem segundo a unidade e a multiplicidade, mas segundo a diversidade da natureza da dívida: de fato, deve-se a alguém o que é comum de uma maneira diversa do que se deve a alguém o que é próprio.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como o termo médio da justiça é tomado em cada uma de suas espécies.

Conforme já foi explicado, o injusto é o desigual, tanto segundo o mais como segundo o menos. Ora, onde quer que haja o mais e o menos, lá será necessário tomar o igual. Mas o igual é o termo médio entre o mais e o menos. De onde que, onde se encontra a igualdade, lá se encontra o termo médio. Portanto, como o justo é um certo igual, o justo é um termo médio.

O justo que consiste em comutação tem em comum com o justo que consiste em distribuição que o justo é o igual e o injusto o desigual. Diferem entre si, porém, na medida em que o igual na justiça comutativa é tomado segundo uma proporcionalidade aritmética, enquanto que o justo na justiça distributiva é tomado segundo uma proporcionalidade geométrica.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como o termo médio é tomado na justiça distributiva.

O justo distributivo deve necessariamente consistir ao menos em quatro coisas: duas são homens, entre os quais se observa a justiça, e duas são coisas, pelas quais a eles fazemos justiça. Para que haja justiça, deverá haver igualdade entre a proporção que existe entre as pessoas às quais se faz justiça, e a proporção entre as coisas pelas quais se faz justiça, de tal maneira que aos que trabalherem igual, se pagam igual, e aos que trabalharem desigual, desigualmente se pagam.

[Este termo médio é segundo uma proporcionalidade geométrica]. A proporção é um hábito de uma quantidade a outra. A proporcionalidade é uma igualdade entre proporções. A proporcionalidade que é tomada segundo a igualdade entre proporções é dita proporcionalidade geométrica, para distingui-la da proporcionalidade aritmética, que será explicada adiante. De onde se segue que o termo médio na justiça distributiva é tomado segundo uma proporcionalidade geométrica.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como o termo médio é tomado na justiça comutativa.

Que na justiça comutativa a igualdade é tomada segundo uma proporção aritmética, é manifesto porque ali não se considera a diversa proporção entre as pessoas. Nada, de fato, diferirá se for o bom ou o mau que comete adultério. A lei se imporá somente com a diferença do dano, de tal maneira que quem mais foi danificado mais será recompensado, qualquer que seja sua condição. Por exemplo, se de duas pessoas, uma é percutida e a outra percute, ou uma é morta e a outra mata, esta ação e paixão está dividida desigualmente, porque o que bate ou matou terá mais do bem pretendido, que foi o realizar a sua vontade, e assim está como em lucro, [cuja razão é ter mais de bem e menos de mal], enquanto que aquele que é batido ou é morto terá mais de mal, na medida em que é privada da incolumidade ou da vida contra a sua vontade, estando assim como em prejuízo, cuja razão é ter menos de bem e mais de mal. O juiz tentará remediar isto tirando do lucro e colocando no prejuízo, retirando algo do que bateu ou matou contra a sua vontade, e exibindo à honra o que foi percutido ou morto. O juiz, portanto, reduzirá à igualdade como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais, e aquele que quiser reduzi-la à igualdade deverá retirar da maior parte aquilo em que ela excede o termo médio de toda a linha, e colocá-la na menor parte, de tal maneira que o termo médio de toda a linha seja uma regra ou medida pela qual o desigual é reduzido ao igual. [De onde que o termo médio na justiça comutativa é tomado segundo uma igualdade da quantidade, e não da proporção].

---

7. Como o termo médio é tomado em ambas as justiças [IIa/IIae q.61 a.12].

[Na justiça distributiva o termo médio é tomado do seguinte modo].Na justiça distributiva damos algo a alguma pessoa particular, na medida em que o que é do todo é devido à parte. Ora, este tanto mais será devido quanto maior primazia a parte tiver no todo. Por isso, na justiça distributiva, tanto mais damos a alguém do bem comum, quanto maior primazia aquela pessoa tiver na comunidade. Portanto, na justiça distributiva o termo médio não é tomado segundo uma igualdade da coisa a coisa, mas segundo uma proporcionalidade das coisas às pessoas, de tal maneira que, assim como uma pessoa excede a outra, assim também a coisa é dada a uma pessoa excede aquela que é dada a outra pessoa. Por isso, este termo médio é segundo uma proporcionalidade geométrica, na qual o igual é tomado não segundo a quantidade, mas segundo a proporção.

[Na justiça comutativa o termo médio é tomado do seguinte modo]. Nas comutações devolve-se algo a alguma pessoa singular por causa de uma coisa sua que foi tomada, como é maximamente patente na compra e venda, na qual por primeiro encontramos a razão de comutação. E por isso é necessário igualar coisa a coisa, de tal maneira que quanto mais alguém tiver do que é de outro, tanto mais deverá restituir àquele de quem é. E assim a igualdade se faz segundo um termo médio aritmético, que é tomado segundo a quantidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. A função do juiz.

[Recorrer ao juiz é o mesmo que recorrer ao justo]. Como o justo é um termo médio entre o lucro e o prejuízo, daqui provém que quando os homens duvidam deste termo médio, se refugiam ao juiz, o que é o mesmo como se se refugiassem ao que é justo, porque o juiz deve ser como que animado pelo [que é justo], [de tal maneira] que a sua mente seja totalmente possuída pela justiça.

---

9. Se o julgamento pertence à virtude da justiça ou às forças cognoscitivas do homem [IIa/IIae q.60 a.1].

[O julgamento é ato da virtude da justiça]. O julgamento propriamente designa o ato do juiz enquanto juiz. Ora, a palavra juiz, em latim, "iudex", vem de "ius dicens", isto é, "o que diz o direito". O direito, porém, é objeto da justiça, como explicado no início deste livro. Por isso, o julgamento implica, segundo a acepção primária deste nome, a definição ou a determinação do justo ou do direito. Ora, que alguém defina algo corretamente nas obras virtuosas procede do hábito da virtude, assim como o casto [é quem] corretamente determina o que pertence à castidade. Por isso, o julgamento, que importa na correta determinação do que é justo, propriamente pertence à justiça. É daqui que Aristóteles diz que "os homens se refugiam ao juiz assim como a uma justiça [personificada]".

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Levanta-se uma objeção: o julgamento parece ser ato da prudência, não da justiça [IIa/IIae q.60 a.1. ad.1].

Diz Aristóteles no primeiro da Ética que "cada um julga corretamente aquilo que conhece", de tal maneira que isto parece querer dizer que o julgamento pertencerá às forças cognoscitivas do homem. Ora, a força cognoscitiva se aperfeiçoa pela prudência, [da qual se tratará no sexto livro da Ética]. Portanto, o julgamento mais parece dever pertencer à prudência do que à justiça, que, conforme já se explicou, está na vontade.

Quanto a isto devemos dizer que o nome de julgamento, que segundo sua acepção primária significa a correta determinação do justo, ampliou-se para significar a correta determinação em qualquer coisa, tanto no que é especulativo como no que é prático. Todavia, para qualquer julgamento duas coisas se requerem. Das quais a primeira é a própria virtude que profere o julgamento. Desta maneira, o julgamento será ato da razão, porque o dizer ou o definir algo o é da razão. A segunda é a disposição de quem irá julgar, pela qual este alguém possuirá idoneidade para corretamente julgar. Desta maneira, nas coisas que pertencem à justiça o julgamento procede da [virtude da] justiça, assim como nas coisas que pertencem à fortaleza o julgamento procede da [virtude da] fortaleza. Assim, portanto, o julgamento é um ato [da virtude] da justiça [na medida em] que [esta virtude] inclina a corretamente julgar, e é um ato da prudência [na medida em que] profere o julgamento.

V. A DIVISÃO DO DIREITO.

1. O que é o direito [IIa/IIae q.57 a.1 ad.1]. Os diversos significados da palavra direito.

É costume que os nomes sejam distorcidos de seus primeiros significados para que possam significar outras coisas. Por exemplo, o nome medicina foi dado primeiro ao remédio pelo qual o enfermo recupera a saúde, sendo posteriormente alterado para que significasse a arte pela qual isto se faz. Da mesma maneira, o nome direito significava, primeiramente, a própria coisa justa, e neste sentido o direito é o objeto da [virtude da] justiça. Posteriormente, o nome direito foi alterado para significar a arte pela qual conhecemos o que é justo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Que o direito de modo simples é o direito político.

O direito de modo simples é o direito político. O direito político é aquele que existe em uma comunidade que se ordena a que haja suficiência das coisas que pertencem à vida humana. Tal comunidade é a cidade, na qual devem encontrar todos o que é suficiente à vida humana.

[O direito político se distingue do direiro dominativo e paterno]. O direito político, assim, está nos livres, e não nos servos, porque dos senhores aos servos não há direito político mas sim direito dominativo. De fato, o direito político consiste em pessoas das quais uma não esteja sujeita a outra por ordenação natural ou civil, assim como o filho ao pai, entre os quais não há direito político, mas direito paterno.

O direito político pode ser ou segundo a justiça distributiva ou segunda a justiça comutativa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Justifica-se porque não há direito político entre os que não são livres e iguais.

Entre os que não são livres e iguais, não há direito político, que é o direito de modo simples, mas algum [tipo] de direito, isto é, dominativo ou paterno, que é direito [não de modo simples], mas segundo algo, na medida em que possuem alguma semelhança com o direito político. O motivo disto é que como o direito político é determinado pela lei, é necessário que esteja naqueles a quem se dá a lei. Ora, a lei não é dada de modo principal para os servos, que são mandados pelos senhores, nem para os filhos, que são mandados para os pais, mas para os livres e iguais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Manifesta-se como o direito paterno e dominativo são direito por modo de semelhança, e não de modo simples.

O direito dominativo, que é do senhor ao servo, e o direito paterno, que é do pai ao filho não é o mesmo direito que o direito político. Ambos têm semelhança com o direito político na medida em que de alguma maneira [o justo dominativo e o justo paterno] o são em relação a um outro. [Mas não podem ser ditos direitos de modo simples], o que é manifesto por não poder haver injustiça de modo simples de homem para com aquilo que é seu, assim como nem também justiça, porque ambos, [o justo e o injusto], o são em relação a um outro. Ora, o servo é do senhor como uma possessão, e o filho, até que se torne grande e se separe do pai pela emancipação, é como uma certa parte do pai. E que não há injustiça para com si mesmo, é evidente porque ninguém faz eleição de fazer mal a si mesmo. De onde que fica patente que, falando de modo simples, não há justiça ou injustiça para com o filho ou o servo, [mas sim somente segundo algo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O direito entre esposos.

Como a esposa está menos sujeita ao homem do que o servo ao seu senhor, ou o filho ao pai, por isso o direito que existe entre o homem e sua esposa tem mais razão de direito do que aquele que existe entre o pai e o filho e entre o senhor e o servo. O direito que existe entre o homem e sua esposa é o direito econômico, porque o homem preside na casa assim como o príncipe na cidade. Todavia, o direito econômico é diferente do político, assim como a casa é diferente da cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A divisão do direito político.

O direito político é dividido em dois, o direito natural e o direito legal. O direito político é convenientemente dividido nestes dois direitos. De fato, os cidadãos se utilizam do direito que está impresso pela natureza na mente humana, e do direito que é colocado pela lei.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Manifesta-se de duas maneiras o que é o direito natural.

Segundo o efeito, o direito natural é aquele que tem em todo o lugar a mesma potência e virtude para induzir ao bem e afastar do mal. Isto acontece porque a natureza, que é causa deste direito, é a mesma em todo lugar para todos. Já o direito que é colocado por alguém da cidade ou por algum príncipe é virtuoso somente junto àqueles que estão sujeitos à jurisdição daquela cidade ou príncipe.

Segundo a causa, o direito natural é aquele que não se origina de alguma opinião humana, mas da natureza. Assim como nas ciências especulativas há algumas coisas naturalmente conhecidas, como os princípios indemonstráveis e as coisas que lhe são próximas, e outras descobertas pelo estudo do homem, assim também nas [ciências] operativas há alguns princípios naturalmente conhecidos como princípios indemonstráveis ou próximos a eles, como o de que o mal é para ser evitado, que a ninguém deve ser injustamente feito dano, não se deve roubar e outros semelhantes. Há outras coisas, porém, que são cogitadas pela indústria humana, que aqui nós chamamos de direito legal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como o direito natural de Aristóteles é dividido pelos juristas em direito natural e direito das gentes.

Deve-se considerar que o direito natural é aquele para o qual o homem é inclinado pela natureza. Ora, no homem encontra-se uma dupla natureza. A primeira, segundo a qual o homem é animal, que é comum ao homem e aos demais animais. A segunda, que é própria do homem enquanto homem, segundo a qual o homem distingue pela razão o que é torpe do que é honesto.

Os juristas chamam de direito natural aquilo que se segue à inclinação da natureza comum do homem e dos demais animais, assim como a união do macho e da fêmea, a educação dos [filhos] nascidos, e outros assim.

Já o direito que se segue à inclinação própria da natureza humana, na medida em que o homem é animal racional, os juristas chamam de direito das gentes, porque é utilizado por todas as gentes, [o qual diz, por exemplo], que os acordos devem ser observados, que os embaixadores enviados ao inimigo devem ser protegidos e outros tais.

Tanto o direito natural dos juristas, quanto o direito das gentes, estão incluídos dentro do direito natural de Aristóteles.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Que todo o restante do direito se origina do direito natural de duas maneiras.

A primeira maneira do direito ter origem do direito natural é como uma conclusão se origina a partir de seus princípios. Segundo esta primeira maneira, não pode originar-se a partir do direito natural o direito legal. Isto porque, existentes as premissas, a conclusão existe necessariamente. Ora, o direito natural é sempre e em todo o lugar, conforme já explicado, o que não é verdade do direito legal ou positivo. De onde que se conclui que qualquer coisa que provenha do direito natural como de uma conclusão seja também direito natural.

A segunda maneira do direito ter origem do direito natural o é por modo de determinação. Esta é a maneira pela qual o direito positivo ou legal se origina do direito natural. Por exemplo, que o ladrão deva ser punido, [pertence ao] direito natural, mas que deva ser punido através desta ou daquela pena, isto pertence ao direito positivo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Duas maneiras pelas quais o direito legal se origina do direito natural por modo de determinação.

[O direito legal se origina do direito natural por modo de determinação. Isto, entretanto, pode se dar de duas maneiras].

De uma primeira maneira, o direito legal pode se originar do direito natural com mistura de erro humano.

De uma segunda maneira, o direito legal pode se originar do direito natural sem mistura de erro humano.

[Que o direito legal possa se originar do natural com e sem mistura de erro humano] é demonstrado por Aristóteles através de um exemplo. Pertence ao direito natural que se exibam honras pelos benfeitores, mas que se lhes exibam honras divinas e sacrifícios, provém de um erro humano.

---

11. Levanta-se uma objeção: não haveria direito natural, todo o direito sendo positivo.

Alguns acharam que todo o direito é colocado pela lei, de tal maneira que nada seria direito natural. A razão que para tanto se alegou foi a seguinte: tudo o que é segundo a natureza é imóvel, e em qualquer lugar onde esteja possui a mesma virtude, como é evidente no caso do fogo, que é o mesmo na Grécia e na Pérsia. Ora, isto não parece ser verdadeiro acerca do direito, porque todo o direito parece às vezes ser mutável. De fato, nada parece ser mais justo do que devolver o depositado ao depositante. Todavia, não se deve devolver o depósito ao furioso que depositou uma espada ou ao traidor da pátria que depositou dinheiro para comprar armas. De onde se conclui que nada parece ser naturalmente justo.

[Quanto a isto devemos dizer] que não é [verdade] que tudo o que é natural é imóvel universalmente, mas é verdade [apenas] em algumas [coisas]. [De fato], a natureza das coisas divinas, pelas quais se entendem as substâncias separadas e os corpos celestes, que os antigos chamavam de deuses, de nenhum modo são encontrados diferentemente. Já entre as humanas, que estão entre as coisas corruptíveis, há algo que é segundo a natureza, e todavia tudo o que está em nós é mutável, per se ou por acidente. Que os homens tenham dois pés pertence à natureza, que se utilize de uma túnica não pertence à natureza. [Todavia, às vezes acontece que encontramos um homem que não tenha dois pés; mas nem por isso ter dois pés não é algo que pertença à natureza do homem]. Assim também, todo [o direito entre os homens de alguma maneira é] móvel. Nem por isso, todavia, deixa de existir o direito natural.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. A diferença da mobilidade entre o direito natural e o positivo.

Já que todo o direito é móvel, resta perguntar qual é [a mobilidade do] direito natural e qual é [a mobilidade do] positivo, já que ambos são semelhantemente móveis.

[Quanto à mobilidade do direito natural], as coisas que são naturais entre os homens são, em geral, da mesma maneira, diferindo somente em uma minoria. Da mesma maneira, as coisas que pertencem ao direito natural, como o depósito dever ser devolvido ao depositante, de modo geral deve ser observado, [a não ser em uma minoria de ocasiões]. Deve-se também observar que tudo o que é natural nos homens como algo pertence à própria natureza [ratio] humana, como por exemplo o fato do homem ser animal, de nenhum modo é mutável. Isso acontece porque as naturezas [rationes] das coisas mutáveis são imutáveis. Já o que se segue à natureza, por exemplo, as disposições, ações e movimentos são mutáveis na minoria [dos casos]. De uma maneira semelhante, as coisas que pertencem à própria razão [ratio] do direito [natural], de nenhuma maneira podem mudar, como por exemplo, que não se deve roubar. As coisas porém que se seguem [ao direito natural], são mutáveis em sua menor parte.

[Quanto à mobilidade do direito positivo], aquilo que pertence ao direito na medida em que é estabelecido entre os homens por causa de alguma utilidade não é o mesmo em todo o lugar, assim como não se impõe em todo o lugar a mesma pena para o ladrão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. QUESTÕES DIVERSAS ACERCA DA JUSTIÇA

1. Como a [virtude da] justiça é um termo médio.

Após ter mostrado que o justo é um termo médio, Aristóteles mostra em seguida que a [virtude] da justiça é também um termo médio, [mas não como as demais virtudes morais, que são termo médio entre duas malícias].

[Que a virtude da justiça é um termo médio pode ser mostrado do seguinte modo]. De tudo o que já foi dito, é manifesto que a operação justa, que é a operação da [virtude da] justiça, é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto, dos quais fazer o injusto é ter mais do que é a si devido, e padecer o injusto é ter menos do que a si é devido por ser disto privado por alguém. O ato da justiça, porém, é fazer o igual, que é o termo médio entre o mais e o menos. De onde fica manifesto que a operação justa é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto.

[Mas a virtude da justiça não é termo médio entre duas malícias]. A [virtude da] justiça não é um termo médio do mesmo modo que as demais virtudes morais, que são termo médio entre duas malícias, como por exemplo, a liberalidade, que é termo médio entre a iliberalidade e a prodigalidade. A [virtude da] justiça não é termo médio entre duas malícias. O seu ato é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto, dos quais fazer o injusto pertence à malícia, que é a injustiça, mas padecer o injusto não pertence a nenhuma malícia, sendo mais uma pena.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O que é a [virtude da] justiça.

A justiça é um hábito, segundo o qual aquele que é justo, é dito ser operativo do justo, e isto segundo a eleição, porque as virtudes morais são hábitos eletivos.

A injustiça, ao contrário, é um hábito segundo a eleição operativa do injusto, o que pode acontecer por superabundância das coisas úteis ou defeito das nocivas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A justificação e a injustificação.

O injusto é alguma coisa que é contra a justiça, ou segundo a natureza ou segundo a ordenação humana, como o furto. Mas quando alguém isto opera, por exemplo, roubando, é chamado injustificação, [que é a] execução da injustiça.

De modo semelhante, a justificação é quando alguém opera o justo, [ou o direito], que é natural ou pela ordem da lei.

---

4. Como alguém, fazendo o injusto, pode ser ou não injusto.

Sucede que alguém fazendo alguma coisa injusta, ainda não seja injusto. Portanto, devemos investigar quais injustificações, isto é, operações do que é injusto são necessárias para que aquele que faz o injusto seja injusto. [Para tanto, primeiro se recapitulará alguma coisa acerca do voluntário e da eleição do Livro III]. [Depois mostraremos: como alguém pode fazer o que é injusto, e não obstante isso, não haver injustificação, como alguém pode fazer o que é injusto, haver injustificação, mas apesar disso, este alguém não ser injusto, como pode haver injustificação e o operante ser injusto].

---

5. O voluntário e a eleição. Recapitulação do Livro III.

[O voluntário]. Se fizermos atenção às causas, diremos que algo é voluntário por remoção das coisas que causa o involuntário. Ora, o involuntário é feito por causa da violência e da ignorância. Portanto, o voluntário é aquilo cujo princípio está dentro com ciência das circunstâncias.

[A eleição]. O gênero da eleição é o voluntário, de onde que toda eleição é um certo voluntário, não porém, todo voluntário é eleição. Não todo voluntário é elegível, mas apenas o voluntário pré aconselhado. O conselho é ato da razão, de onde que importa que a eleição seja com [um] ato da razão e do intelecto. A eleição é ato do apetite racional que é chamado de vontade: é [um] desejo aconselhável.

Do que foi exposto, podemos concluir que de três maneiras pode se dar um prejuízo acerca das comunicações dos homens entre si.

De um primeiro modo, por ignorância e involuntariamente. De um segundo modo, voluntariamente, mas sem eleição. De um terceiro modo, voluntariamente, e com eleição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como se pode dar o justo ou o injusto sem que haja justificação ou injustificação.

Alguém faz o injusto ou o justo de tal maneira que haja injustificação ou justificação quando este alguém opera o injusto ou o justo querendo. Mas quando alguém os opera não querendo, não há ali operar o injusto a não ser talvez por acidente, na medida em que ocorre além da intenção do operante que aquilo que é feito é justo ou injusto. De fato, dizemos fazer per se, e não por acidente, aquilo que temos a intenção de fazer. Por isso, a justificação, isto é, a operação justa, e a injustificação, operação injusta, é determinada pelo voluntário e involuntário. De onde fica claro que, se não ocorre o voluntário por parte do operante, haverá o injusto por parte do operado, mas não haverá injustificação quanto à espécie da operação.

---

7. Como se pode dar o injusto e a injustificação, e apesar disso, o operante não ser injusto.

Quando alguém provoca algum dano ou prejuízo, sabendo-o, mas não se pré-aconselhando, isto é, sem deliberação, então haverá uma certa injustiça, como quando alguém agride a outro pela ira ou outras paixões, não sendo naturais e necessárias ao homem, assim como a concupiscência da bebida e comida em extrema necessidade, que desculpam do roubo da coisa alheia. Aqueles que, portanto, por causa das sobreditas paixões causam dano e prejudica aos outros, pecam e fazem algo injusto, e os seus atos são injustificações. Todavia, não por causa disso são eles próprios injustos e maus, porque não provocam o dano e a injúria por causa da malícia, mas por causa das paixões. Tais são aqueles que são ditos pecar por enfermidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como se dá a injustificação com injustiça do operante.

Quando alguém, por eleição, provoca dano e injúria em outro, então é injusto e mau. E de modo semelhante, alguém é dito justo quando por eleição opera o justo.

---

9. Se a injustiça é sempre padecida involuntariamente, ou pode sê-lo voluntariamente.

É manifesto que alguns padecem injustiças não o querendo, como aqueles que são injuriados através de palavras, ou aqueles que são roubados. Porém, devemos investigar se além deste modo de padecer injustiça, isto é, involuntariamente, se é possível que alguém padeça injustiça querendo-o, ou se isto não é verdade, e se todo padecimento de injustiça é involuntário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Argumentos que parecem mostrar que a injustiça pode ser padecida voluntariamente.

Per se e de modo simples, fazer o injusto não é outra coisa senão que alguém querendo faça dano, entendendo- se neste querendo que saiba que esteja causando dano, como esteja causando o dano, e outras circunstâncias assim.

É manifesto que o incontinente querendo causa dano a si mesmo, na medida em que ele, querendo, opera aquilo que ele sabe ser a si nocivo. Se, portanto, o padecer a injustiça se segue ao fazer a injustiça, seguir-se-á que o incontinente padecerá voluntariamente a injustiça [feita por] si mesmo. De onde parece concluir-se que nem todo o padecer injustiça é involuntário.

Sucede também que algumas pessoas, por incontinência, sabendo e querendo são lesadas por outras, como quando alguém, apaixonado por uma meretriz, permite ser espoliado pela mesma. Portanto, parece acontecer que alguém querendo, padeça a injustiça. Assim, nem todo o padecer injustiça seria involuntário.

---

11. Solução da questão: a injustiça é sempre padecida involuntariamente.

A definição anteriormente colocada do que é fazer o injusto não é correta. Deve-se acrescentar que fazer o injusto é causar dano a alguém, conhecendo as circunstâncias [sem] a vontade deste alguém. Segundo esta definição, ainda que por acidente alguém possa ser lesado, o padecer a injustiça querendo-o, todavia ninguém pode padecer per se injustiça querendo-o, pelo fato que per se fazer o injusto é causar dano a alguém [sem] a vontade deste alguém.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Resposta aos argumentos anteriormente apresentados.

[Ao argumento do incontinente que causa dano a si mesmo deve-se responder que] ninguém quer por completa vontade padecer o injusto, nem também o incontinente. O incontinente opera o que é nocivo para si para além de sua vontade. De fato, ele tem per se a vontade do bem, mas pela concupiscência é trazido ao mal. E isto se demonstra pelo fato que, como a vontade o é do bem aparente, ninguém quer aquilo que não julga ser bom. O incontinente, quando não está dominado pela paixão, não julga ser bom o que faz, de onde que, de modo absoluto, não quer aquilo, operando, todavia, aquilo que ele julga não dever operar, por causa da concupiscência que está no apetite sensitivo.

[Ao argumento do apaixonado pela meretriz que se deixa espoliolar deve-se dizer que] falando per se, não padece o injusto aquele que querendo dá do que é seu. Tal pessoa não padece o injusto pelo fato que está em poder do homem que ele dê do que é seu, enquanto que padecer o injusto não está em poder daquele que padece o injusto, sendo necessário existir alguém que faça o injusto. Por isso, portanto, padecer o injusto é involuntário, fazer o injusto é voluntário, porque o princípio da ação está no agente, o que pertence à natureza do voluntário, enquanto que o princípio da paixão não está no paciente, mas em outro, e isto pertence à natureza do involuntário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Que ninguém pode fazer a injustiça a si mesmo.

Aquele que faz o injusto segundo a justiça particular tem mais para si do que deve, enquanto que aquele que padece o injusto tem menos. Se, portanto, alguém faz o injusto para si mesmo, seguir-se-ia que a uma e mesma pessoa se tiraria algo de seu que se acrescentaria a si mesmo, que são coisas opostas. Portanto, é impossível que a mesma pessoa faça o injusto e padeça o injusto de si mesmo. Além disso, [se alguém pudesse fazer injustiça a si mesmo, como fazer a injustiça é sempre algo voluntário], daqui se seguiria que ele padeceria o injusto também voluntariamente, o que já foi demonstrado anteriormente ser impossível. E esta é a própria raiz do porque ninguém pode fazer injustiça a si mesmo, isto é, que é impossível alguém voluntariamente padecer injustiça.

[Quanto às pessoas que se suicidam], as pessoas que se matam fazem realmente uma certa injustiça. Esta injustiça, porém, é feita à cidade, que é privada de um cidadão, e não a si mesmas.

---

14. Como alguém pode praticar injustiça contra si mesmo, metaforicamente falando.

[Metaforicamente e por semelhança pode dar-se injustiça do indivíduo para consigo mesmo]. Segundo uma certa metáfora e semelhança ocorre não que haja o justo e o injusto de todo o homem para [com] si mesmo, mas que haja uma certa espécie de [direito] entre algumas partes do homem entre si. Não há, todavia, entre elas, [um direito] completo, mas somente um direito dominativo ou dispensativo, isto é, econômico. Isto porque a parte racional da alma parece estar para a parte irracional da mesma, que se divide em irascível e concupiscível, segundo uma razão de domínio ou dispensação, pela razão dominar e governar a parte irascível e concupiscível. Assim, pode acontecer uma certa injustiça do homem para consigo mesmo quando alguém padece por causa de seus próprios apetites, como quando alguém pela ira ou concupiscência faz alguma coisa contra a razão. Ocorre nestes casos o justo e o injusto assim como ocorre entre o imperante e aquele que é imperado. Porém, não é o verdadeiro direito, porque não o é entre dois, mas trata-se de uma semelhança de direito, na medida em que a diversidade da alma se assemelha à diversidade das pessoas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Como não é fácil alguém tornar-se injusto.

[É fácil fazer a injustiça, mas não é fácil tornar-se injusto]. Muitos estimam que fazer o injusto é algo de imediato e pronto, de onde que [concluem] ser fácil que alguém seja habitualmente injusto. Mas isto não é assim. De fato, é fácil e em poder imediato do homem, que alguém faça o que é injusto, como por exemplo, adulterar com a esposa de_ seu vizinho, bater no próximo, tirar o dinheiro da mão dos outros, ou pagar a alguém para assassinar um outro. Mas que os homens façam isto com protidão e deleitavelmente, isto não é fácil, nem está de modo imediato em poder do homem, mas a isto se chega por um longo costume.

---

16. Como o conhecimento do direito é de maior dificuldade que o da Medicina.

Algumas pessoas não julgam ser de grande sabedoria que alguém conheça o justo e o injusto, por causa disto, que não é difícil entender as coisas que são ditas pela lei, que é o direito positivo. Mas estas pessoas se enganam, porque estas coisas, consideradas de modo simples, não são o direito a não ser por acidente. O verdadeiro direito é operar e distribuir, isto é, atribuir, de modo correto, os negócios e as pessoas. Acomodar convenientemente os negócios e as pessoas, é mais trabalhoso e difícil do que conhecer o que é sanativo, em que consiste toda a arte da Medicina. De fato, é maior a diversidade das coisas voluntárias nas quais consiste a justiça, do que a das complexões em que consiste a saúde.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VII. A EPIEIKEIA.

1. Considerações iniciais.

Depois de se ter determinado acerca da justiça em geral, devemos agora determinar acerca da epiekeia, que é diretiva do direito positivo.

Por epiekeia designamos um certo hábito, enquanto que por epieikes designamos o seu objeto.

---

2. O significado do nome epieikes.

Epieikes vem do grego epi, que significa acima, e icos, que significa obediente. [De onde que com isso se quer dizer que] pela epiekeia alguém obedece de um modo mais excelente, na medida em que observa a intenção do legislador aonde as palavras da lei destoarem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Se o epieikes e o direito legal são a mesma coisa. Considerações iniciais.

Se considerarmos atentamente, o epieikes e o direito legal não parecem ser o mesmo, porque às vezes o epieikes [discorda] do direito legal. Porém, por outro lado, o epieikes não parece pertencer a um gênero diferente do direito [legal].

[Uma razão a favor da diferença entre o epieikes e o direito legal seria a seguinte]. Às vezes louvamos o epieikes e o homem que o opera, como sendo algo melhor, com o que mostramos que o epieikes é algo melhor do que o direito [legal]. De onde que parece se concluir que o epieikes não é, de modo simples, o mesmo que o direito [legal].

[Uma razão contra a diferença entre o epieikes e o direito legal seria que], por outro lado, não parece ser conveniente louvar o epieikes como algo melhor do que o direito [positivo]. Isto porque, como foi explicado no livro II, o bem acontece de uma [única] maneira. Ora, neste caso, ou o direito [positivo] não seria bom, ou o epieikes, que difere do direito legal, não seria bom. Ou então, se ambos são bons, deveriam ser a mesma coisa.

Assim concluímos que há dúvidas acerca do epieikes por causa do que foi dito: porque por um lado parece que não é o mesmo que o direito legal, e por outro parece que é o mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A relação entre o epieikes e o direito legal.

[O epieikes dirige o direito legal e está contido no direito natural]. O epieikes é um certo direito, e é melhor do que o direito [legal]. Conforme já explicado, o direito utilizado pelos cidadãos se divide em natural e legal. O epieikes é melhor do que o direito legal, mas está contido debaixo do direito natural. Desta maneira, o epieikes é um certo direito, mas não é o direito legal, [sendo] um certo [dirigir] o direito legal, e isto acontece porque o epieikes está contido debaixo do direito natural do qual tem origem o direito legal. O [epieikes] é, assim, como uma regra superior dos atos humanos [IIa/IIae q.20 a.2].

---

5. Porque o direito legal necessita ser dirigido pelo epieikes.

[A causa porque o direito legal necessita de direção é que toda lei é dada universalmente]. De fato, como os [casos] particulares são infinitos, não podem ser abarcados pelo intelecto humano, de tal maneira que a lei [trate de todos os casos] particulares. Assim, é necessário que a lei seja dada de modo geral, por exemplo, [dizendo] que todo aquele que cometer homicídio seja morto.

Em algumas coisas o nosso intelecto é capaz de dizer algo verdadeiro de modo universal, como nas coisas necessárias nas quais não podem se dar defeitos. Já em outras não é possível que diga algo verdadeiro de modo universal, como nas coisas contingentes, das quais, ainda que o que se diga seja verdade na maioria [dos casos], todavia em [uma] minoria [de casos não o será].

[Ora], os fatos humanos, acerca dos quais se dão as leis, pertencem a este segundo [caso]. Porque, portanto, nestes tais, é necessário que o legislador fale universalmente por causa da impossibilidade de abarcar os [casos] particulares, o legislador toma aquilo que acontece na maioria [dos casos], não ignorando, todavia, que numa minoria [dos casos] acontecerá haver pecado. Se ocorre pecado em alguns destes casos por causa da observância da lei, todavia nem por isso a lei deixa de ser correta, porque este pecado não o será da parte da lei que foi razoavelmente colocada, nem da parte do legislador que falou segundo a condição da matéria. [Ora], já que a lei propõe as coisas de modo universal, e em alguns casos não é útil observá-la, será correto que alguém dirija aquilo em que a lei é deficiente. Porque o próprio legislador, se estivesse presente onde o tal caso estivesse acontecendo, desta [outra] maneira determinaria e dirigiria, e se já o soubesse desde o princípio, o teria colocado na lei, não o fazendo [apenas por] não poder abarcar todos os casos particulares.

Daqui se entende o que é o epieikes. É um certo [direito] e melhor do que o direito legal, e sua natureza é que seja diretiva da lei aonde a lei está em deficiência por causa de algum caso particular. E por causa disso é necessário que depois de dada a lei haja ainda o julgamento pelo qual o dito universal da lei se aplique ao [caso] particular.

---

6. Características do homem epieikes.

[O homem epieikes não é rígido na punição]. O homem epieikes não é diligente executor da justiça quanto às punições, como aqueles que são rígidos em punir, mas diminui as penas embora tenha a lei do seu lado para punir. [Isto porque] o legislador não tem intenção per se nas penas, mas apenas como um certo remédio dos pecados. Por isso, o que é epieikes não acrescenta mais da pena do que é necessário para coibir os pecados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VI

I. A DIVISÃO DA PARTE RACIONAL POR ESSÊNCIA DA ALMA

1. Introdução ao Livro VI.

No livro segundo foi explicado que nas virtudes morais importa escolher o termo médio e afastar-se da superabundância e do defeito. Este termo médio, porém, é determinado segundo a razão reta.

Portanto, assim como dividimos as virtudes morais em suas espécies, devemos agora também dividir a razão reta, isto é, a virtude intelectual, que é a retidão da razão, em suas espécies.

Desta maneira, como já tínhamos dividido as virtudes da alma em morais e intelectuais, após termos tratado das morais, trataremos agora no livro sexto das virtudes intelectuais segundo as quais a própria razão é retificada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Subdivide-se a parte da alma que é racional por essência.

A parte racional da alma se divide em racional por essência e racional por participação.

Conforme já foi explicado, há duas partes da alma, uma que possui razão, e outra que é irracional. Conforme também explicado, a parte que possui razão por essência, é aperfeiçoada pelas virtudes intelectuais, enquanto que a parte que é irracional, participando, todavia, da razão, é aperfeiçoada pelas virtudes morais.

A parte racional por essência da alma se divide em científica e raciocinativa.

Como no livro VI trataremos das virtudes intelectuais que aperfeiçoam a parte racional [por essência] da alma, será necessário dividir a razão, não como principal intenção, mas na medida em que isto for suficiente aos nossos propósitos. Supomos, portanto, que a parte racional [por essência] da alma se divide em duas. A primeira, pela qual especulamos os entes necessários, cujos princípios não podem ser de outra maneira. A segunda, pela qual especulamos o contingente.

A primeira parte, pela qual especulamos o necessário, pode ser chamada de científica, porque a ciência é do necessário. A segunda parte, [pela qual especulamos o contingente], pode ser chamada de raciocinativa, na medida em que raciocinar e aconselhar-se é tomado como sendo o mesmo. De fato, denominamos pelo termo conselho uma certa inquisição, assim como um raciocínio, que se dá acerca do que é contingente, que são as únicas coisas acerca das quais tomamos conselho, já que ninguém toma conselho daquilo que não pode ser de outra maneira.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Demonstração da divisão da parte racional da alma em científica e raciocinativa.

A objetos que diferem pelo gênero é necessário que se adaptem diversos gêneros de partes da alma. Isto porque o conhecimento existe nas diverssas partes da alma na medida em que estas partes apresentam uma certa semelhança para com as coisas conhecidas. Não se quer dizer com isto que a coisa conhecida em ato esteja na natureza da potência cognoscente, como afirmava Empédocles, ao dizer que conhecemos a terra pela terra [que em nós existe], o fogo pelo fogo [que em nós existe] e assim por diante. Quer se dizer, isto sim, que qualquer potência da alma, segundo sua propriedade, está proporcionada para que conheça tais [e tais coisas], assim como a visão para conhecer as cores, e o ouvido para conhecer os sons. Ora, é evidente que o contingente e o necessário diferem pelo gênero. De onde se conclui que há diversos gêneros de partes da alma racional pelas quais conhecemos o necessário e o contingente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Levanta-se uma série de objeções à divisão da parte racional da alma e sua demonstração.

Tanto a divisão da parte racional da alma em científica e raciocinativa, como a demonstração que Aristóteles dá dessa divisão levantam uma série de dúvidas, [colocadas a seguir].

[Primeira dúvida]. No livro III do De Anima, distingue-se o intelecto em duas partes, o intelecto agente e o intelecto possível. Ora, tanto o intelecto agente como o possível, segundo sua natureza, tem a tudo [por objeto de intelecção]. Portanto, será contra a natureza de ambos os intelectos se colocarmos que há uma parte da alma que intelige as [coisas] necessárias e outra que intelige o que é contingente.

[Segunda dúvida]. O verdadeiro necessário e o verdadeiro contingente parecem estar entre si como o perfeito e o imperfeito no gênero do verdadeiro. Ora, pela mesma potência da alma conhecemos o perfeito e o imperfeito no mesmo gênero, assim como pela visão [conhecemos] o que é lúcido e tenebroso. Portanto, com muito mais razão a nossa potência intelectiva conhecerá o necessário e o contingente.

[Terceira dúvida]. O intelecto se encontra mais universalmente para com o inteligível do que o sentido para com o sensível. De fato, quanto mais alta é uma [força], tanto mais será ela unida. Ora, o sentido da visão [o é] do que é incorruptível, isto é, os corpos celestes, e do que é corruptível, isto é, os corpos inferiores, aos quais proporcionalmente parecem corresponder o necessário e o contingente. Muito mais, portanto, a mesma potência intelectiva conhecerá o necessário e o contingente.

[Quarta dúvida]. A própria demonstração que Aristóteles dá não é eficaz. De fato, nem toda diversidade de gênero do objeto requer uma diversidade de potências, porque neste caso não enxergaríamos pela mesma potência visiva as plantas e os animais. Somente requererá uma diversidade de potências uma diversidade de objetos que digam respeito a uma [diversidade] de [natureza] formal do objeto, como por exemplo, se existissem diversos gêneros de cor ou de luz, então neste caso deveria haver diversas potências visivas. Ora, o objeto próprio do intelecto é a [quididade ou essência], a qual é comum a todas as substâncias e acidentes, ainda que não do mesmo modo. De onde que é pela mesma potência intelectiva que conhecemos as substâncias e os acidentes. Portanto, pela mesma razão, a diversidade de gênero entre o necessário e o contingente não requer diversas potências intelectivas.

4. Solução das dúvidas: de que modo a parte racional da alma é dividida em científica e raciocinativa.

Todas as dúvidas levantadas são facilmente resolvíveis se considerarmos que o contingente pode ser conhecido de duas maneiras. De uma primeira maneira, segundo razões universais. De uma segunda maneira, na medida em que é algo particular.

[O primeiro modo de conhecimento do contingente explica-se do seguinte modo]. As razões universais do que é contingente são imutáveis, e segundo isto delas podem se dar demonstrações e o seu conhecimento pertence às ciências demonstrativas. De fato, a ciência natural não é somente das coisas necessárias e incorruptíveis, mas também das coisas corruptíveis e contingentes. De onde fica claro que [o conhecimento do que é] contingente considerado desta maneira pertencerá à mesma parte da alma intelectiva à qual pertence o [conhecimento do] necessário, que Aristóteles denomina de científica.

[O segundo modo de conhecimento do contingente ocorre porque], de um segundo modo,

o que é contingente pode ser tomado na medida em que é algo de particular, e assim será algo variável e não cairá sobre ele o intelecto a não ser mediante as potências sensitivas. De onde que entre as partes da alma sensitiva é colocada uma potência que é dita razão do particular, ou força cogitativa. É neste sentido que Aristóteles fala do contingente, [e não no sentido precedente]. E de fato, [neste sentido], o que é contingente cai debaixo do conselho e da operação.

[Podemos concluir que] por causa disso, a diversas partes da alma racional pertencerá dizer do necessário e do contingente, assim como do universal especulável e do particular operável.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. A OBRA PRÓPRIA DO INTELECTO CIENTÍFICO E RACIOCINATIVO

1. Que é necessário investigar a obra própria das duas divisões da parte da alma que é racional por essência.

Tendo já colocado que há duas partes [na alma] que possuem razão, às quais se atribuem as virtudes intelectuais, devemos agora investigar qual é o hábito ótimo destas duas partes, porque tal hábito será necessariamente a virtude de ambas [estas partes]. Ora, conforme já explicado, a virtude de cada coisa se determina [por sua relação] para com a obra própria [desta coisa], a qual é aperfeiçoada [pela] virtude. E dizemos ser ótimo aquele hábito pelo qual otimamente se aperfeiçoa alguma obra. Portanto, devemos investigar primeiramente qual é a obra própria [da parte científica e raciocinativa de que é racional por essência na alma], [para então investigarmos por quais hábitos estas obras são aperfeiçoadas, que serão as virtudes intelectuais].

---

2. As duas obras próprias do homem.

Duas obras são ditas serem próprias do homem: o conhecimento da verdade e a ação. [A primeira], na medida em que o homem é [como] que conduzido por algo, e a segunda na medida em que ele age como senhor de suas próprias ações.

---

3. Como o sentido, o intelecto e o apetite se relacionam para com as obras próprias do homem.

Devemos excluir o sentido tanto do conhecimento da verdade como da ação. É manifesto que o conhecimento da verdade não pertence ao sentido, e quanto à ação, o sentido não é princípio de nenhum ato humano de maneira tal que através do sentido o homem possa ter domínio sobre sua ação. Isto também [se torna] evidente, [se considerarmos] que os animais possuem sentido, mas não têm em comum com o homem a ação, porque não possuem domínio de seus atos, não agindo por si mesmos, mas sendo movidos pelo instinto da natureza.

O conhecimento da verdade não pertence ao apetite [do mesmo modo como não pertence ao sentido].

[O conhecimento da verdade pertence a ambas as razões, a científica ou especulativa, e a raciocinativa ou prática. No primeiro caso, porém, trata-se da verdade absoluta, e no segundo da verdade prática].

A razão absolutamente considerada, isto é, a razão especulativa, nada move, porque nada diz quanto ao que se deve perseguir ou fugir, e assim não é princípio de nenhuma ação. Já a razão prática, que se ordena a algum particular operável assim como a um fim, pode ser princípio de ação. [Isto porque os atos do intelecto, conforme explicado no De Anima, são a apreensão e o julgamento]. [Pela apreensão, inteligimos o indivisível e incompleto, como homem ou boi. Nesta operação não pode haver nem verdade nem falsidade]. [Pelo julgamento, combinamos coisas incomplexas anteriormente separadas, e aqui], em julgando, o intelecto possui dois atos, a afirmação, pela qual o intelecto consente com o verdadeiro, e a negação, pela qual discorda do falso. A estes dois atos correspondem proporcionalmente no apetite, a prossecução, pela qual o apetite tende ao bem e nele permanece, e a fuga, pela qual se afasta do mal. Segundo estes, o intelecto, [juntamente com o apetite], pode ser princípio de ação, na medida em que aquilo que o intelecto afirma ser bom o apetite prossegue, e aquilo que o intelecto nega ser bom o apetite foge. E, de fato, nas virtudes morais os atos do intelecto e do apetite concordam entre si. A virtude moral, como explicado no livro segundo, é um hábito eletivo. A eleição, por sua vez, como explicado no livro terceiro, é um apetite pré aconselhado, e o aconselhar é o ato de uma parte da razão. Porque, portanto concorrem à eleição a razão e o apetite, se a eleição deve ser boa, o que é requerido pela natureza da virtude moral, será necessário que a razão seja verdadeira e o apetite seja reto, de tal maneira que o mesmo que a razão afirma o apetite prossiga. Esta razão, que concorda com o apetite reto, é a razão prática.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. O relacionamento do intelecto especulativo para com a verdade.

O bem e o mal do intelecto especulativo consiste de modo simples no verdadeiro e no falso, de tal maneira que o verdadeiro absoluto é o seu bem, e o falso absoluto é o seu mal. De fato, dizer o verdadeiro e o falso é obra pertencente a ambos os intelectos, especulativo e prático. Porém, o bem do intelecto prático, conforme adiante se dirá, é a verdade, mas não a verdade absoluta.

---

5. O relacionamento do intelecto prático para com a verdade.

O bem do intelecto prático não é a verdade absoluta, mas a verdade concorde com o apetite reto, conforme mostrado que assim [nas] virtudes morais [os atos do apetite e do intelecto entre si] concordam.

Quanto a isto, deve-se dizer que o apetite pode ser do fim ou das coisas que se relacionam para com o fim. Ora, o fim é determinado no homem pela natureza. Já as coisas que se relacionam para com o fim, não são em nós determinadas pela natureza, mas devem ser investigadas pela razão. A medida da verdade na razão prática é a retidão do apetite em relação ao fim. Segundo isto é que se determina a verdade da razão prática, isto é, segundo a sua concordância com o apetite reto. Porém, a própria verdade da razão prática é a regra da retitude do apetite, acerca das coisas que se relacionam para com o fim. Segundo esta o apetite é dito reto, isto é, se persegue aquilo que diz a razão verdadeira.

Segundo a distinção precedente, devemos dizer que a eleição, que é um apetite aconselhado, é princípio dos atos humanos por modo de causa eficiente, e não por modo de causa final. De fato, a eleição é apetite das coisas que se relacionam para com o fim, [e não do fim]. São princípios da eleição, o apetite e a razão que se ordenam a algum fim, de onde que a razão que propõe o fim, e o apetite que tende a um fim, se comparam à eleição por modo de causa. De onde que se conclui que a eleição depende do intelecto e do hábito moral, que aperfeiçoa a força apetitiva, de tal maneira que não se pode dar sem estes ambos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Conclusão.

Conclui-se de tudo o que foi dito que o conhecimento da verdade é a obra própria de ambas as partes do intelecto, isto é, da prática ou raciocinativa, ou da especulativa ou científica. De onde que serão virtudes de ambas estas partes do intelecto aqueles hábitos pelos quais acontecerá que se diga a verdade, que é o bem de [ambas] as partes intelectivas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. AS VIRTUDES INTELECTUAIS PRINCIPAIS

1. As virtudes intelectuais principais.

Já foi dito que as virtudes intelectuais são hábitos, pelos quais a alma diz o verdadeiro. Ora, há cinco [hábitos] em número pelos quais a alma sempre diz o verdadeiro ou afirmando ou negando, que são a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto. De onde fica patente que estas cinco são virtudes intelectuais. Há ainda outras virtudes intelectuais adjuntas à prudência, que são tratadas no fim deste livro VI. Estas cinco são pois, virtudes intelectuais principais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Uma divisão esquemática das cinco virtudes intelectuais principais.

[Com palavras esparsas pelo texto do comentário à Ética, São Tomás elaborou uma divisão esquemática das cinco virtudes intelectuais apresentadas por Aristóteles]. As virtudes intelectuais aperfeiçoam a parte intelectual da alma. Elas podem aperfeiçoar o intelecto humano acerca dos primeiros princípios ou acerca do que é proveniente destes princípios.

As virtudes que aperfeiçoam o intelecto acerca do que é proveninente dos principios são a ciência, que aperfeiçoa o intelecto acerca do necessário, e a arte e a prudência, que aperfeiçoam o intelecto acerca do contingente.

As virtudes que aperfeiçoam o intelecto acerca dos primeiros princípios são o intelecto, que aperfeiçoa o intelecto acerca dos princípios da demonstração e a sabedoria, que aperfeiçoa o intelecto acerca dos princípios dos entes.

---

3. A suspeita e a opinião não são virtudes intelectuais.

Devemos excluir do número das virtudes intelectuais a suspeita, pela qual [temos] conjecturas de alguns fatos particulares, e a opinião, pela qual temos conjecturas de algumas [coisas] universais. Embora através da suspeita e da opinião às vezes se diga o verdadeiro, todavia acontece que por elas se diga o falso, que é o mal do intelecto, assim como o verdadeiro é o bem do intelecto. Ora, como é contra a razão da virtude que seja princípio do mau ato, fica evidente que a suspeita e a opinião não podem ser ditas virtudes intelectuais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. A CIÊNCIA

1. A matéria da ciência.

[A ciência o é do que é eterno, e não do contingente]. A matéria da ciência fica manifesta pelo fato de que [é necessário] conhecer com certeza, [e que não se trata de um conhecimento] por meio de semelhanças, pelas quais conhecemos o que é sensível [do qual às vezes] dizemos estar certo. A natureza certa da ciência provém [do fato de que] aquilo que [pela ciência] sabemos não pode ser de outra maneira. [Este modo de] certeza não pode ser possuído acerca do que é contingente, porque do contingente só pode haver certeza enquanto [estiver] caindo debaixo do sentido. Faltando, porém, a vista ou o sentido, ficará então escondido [a nós] se [este contingente] é ou não é. Assim fica evidente que tudo o que é [conhecível por ciência] o é por necessidade, de onde que se conclui que a ciência o é do eterno, porque tudo o que é de modo simples por necessidade, é eterno. [De fato], tais coisas não se geram nem se corrompem. Tais são, portanto, as coisas das quais é a ciência.

Pode, todavia, existir alguma ciência do que é gerável e corruptível, como por exemplo, a ciência natural. Isto se dá, entretanto, não segundo as coisas particulares que estão submetidas à geração e à corrupção, mas segundo as razões universais que são por necessidade e sempre.

---

2. A causa da ciência.

[A ciência provém de algo pré conhecido]. Toda ciência é ensinável, conforme explicado na Metafísica, onde se diz que um sinal da ciência é o poder ensinar. Pela mesma razão, toda ciência pode ser aprendida por quem está em potência à mesma. Ora, o que está em potência é reduzido ao ato por aquilo que está em ato. De onde que toda doutrina ou disciplina [se origina] a partir de algo pré conhecido, conforme explicado na Analítica Posterior.

Há dois modos pelos quais uma doutrina pode originar-se de algo já conhecido. O primeiro, por indução, pela qual somos induzidos a conhecer algum princípio ou algo universal ao qual chegamos pela experiência dos singulares. [O segundo], através do silogismo proveniente de princípios universais pré conhecidos através do modo precedente da indução. Assim, portanto, fica evidente que há alguns princípios dos quais o silogismo procede que não podem ser certificados através do silogismo, porque senão se prodeceria até o infinito [na busca dos] princípios do silogismo. De onde que fica que o princípio do silogismo é a indução.

Todavia, nem todo silogismo faz ter ciência, mas somente o silogismo demonstrativo, que é o que conclui o necessário a partir de [premissas] necessárias. De onde fica manifesto que a ciência é um hábito demonstrativo, isto é, causado por demonstração, observadas todas as coisas que são demonstradas acerca da ciência na Analítica Posterior. É necessário, para que alguém tenha ciência, que os princípios a partir dos quais ele sabe, de algum modo sejam mais acreditáveis e conhecidos do que as conclusões [da ciência].

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. A ARTE E A PRUDÊNCIA

1. Há dois hábitos que aperfeiçoam o intelecto acerca do contingente.

O contingente pode ser dividido em dois, isto é, no agível e no factível. A natureza desta divisão já tinha sido determinada no nono livro da Metafísica, aonde se explica a diferença entre a actio e a factio. Actio é a operação que permanece no próprio agente, tal como ver, intelegir e querer. Factio é a operação que transita à matéria exterior para formar algo a partir dela, como edificar e cortar.

Porque, portanto, os hábitos se distinguem segundo os seus hábitos, conseqüentemente haverá um hábito que é ativo com a razão que é a prudência, e haverá outro hábito [diverso] que é factivo com a razão, que é a arte.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O que é a arte.

Nós vemos que a edificativa é uma certa arte, e ainda mais, que é um hábito factivo de algo com a razão. Nenhuma arte é encontrada à qual isto não convenha, isto é, que seja um hábito factivo com razão, e nem tampouco pode ser encontrado um tal hábito factivo, isto é, com razão, que não seja arte. De onde fica manifesto que a arte é o mesmo que um hábito factivo com razão verdadeira.

[A diferença da arte para com a prudência se fundamenta em que], como a ação e a factio são diferentes entre si, é necessário que a arte seja diretiva da factio e não da ação, cuja diretiva é a prudência.

---

3. Quem é o prudente e o que é a prudência.

Parece pertencer ao prudente que ele possa, por faculdade [deste] hábito, bem aconselhar-se acerca do próprio bem [e do que lhe é] útil, não em algum negócio particular, como por exemplo, no que diz respeito à saúde ou à força corporal, mas acerca das coisas que são boas e úteis para que toda a vida humana seja boa.

Como a prudência não é ciência, que é hábito demonstrativo, acerca do necessário, e não é arte, que é hábito factivo com razão, resta que a prudência seja hábito ativo com verdadeira razão, não acerca do factível, que são exteriores ao homem, mas acerca dos bens e dos males do próprio homem.

---

4. Explica-se como a prudência é acerca dos bens e males do homem.

É evidente que o fim de uma factio é sempre diverso da própria [operação de fazer], assim como, [por exemplo], o fim da operação de edificar é o edifício construído. De onde fica claro que o bem da própria factio não está no faciente, mas na coisa feita. Assim, portanto, a arte, que é acerca das factio, não é acerca dos bens e dos males do homem, mas acerca de bens e males das coisas artificiais.

Já o fim da ação nem sempre é algo diverso da própria ação. Às vezes a [própria] boa operação é fim da mesma. Todavia, isto não acontece sempre, porque outras vezes uma ação pode ordenar-se a outra como a um fim. Por exemplo, a ação de considerar os efeitos pode ordenar-se à ação de considerar as causas. [Assim, daqui concluímos que o fim da ação ou é a própria ação ou outra ação, que são operações que permanecem no agente, conforme já anteriormente explicado. De onde que o fim de uma ação sempre está no próprio agente].

[Conclui-se, portanto, que a prudência é acerca dos bens do homem]. [Para cada coisa o seu] fim é o bem [desta coisa]. Desta maneira fica evidente que o bem da ação está no próprio agente. De onde que a prudência, que é acerca das ações, é dita ser acerca dos bens do homem.

---

5. Como a temperança salva a prudência.

A temperança em grego tem um nome que significa "salvadora da prudência". A temperança, de fato, na medida em que modera as deleitações e as tristezas do tato, salva a estimação dos fins por causa dos quais se fazem os operáveis. Os fins em vista dos quais são feitos os operáveis são princípios dos operáveis, por se acharem em relação aos operáveis assim como os princípios para com as demonstrações. Ora, quando há uma veemente deleitação ou tristeza, parecerá ao homem que o ótimo é aquilo pelo qual conseguirá a deleitação e fugirá da tristeza. Assim, corrompido o julgamento da razão, não parecerá ao homem verdadeiro o fim que é princípio da prudência acerca do operável existente, nem apetecerá [este fim], nem lhe parecerá que é necessário escolher e operar todas as coisas por causa do verdadeiro fim, mas sim por causa do deleitável. De fato, qualquer malícia, isto é, hábito vicioso, corrompe o princípio na medida em que corrompe a reta estimação do fim. Ora, esta corrupção é maximamente impedida pela temperança. De onde que se conclui que a prudência necessita da temperança como uma salvadora de seus princípios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O modo pelo qual a temperança salva a prudência mostra que a prudência o é apenas dos agíveis.

Conforme foi explicado, a temperança salva a prudência na medida em que ela modera as deleitações e as tristezas do tato, salvando a estimação [do intelecto] acerca dos fins por causa dos quais se fazem os operáveis. Ora, esta estimação [do intelecto] que é salvada_ pela temperança o é acerca dos agíveis que são bens e males do homem, [e não acerca de outros]. Isto fica evidente porque o deleitável e o triste que são moderados pela temperança não corrompem e pervertem as estimações que são acerca do que é operável. De onde se vê que a prudência o é apenas dos agíveis, e não de outros.

---

7. A primeira diferença entre a arte e a prudência. A arte não é necessariamente acompanhada das demais virtudes morais, a prudência sim.

Possuída a arte, para que se retifique o seu uso, requer-se ainda a virtude moral. De fato, pode acontecer que alguém possua a arte pela qual possa construir uma boa casa, não o querendo, todavia, por causa de alguma malícia. Mas a virtude moral, como por exemplo, a justiça, faz com que o artífice se utilize corretamente de sua virtude.

Já o uso da prudência [já adquirida] não requer nenhuma virtude moral. Conforme já foi explicado, os princípios da prudência são os fins, acerca dos quais conservamos a retidão do julgamento através das virtudes morais. De onde que a prudência, que é acerca dos bens humanos, necessariamente possui a si adjuntas as virtudes morais como salvadoras de seus princípios, o que não se dá com a arte, a qual, depois de já adquirida, ainda requer a virtude moral que retifique o seu uso.

---

8. A segunda diferença entre a arte e a prudência.

[É melhor artista quem peca voluntariamente do que quem peca involuntariamente]. Se alguém peca na arte por vontade própria, é considerado melhor artífice do que se o fizesse não espontaneamente, porque então isto pareceria proceder da imperícia da arte.

[Na prudência ocorre o contrário]. Acerca da prudência é menos louvado quem peca querendo do que o que peca não o querendo, assim como acontece acerca das virtudes morais. Isto se dá porque requer-se para a prudência a retidão do apetite acerca dos fins, para que com isto se salvem os princípios [da prudência].

Destas diferenças fica evidente que a prudência não é arte, a qual é como que consistindo somente na verdade da razão. A prudência, [ao contrário], é virtude ao modo das virtudes morais, requerendo a retidão do apetite.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Qual é o sujeito da prudência.

Sendo duas as partes da alma racional, da qual uma é dita científica e a outra raciocinativa, ou opinativa, é evidente que a prudência é virtude da segunda delas, isto é, da opinativa, [que é o seu sujeito]. De fato, a opinião é acerca das coisas que acontecem se darem de modos diversos, assim como a prudência.

---

10. Como, apesar de coincidir quanto ao sujeito, a prudência difere das demais virtudes intelectuais por não ser somente com a razão.

[À diferença de outras virtudes intelectuais, a prudência requer a retidão do apetite]. Embora a prudência esteja [no intelecto prático] como em seu sujeito, por causa do que é dita virtude intelectual como outras que o são somente com a razão, como a arte e a ciência, porque requer a retidão do apetite.

Sinal disto é que o hábito que está somente na razão pode ser trazido ao esquecimento, assim como a arte e a ciência, a não ser que seja hábito natural, como o intelecto. A prudência, porém, não se dá ao esquecimento por falta de costume, [somente] sendo abolida pela cessação do apetite reto, o qual, enquanto permanece, continuamente é exercido nas coisas que são da prudência, de tal maneira que chegar-se ao esquecimento não é possível.

VI. A VIRTUDE DO INTELECTO

1. Que não há ciência, arte, prudência nem sabedoria acerca dos princípios da demonstração.

Aquilo do que a ciência é, é demonstrável. Ora, os primeiros princípios da demonstração são indemonstráveis, porque se assim não fosse, prosseguir-se-ia até o infinito. Portanto, não há ciência acerca dos princípios da demonstração.

A arte e a prudência são acerca de coisas que podem se dar de modos diversos, o que não pode acontecer com os princípios da demonstração. Portanto, não há arte nem prudência acerca dos princípios da demonstração.

A sabedoria, que é uma virtude intelectual a ser tratada em seguida, possui demonstrações das primeiras causas dos entes. Ora, os princípios são indemonstráveis, conforme já explicado. De onde que também a sabedoria não é acerca dos princípios da demonstração.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Que a virtude do intelecto é acerca dos princípios das demonstrações.

Se as virtudes intelectuais são estes hábitos: a ciência, a prudência, a arte, a sabedoria e o intelecto, e nenhum dos quatro primeiros podem ser acerca dos princípios indemonstráveis, como é evidente pelo que foi anteriormente explicado, segue-se que destes princípios seja o intelecto.

Entendemos aqui por intelecto, não a própria potência intelectiva, mas um certo hábito pelo qual o homem, em virtude da luz do intelecto agente, conhece naturalmente os princípios indemonstráveis.

VII. A VIRTUDE DA SABEDORIA

1. O que é dito sabedoria, tomado num sentido particular.

[Num sentido particular, a sabedoria é a certíssima dentre as artes]. Entre as artes, damos o nome de sabedoria às certíssimas entre as artes, as quais, conhecendo as primeiras causas no gênero de algum artifício, dirigem as demais artes que são acerca do mesmo gênero [de artifício]. Assim como a arte arquitetônica dirige os trabalhadores braçais.

De onde que, neste sentido particular, a sabedoria nada mais é do que a virtude da arte, isto é, o que é o último e perfeitíssimo na arte, pela qual alguém alcança o que é último e perfeitíssimo na arte.

---

2. O que é a sabedoria, tomada simplesmente.

Assim como aquele que é sábio em algum artifício é certíssimo naquela arte, assim a sabedoria simplesmente tomada é certíssima entre todas as ciências, na medida em que alcança os primeiros princípios dos entes, os quais são conhecidíssimos em si mesmos, embora alguns deles, isto é, os imateriais, são menos conhecidos em relação a nós, enquanto que os princípios universalíssimos são também mais conhecidos em relação a nós, como aqueles que pertencem ao ente enquanto ente.

---

3. Que à sabedoria compete dizer a verdade acerca dos primeiros princípios das demonstrações.

Porque a sabedoria é certíssima, e os princípios das demonstrações são mais certos do que as conclusões, é necessário que o sábio não somente saiba as coisas que são concluídas a partir dos princípios das demonstrações, acerca das quais considera, mas também que diga a verdade acerca dos primeiros princípios, [sem que, entretanto], os demonstre. De onde que se dizia no quarto livro da Metafísica que a este sábio pertence disputar contra os que negam tais princípios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como a sabedoria é intelecto e ciência.

Do que foi dito, devemos concluir que a sabedoria, na medida em que diz a verdade acerca dos princípios, é intelecto; na medida em que sabe aquilo que se conclui a partir dos princípios, é ciência. Todavia, distingue-se da ciência tomada de modo comum, por causa da eminência que possui entre as outras ciências. De fato, a sabedoria é uma certa virtude entre todas as ciências.

VIII. A PRINCIPAL DENTRE TODAS AS VIRTUDES INTELECTUAIS

1. A sabedoria é a principal entre todas as virtudes intelectuais.

A sabedoria é principal entre todas as virtudes intelectuais. A sabedoria não é uma ciência qualquer, mas cabe a ela dirigir todas as demais ciências, na medida em que todas as outras dela supõem os seus princípios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Levanta-se uma objeção: a prudência ou a política parecem ser as principais virtudes intelectuais.

Alguns atribuíram a principalidade entre todas as ciências à política, pela qual governa-se uma multidão, ou à prudência, pela qual alguém governa a si mesmo, fazendo mais atenção à utilidade, do que à dignidade da ciência. Ora, as ciências especulativas, conforme explicado no princípio da Metafísica, não são buscadas como úteis para algo, mas como algo honorável por si mesmo.

[A estes argumerntos devemos dizer que] é [muito] inconveniente que alguém julgue a prudência ou a política ser ciência ótima entre as ciências. Isso não poderia ser, a não ser que o homem fosse a mais excelente das coisas que estão no mundo. De fato, entre as ciências, uma é melhor e mais honorável do que outra, pelo fato de ser [ciência] de coisas melhores e mais honoráveis. Ora, que o homem seja a mais excelente entre todas [as coisas] que há no mundo é [coisa] falsa, porque há outras coisas que segundo a sua natureza são muito mais divinas por causa de sua excelência, do que o homem. E, se [quanto a isto], calarmos de Deus e das substâncias separadas, os quais não caem debaixo dos sentidos, também entre as coisas que são manifestíssimas aos sentidos, há os corpos celestes que são melhores do que o homem, tanto se os compararmos com o corpo, como se compararmos as substâncias moventes à alma humana. De onde que se conclui que nem a política, nem a prudência, que são acerca das coisas humanas, são as mais excelentes entre as ciências.

---

3. Como o exemplo de alguns filósofos mostra que a prudência é acerca dos bens humanos, enquanto a sabedoria é acerca de coisas melhores do que o homem.

Porque a prudência é acerca dos bens humanos, e a sabedoria acerca das coisas melhores do que o homem, daqui é que os homens chamaram Anaxágoras e um outro filósofo chamado Tales, e outros semelhantes, de sábios, não porém de prudentes, já que os homens os viam ignorar o que é útil a si mesmos, e afirmam que eles conheciam coisas inúteis e admiráveis, como que excedentes a notícia comum dos homens, e coisas difíceis que necessitam de cuidadosa inquisição, e divinas, por causa da nobreza da natureza [delas]. Aristóteles menciona de modo especial o exemplo de Tales e Anaxágoras, porque foram de modo especial repreendidos acerca disto.

[O exemplo mencionado de Tales é o seguinte]. Saindo Tales de casa para considerar acerca dos astros, prendeu-se numa armadilha. Chorando por causa disso, disse- lhe uma velhinha: "Tu na verdade, ó Tales, que não podes ver o que está diante dos teus pés, dizes conhecer as coisas que estão no céu?"

[Quanto a] Anaxágoras, tendo sido nobre e rico, abandonou os seus bens paternos e dedicou-se à especulação das [coisas] naturais, não se interessando das políticas, de onde era repreendido como negligente. E lhe diziam: "Não te interessas de tua pátria?": ao que ele respondia: "A minha pátria é de grande interesse", apontando para o céu.

[Pode-se concluir que a prudência é acerca dos bens humanos, a sabedoria acerca das coisas divinas]. Por isso os homens dizem que estes filósofos conheciam o inútil, porque não investigavam acerca dos bens humanos, por causa do que também não eram chamados de prudentes. E que a prudência é acerca dos bens humanos, [mostra-se porque] aos prudentes maximamente parece pertencer a obra de bem aconselhar. Ora, é acerca dos bens humanos que acontece os homens aconselharem- se. Ninguém, de fato, aconselha-se acerca do necessário, que é o impossível de se dar de modo diferente, que são as coisas divinas acerca das quais os sábios já mencionados consideravam. Nem também pode haver conselho das coisas que não se ordenam a algum fim, que é o bem operável, acerca dos quais consideram as ciências especulativas, mesmo se forem acerca do corruptível. Será, porém, bom aconselhador de modo simples, e por conseguinte, prudente, aquele que raciocinando pode alcançar o que seja ótimo para o homem operar.

IX. A PRINCIPAL DENTRE AS VIRTUDES INTELECTUAIS NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS HUMANAS

1. Que existe uma virtude intelectual que é principal no que diz respeito às coisas humanas.

Embora a sabedoria, que de modo simples, é a principal entre todas as [virtudes intelectuais], não consista no conhecimento das coisas humanas, todavia existe alguma [virtude] principativa e dominativa no gênero das coisas humanas.

---

2. A diferença entre a política e a prudência.

A prudência e a política são o mesmo hábito segundo a substância, porque porque ambos são a reta razão das coisas agíveis acerca dos bens e males humanos. Diferem, entretanto, segundo a razão. Porque a prudência é a reta razão acerca dos agíveis acerca do bem e do mal de um homem, enquanto que a política é acerca do bem e do mal de toda a multidão civil.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A divisão da política.

Distinguem-se na política duas partes. A primeira é chamada legislativa [legis positiva]. É a reta razão segundo a qual os príncipes fazem leis corretas. A segunda [parte da política] é chamada pelo nome comum de política, a qual consiste acerca dos singulares operáveis. As leis, de fato, se comparam às obras humanas assim como o universal ao paticular, de onde que, enquanto a legislativa é preceptiva, a política é ativa e conservativa das coisas que são colocadas pela lei. Daqui é que também as sentenças pertencem à parte política, já que as sentenças nada mais são do que a aplicação da razão universal ao particular operável.

---

4. O que é dito comumente prudência, e suas espécies.

Embora a política seja prudência, todavia maximamente parece ser prudência aquilo que é acerca de um somente, isto é, acerca de si mesmo. Esta razão governativa de si mesmo retém para si o nome comum de prudência, porque as demais partes da prudência têm nomes próprios, pelos quais são chamados. Uma delas é dita [prudência] econômica, isto é, a prudência dispensativa da casa, outra é dita [prudência] legislativa, que é a prudência em fazer as leis, outra, [finalmente], é a [prudência] política, isto é, a prudência na execução das leis.

---

5. Que todas as espécies de prudência não estão somente na razão.

Deve-se considerar que a prudência [e todas as suas espécies] não estão somente na razão, mas têm algo no apetite. Todas [as espécies de prudência] das quais se faz menção, somente [serão] espécies da prudência na medida em que não consistam somente na razão, mas tenham algo no apetite. De fato, na medida em que estejam somente na razão, são ditas ciências práticas, como a Ética, a Econômica e a Política.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A principal dentre as virtudes intelectuais no que diz respeito às coisas humanas.

[A prudência legislativa é a principal virtude intelectual no que diz respeito às coisas humanas]. Como o todo é mais principal do que a parte, e por conseqüência a cidade o é mais do que a casa, e a casa do que um homem, é necessário que a prudência política seja mais principal do que a econômica, e esta mais principal do que aquela [prudência] que é diretiva de si mesma. E, [dentro das partes da prudência política], a [prudência] legislativa é mais principal, de onde que, de modo simples, ela é a principal [virtude intelectual] acerca dos agíveis humanos.

---

7. Que a prudência não é somente acerca do universal, mas também acerca do singular.

Foi dito que a obra do prudente é bem aconselhar. Ora, em aconselhando-se, pode-se pecar de duas maneiras. De uma primeira maneira, acerca do universal, de uma segunda maneira, acerca do particular. De onde que é necessário que a prudência seja diretiva tanto do universal como do singular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Os jovens podem tornar-se doutos em matemática, mas não se tornam prudentes.

É sinal de que a prudência não é somente acerca do universal, mas também acerca do particular, que os jovens se tornem doutos em matemática e geometria e se tornem sábios no que pertencem a estas ciências, mas não parece que se tornem prudentes. A causa disso está em que a prudência é acerca dos singulares que se nos fazem conhecidos por experiência. Ora, os jovens não podem ser experientes, porque para a experiência requer-se uma multidão de tempo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Porque os jovens podem se tornar matemáticos, mas não metafísicos ou físicos.

[Os jovens não se tornam físicos] porque as coisas matemáticas são conhecidas por abstração dos sentidos, dos quais é a experiência. Portanto, para o conhecimento destas coisas não se requer uma multidão de tempo. Mas os princípios naturais, que não se abstraem dos sentidos, são considerados por experiência, para a qual se requer [uma] multidão de tempo.

[Os jovens não se tornam metafísicos porque], quanto à sabedoria, deve-se acrescentar [também] que os jovens não acreditam nas [coisas] metafísicas, isto é, não as atingem pela mente, ainda que o digam pela boca. Não lhes é imanifesto o que sejam as coisas matemáticas, porque as razões das coisas matemáticas são coisas imagináveis, enquanto que as metafísicas são puramente inteligíveis. Ora, os jovens podem facilmente alcançar as coisas que caem debaixo da imaginação, mas aquelas que excedem o sentido e a imaginação a mente [deles] não as atinge, porque ainda não possuem o intelecto exercitado a tais considerações, quer por causa da brevidade do tempo, quer por causa de grandes mutações da natureza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. A ordem correta pela qual as crianças devem ser instruídas.

A ordem correta de ensinar as crianças será instruí-las primeiro na lógica, porque a lógica ensina o modo de toda a filosofia. Segundo, devem ser instruídos nas matemáticas, porque estas nem necessitam de experiência, nem transcendem a imaginação. Terceiro, nas coisas naturais, as quais, ainda que não excedam o sentido e a imaginação, requerem todavia, a experiência. Quarto, nas coisas morais, que requerem a experiência e uma alma livre de paixões, conforme explicado no livro primeiro. Quinto, nas coisas divinas e pertencentes à sabedoria que transcendem a imaginação e requerem um intelecto robusto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

X. DA UTILIDADE DA SABEDORIA E DA PRUDÊNCIA

1. Considerações iniciais.

Após o filósofo ter determinado acerca das virtudes intelectuais, ainda resta resolver certas dúvidas sobre a utilidade das mesmas. E, como todas as virtudes intelectuais podem ser reduzidas à sabedoria e à prudência como a princípios, Aristóteles levantará certas dúvidas que alguém poderia ter acerca de como e para que a sabedoria e a prudência sejam úteis.

---

2. Dúvida acerca da utilidade da sabedoria.

Tudo o que é útil nas coisas humanas tem valor para a felicidade, que é o último fim da vida humana, para a qual de nada parece valer a sabedoria. De fato, a sabedoria não parece especular nenhuma das coisas pelas quais o homem se torna feliz, porque a felicidade é pelas operações das virtudes, conforme no livro primeiro foi declarado. Ora, a sabedoria não é considerativa de nenhuma operação, já que é dos primeiros princípios dos entes. Assim, portanto, parece que a sabedoria não seja útil ao homem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Dúvida acerca da utilidade da prudência.

A prudência é considerativa das operações humanas pelas quais o homem se torna feliz. Mas não por isso o homem possui estas obras. De fato, não parece que alguém seja operativo das coisas que são segundo algum hábito, pelo fato que as conheça, mas sim por ter o hábito que é a estas coisas.

Isto fica [particularmente] evidente nas coisas corporais, onde pelo fato de que o homem possua a ciência da medicina, nem por isso será mais operativo das coisas que pertencem à saúde humana. Porque elas não consistem somente em fazer [algo], mas em ser [este algo] proveniente de algum hábito interior. De fato, acontece às vezes que alguém, tendo notícia da arte [da medicina], opere alguma obra do homem são, mas não na medida em que proceda do hábito da saúde.

Como, portanto, as virtudes são hábitos, a obra das virtudes na medida em que delas procedem e que conduzem à felicidade não podem ser mais operadas pelo homem pelo fato que ele possua notícia delas pela prudência. De onde que a prudência não é operativa do bem, [e assim não parece ser] necessária [ao homem].

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Uma possível resposta à dúvida sobre a utilidade da prudência, que é falsa.

[Ao levantar-se a dúvida sobre a utilidade da prudência, argumentou-se através de uma comparação, dizendo que assim como o homem não é mais operativo das obras da saúde pelo fato de conhecê-las através da arte da medicina, assim também] o homem virtuoso não é mais operativo das obras da virtude por possuir elas conhecimento pela prudência. Todavia, pode-se a isto responder [que nem por isso a prudência é inútil] porque ela é necessária para que o homem se torne virtuoso, [o que pode ser melhor mostrado pela mesma comparação com a Medicina feita acima]. [Trata-se, de fato, do mesmo que acontece com a arte da] medicina, a qual, se não é necessária para que o [homem] são execute as obras [que são próprias] da saúde, todavia, [nem por isso ela é inútil], porque ela é necessária para que o homem se torne são. De onde que se conclui que [a prudência é inútil e necessária], mas não para [executar] as obras da virtude, e sim para tornar-se virtuoso.

Segundo a resposta acima, a prudência [somente] seria necessária àqueles que não possuem ainda a virtude. Mas, se ela fosse verdadeira, também para estes a prudência não seria necessária. De fato, em nada difere para que alguém se torne virtuoso, se os mesmos possuem a prudência ou são persuadidos por outros que a possuem, já que através disso o homem teria [recurso] suficiente para tornar-se virtuoso. E isto é evidente no caso da saúde. De fato, se desejamos nos tornar sãos, não por causa disso procuraremos aprender medicina, mas será suficiente para nós utilizar o conselho dos médicos. Portanto, pela mesma razão, para que nos tornemos virtuosos, não é necessário que nós mesmos tenhamos a prudência, mas é suficiente que sejamos instruídos pelos prudentes.

---

5. Responde-se às dúvidas acerca da utilidade da sabedoria e da prudência.

Quanto ao que foi levantado, devemos responder que na verdade a sabedoria e a prudência fazem alguma coisa para a felicidade. [Isto não ficou evidente, em parte porque] o exemplo induzido [da medicina] não era conveniente. De fato, a sabedoria e a prudência não se relacionam para com a felicidade assim como a arte da medicina para com a saúde, mas sim mais como a saúde para com a obra sã. De fato, a arte da Medicina está para com a saúde assim como uma certa obra externamente operada, mas a saúde faz a obra sã assim como um certo uso do hábito da saúde. Ora, a felicidade não é obra externamente operada, mas é operação procedente do hábito da virtude. De onde que, como a sabedoria é uma espécie de virtude comum, [ou traduzindo melhor, uma espécie de virtude geral], segue-se que pelo próprio fato que alguém tenha sabedoria e opere segundo a mesma, seja feliz. E a mesma razão pode ser dada da prudência. Mas aqui Aristóteles fala [mais expressamente] da sabedoria, porque em sua operação consiste uma felicidade mais poderosa, [potior felicitas], assim como será explicado no livro décimo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Responde-se mais particularmente às dúvidas acerca da utilidade da prudência.

Quanto à objeção levantada contra a utilidade da prudência, devemos dizer de modo especial que está errada a afirmação pela qual se dizia que pela prudência não somos operativos das operações da virtude. Isto é errado, porque a obra da virtude é aperfeiçoada segundo ambas estas coisas, isto é, segundo a prudência e segundo a virtude moral. De fato, duas coisas são necessárias na obra da virtude. A primeira, é que o homem tenha uma reta intenção do fim, o que é feito pela virtude moral, na medida em que esta inclina o apetite para o fim devido. A segunda é que o homem [se encontre corretamente] acerca das coisas que [se relacionam] para com o fim, o que é feito pela prudência, a qual é bem aconselhante, julgante e preceptiva das coisas que se relacionam para com o fim. Assim, à obra da virtude concorrem a prudência, que é perfectiva do que é racional por essência, e a virtude moral, que é perfectiva da [parte] apetitiva [da alma], que é racional por participação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

XI. COMO A PRUDÊNCIA NÃO PODE EXISTIR SEM A VIRTUDE MORAL, E A VIRTUDE MORAL NÃO PODE EXISTIR SEM A PRUDÊNCIA

1. Como a prudência não pode existir sem a virtude moral.

[Para que o homem seja virtuoso, requer-se a virtude moral e um outro princípio operativo]. Já foi dito que a virtude moral faz a eleição reta quanto à intenção do fim, enquanto que as coisas que são feitas por causa do fim não pertencem à virtude moral, mas a uma outra potência, isto é, a um outro princípio operativo que encontra os caminhos que conduzem ao fim. Desta maneira, tal princípio [operativo] é necessário para que o homem seja virtuoso.

Há, assim, um princípio operativo, que é chamado dinótica, que significa engenhosidade ou indústria, que é tal que por ela o homem pode operar as coisas que se ordenam à intenção que o homem pressupõe, seja boa ou má, alcançando o fim através destas coisas que são operadas. Se a intenção é boa, tal engenhosidade é louvável. Se a intenção é má, é chamada de astúcia que soa como algo mau, assim como a prudência soa como algo bom.

A prudência não é de todo a mesma coisa que a dinótica. Todavia, [a prudência] não pode existir sem a dinótica, mas na alma, a este princípio cognoscitivo que é a dinótica, o hábito da prudência não é feito sem a virtude moral, que se relaciona sempre para com o bem, conforme foi explicado. E a razão disto é evidente, porque assim como os silogismos especulativos têm seus princípios, assim também é princípio dos demais operáveis que tal fim seja bom e ótimo, qualquer que seja o fim pelo qual alguém opere. Assim, ao que é temperante é ótimo e é um princípio alcançar o termo médio na concupiscência do tato. Mas isto somente parecerá ótimo ao virtuoso que possui o correto julgamento acerca dos fins, já que a virtude moral faz a reta intenção acerca do fim, enquanto que a malícia, oposta à virtude, perverte o julgamento da razão e faz mentir acerca dos fins, que são princípios acerca [do que é] prático. Ora, ninguém pode corretamente silogizar se errar acerca dos princípios. Como, portanto, pertence ao prudente corretamente silogizar dos operáveis, torna-se manifesto que é impossível ser prudente aquele que não é virtuoso, assim como não pode ter ciência aquele que errar acerca dos princípios da demonstração.

---

2. O que são as virtudes naturais.

As virtudes naturais são pressupostas pelas virtudes morais, que são as virtudes perfeitas. Que existem as virtudes naturais é evidente pelo fato que os costumes singulares das virtudes ou dos vícios parecem existir em alguns homens naturalmente. De fato, imediatamente desde o seu nascimento alguns homens parecem ser justos, ou temperantes ou fortes por disposição natural, pela qual são inclinados à obra da virtude.

Estas virtudes naturais podem [originar-se] de três [modos]. Primeiro, por parte da razão, existindo nela por natureza os primeiros princípios dos operáveis humanos, como por exemplo, que a ninguém se deve maltratar, e assim por diante. Segundo, por parte da vontade, que é por si mesma naturalmente movida ao bem inteligido, como a um objeto próprio. Estes dois primeiros [modos] são comuns a todos os homens. [Finalmente, de um terceiro modo, as virtudes naturais podem originar-se] da parte do apetite sensitivo, na medida em que por uma complexão natural alguns são dispostos à ira, outros a concupiscências ou a outras paixões, alguns mais e outros menos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Como a virtude moral não pode existir sem a prudência.

[A virtude moral está para a natural assim como a prudência para a dinótica]. A virtude moral, que é a virtude perfeita, está para com a virtude natural assim como a prudência está para a dinótica, as quais, conforme explicado, ainda que não sejam inteiramente o mesmo, todavia têm alguma semelhança entre si, [a prudência não podendo existir sem a dinótica, acrescentando-lhe, entretanto, que a prudência não se pode realizar sem a virtude moral, a qual não é necessária à dinótica].

Embora alguns sejam naturalmente fortes ou justos, todavia requer-se naqueles que são naturalmente tais algo para que estas virtudes [naturais] existam em nós segundo um modo mais perfeito, porque estes hábitos naturais [mostram- se] ser nocivos a não ser que esteja presente a discrição do intelecto. Assim como no movimento corporal, se o corpo é movido fortemente sem estar a vista a dirigi-lo, aquele que é movido é fortemente lesado, assim também se alguém possuir uma forte inclinação à obra de alguma virtude moral e não use discrição à obra daquela virtude moral, acontecerá uma grave lesão, ou do próprio corpo, assim como naquele que é inclinado à abstinência [de alimento] sem discrição, ou nos [bens] exteriores, como naquele que é inclinado à libealidade, e assim por diante nas demais virtudes. Mas, se a tal inclinação o intelecto [coexiste] na operação, de tal maneira que se opera com [a] discrição, então [a operação] muito diferirá segundo a excelência da bondade. E o hábito, que será semelhante a tal operação feita com discrição, será própria e perfeitamente virtude, que é [a virtude] moral.

Assim como, portanto, na parte operativa da alma há duas espécies de princípios operativos, que são a dianótica e a prudência, assim também na parte apetitiva, há duas espécies, que são a virtude natural e a virtude moral, e esta última não pode existir sem a prudência, conforme foi mostrado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Duas opiniões dos filósofos sobre a natureza da virtude moral que chegaram próximos à verdade.

Por causa da afinidade entre a virtude moral e a prudência, Sócrates afirmou que todas as virtudes morais eram prudências.

Outros filósofos definiram a virtude colocando-a no gênero dos hábitos, e dizendo que [estes hábitos] seriam segundo a razão reta.

O dito de Sócrates estava em algo correto e em algo pecava. Na medida em que afirmava que todas as virtudes morais eram prudência, errava, já que as virtudes morais e a prudência estão em partes diferentes da alma. Mas acertava, na medida em que dizia que a virtude moral não pode existir sem a prudência.

Quanto aos filósofos que afirmaram que as virtudes morais seriam hábitos segundo a razão reta, estes filósofos de alguma maneira adivinharam que a virtude é um hábito tal que é segundo a prudência. Todavia, a [definição] deles é ainda deficiente.

---

5. O que Aristóteles entende precisamente por virtude moral.

[A definição de Aristóteles se situa num termo médio entre a de Sócrates e a dos demais filósofos]. Os filósofos [que afirmaram a virtude moral ser um hábito segundo a razão reta pecaram] por deficiência [nesta afirmação], porque a virtude moral não somente é tal que seja segundo a razão reta. De fato, se somente isto fosse, alguém poderia ser moralmente virtuoso sem que possuísse a prudência, sendo instruído pela razão de uma outra pessoa. Por isso é necessário, além disto, dizer que a virtude moral é um hábito [segundo a razão reta] e com a razão reta, que é a prudência. Desta maneira, fica evidente que os demais filósofos disseram de menos. Já quanto a Sócrates, este disse mais do que devia, estimando que todas as virtudes morais fossem razão, e não com a razão, que [aqui deve ser entendido] como sendo a prudência. Entre os que disseram menos do que deviam, afirmando que a virtude moral seria somente segundo a razão, e [os que disseram mais do que deviam, afirmando que a virtude moral seria a razão], Aristóteles se situa num termo médio, colocando a virtude moral ser segundo a razão e com a razão.

Assim fica evidente, de tudo o que foi dito, que não é possível algum homem ser bom segundo a virtude moral, sem a prudência, nem também ser prudente sem a virtude [moral].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Se é possível possuir alguma virtude moral sem as demais.

Pareceria que as virtudes morais possam ser separadas entre si, de tal maneira que uma virtude possa ser possuída sem a outra. De fato, vemos que um mesmo homem não é inclinado a todas a virtudes, mas um à liberalidade, outro à temperança, e assim por diante. Isto acontece porque é fácil alguém ser conduzido àquilo ao que é naturalmente inclinado. Porém é difícil conseguir algo contra o impulso da natureza. Segue-se, portanto, que o homem que está naturalmente disposto a uma virtude e não a outra, alcançará esta virtude à qual está naturalmente disposto, enquanto que esta outra, à qual não está naturalmente disposto, de maneira alguma alcançará. [De onde que se conclui que é possível possuir alguma virtude moral sem possuir as outras].

[A esta questão deve-se dizer que] o que foi dito é correto no que diz respeito às virtudes naturais, mas não quanto às virtudes morais. Isto porque nenhuma das virtudes morais pode ser possuída sem a prudência, e assim, quando a prudência, que é uma [só] virtude, existe em alguém simultaneamente existirão com ela todas [as virtudes morais], das quais nenhuma [existiria] se a prudência não [existisse]. Desta maneira, se houvesse diversas prudências acerca das matérias das diversas virtudes morais, assim como há diversos gêneros de coisas artificiais, não haveria impedimento para uma virtude moral existir sem que uma outra existisse, cada uma delas tendo a prudência a si correspondente. Mas isto não pode ser, porque os princípios da prudência são os mesmos para toda a matéria moral, e portanto, por causa da unidade da prudência, todas as virtudes são conexas entre si.

---

7. Conclusão. A utilidade e a operatividade da prudência.

De tudo o que foi dito conclui-se que a prudência, mesmo que não fosse operativa, seria necessária ao homem por ser perfectiva de uma certa parte da alma. Conclui-se, além disso, porém, que a prudência é operativa, porque para a operação das virtudes é necessária a eleição reta, a qual não se pode dar sem a prudência e a virtude moral, porque a virtude moral ordena [o homem] para [com] o fim, enquanto que a prudência dirige [o homem] acerca das coisas que se [relacionam] para [com a consecução do] fim.

XII. AS VIRTUDES ADJUNTAS À PRUDÊNCIA.

1. O que a virtude da eubulia não é.

Eubulia [em grego] significa bom aconselhamento.

A eubulia não é ciência, o que fica patente porque os que possuem ciência já não investigam acerca das coisas das quais têm ciência, possuindo notícia certa acerca delas. A eubulia, porém, sendo um certo conselho, se dá com uma certa inquisição. Aquele que, de fato, se aconselha, investiga e raciocina. De onde se conclui que a eubulia não é ciência.

A eustéquia, que é a boa conjecturação, é sem inquisição da razão e é veloz. Ela se dá em algumas pessoas que, por causa da sutilidade de espírito, da bondade da imaginação e da pureza dos órgãos sensitivos, possuem um pronto julgamento do intelecto ou da parte sensitiva para estimar corretamente de alguma coisa. Coopera também para isto a muita experiência. Ora, estas duas coisas faltam à eubulia. A eubulia, conforme explicado, se dá com a inquisição da razão, e por outra parte, não é veloz, ao contrário, os bons aconselhantes mais se aconselham por muito tempo, para que diligentemente inquiram tudo o que pertence ao negócio. De onde fica claro que a eubulia não é a eustéquia.

Não somente toda a opinião não é eubulia, como também nem alguma opinião é eubulia. Isso fica patente pela mesma razão que acima foi colocada sobre a ciência. Ainda que, de fato, o opinante não esteja certo, [como ocorre na ciência], todavia ele já se determinou a uma [coisa], o que não acontece ao que se aconselha.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O que é a eubulia.

Aquele que se aconselha mal, é dito pecar no aconselhar-se, enquanto que aquele que se aconselha bem, é dito aconselhar-se corretamente. Este último é o eubúleo. De onde fica manifesto que a eubulia é uma certa retidão do conselho.

Não toda a retidão de conselho é eubulia. De fato, não é a retidão do conselho nas coisas más, mas somente nas boas. O incontinente e o mau às vezes alcançam pelo seu raciocínio o caminho pelo qual podem cometer o pecado, [mas isto não é a eubulia].

[Uma segunda condição da eubulia consiste no seguinte]. Como nos operáveis acontece às vezes que se chega a um fim bom através de algo mau, acontece que alguém aconselhando-se alcança aquilo que é necessário fazer, mas não através de algo [correto], como quando alguém rouba para com isso dar aos pobres. Esta não é a verdadeira eubulia, segundo a qual alguém alcança o fim que importa, mas através de um caminho [correto].

[Uma terceira condição da eubulia consiste em que] às vezes acontece que alguém gaste muito tempo no aconselhar- se; de tal maneira que às vezes perde com isso a oportunidade de executar aquilo de que tomou conselho. Outras vezes acontece que alguém muito velozmente e com grande precipitação se aconselha. Tanto uma quanto a outra não são a verdadeira eubulia.

[Temos ainda uma quarta condição para a eubulia]. Acontece existir [pessoas] que se aconselham bem de modo simples em relação ao fim de toda a vida. Acontece também existirem outras pessoas que retamente se aconselham a algum fim particular. A eubulia de modo simples será aquela que dirige o conselho ao fim comum da vida humana. A eubulia que dirige o conselho a algum fim particular não é eubulia de modo simples, mas uma certa eubulia.

De tudo o que foi dito pode se [definir] a eubulia [dizendo que]

A eubulia é a retidão do conselho ao fim bom de modo simples por vias convenientes por um tempo conveniente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A virtude da synesis.

A synesis, pela qual dizemos algumas pessoas serem sensatas, é o contrário da assynesis, segundo a qual dizemos algumas [pessoas] serem insensatas.

A synesis não é nenhuma das ciências particulares, porque a synesis é de coisas as quais alguém pode duvidar e aconselhar-se. Assim, a synesis não pode ser ciência.

[A synesis também não é opinião]. Não há ninguém que não possua alguma opinião. Se, portanto, toda opinião fosse synesis, seguir-se-ia que todos os homens seriam sensatos.

[Podemos relacionas a eubulia, a synesis e a prudência do seguinte modo]. Embora a synesis seja, assim como a prudência, acerca do que é aconselhável, todavia não são inteiramente o mesmo. Para que isso fique manifesto, deve-se considerar que nas [coisas] especulativas, onde não há ação, há somente duas obras da razão, que são encontrar investigando, e julgar acerca do que [foi] encontrado. Na razão prática há estas duas obras, [e mais uma outra terceira]. A investigação, [na razão prática], é o conselho, que petence à eubulia. O julgamento do que é aconselhado pertence à synesis, [já que], de fato, são ditos sensatos aqueles que podem bem julgar acerca do que é de se agir. Todavia, a razão prática não permanece aqui; antes, prossegue ulteriormente ao que se deve agir. E por isso é necessário uma terceira obra como que final e completiva, que é ordenar que se proceda ao ato, e isto propriamente pertence à prudência. De onde que se diz que a prudência é preceptiva, na medida em que seu fim é determinar o que se deve agir. A synesis, entretanto, é somente julgativa. Assim concluímos que a prudência é mais eminente do que a synesis, assim como a synesis é mais eminente do que a eubulia. De fato, a investigação se ordena ao julgamento assim como a um fim, e o julgamento à ordem ou preceito, [assim como ao seu fim].

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A virtude da gnome.

[A gnome é o correto julgamento do objeto da epiekeia]. [A virtude da gnome se relaciona para com a synesis assim como a epiekeia para com a justiça legal]. De fato, o direito legal é determinado segundo aquilo que acontece na maior parte [dos casos]. Mas o epieikes é diretivo do direito legal, pelo fato de necessariamente a lei ser diferente na minoria das circunstâncias. Assim também a synesis implica na retidão do julgamento acerca das coisas que na maior parte [das vezes] acontecem, enquanto que a gnome implica na retidão do julgamento acerca da direção do direito legal. É por isso que se diz que a virtude que chamamos de gnome é o alcançar a retidão da sentença, que nada mais é do que o reto julgamento daquilo que é objeto da epiekeia.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Que há um outro objeto do intelecto, que é acerca dos princípios dos operáveis.

[Já foi anteriormente explicado como há um hábito denominado] intelecto, pelo qual o homem conhece os princípios das demonstrações, cujo conhecimento não pode ser retirado do homem, [o qual conhece por natureza estes princípios indemonstráveis em virtude da luz do intelecto agente].

[Há um outro hábito também denominado intelecto, acerca dos princípios dos operáveis]. [Ao lado do intelecto que é hábito segundo o qual o homem conhece os princípios das demonstrações, há um outro hábito também denominado intelecto, pelo qual o homem conhece os princípios dos operáveis].

[Uma primeira diferença que há entre o intelecto que é acerca dos princípios das demonstrações e o que é acerca dos princípios dos operáveis está em que o primeiro] é acerca do universal, enquanto que o segundo é acerca do singular e do contingente. Isto acontece porque o intelecto o é dos princípios, e estes singulares dos quais se diz haver intelecto são princípios por modo de causa final. E que estes singulares possam ter razão de princípio fica evidente porque a partir destes singulares, [no que é operável], se alcança o universal. De fato, por causa desta erva ter restituído a saúde a este homem, aceitou-se que esta espécie de erva tem força curativa.

[A segunda diferença entre estes hábitos está em que, embora sendo ambos hábitos naturais, o são de modos diferentes]. [O intelecto acerca dos princípios das demonstrações é um hábito natural por sê-lo totalmente pela natureza]. Já o intelecto acerca dos princípios dos operáveis, por ser intelecto acerca dos singulares, e sendo os singulares conhecidos de modo próprio pelo sentido, necessita, de algum modo, das virtudes sensitivas. Assim, destes princípios e extremos, é necessário que o homem tenha não somente um sentido exterior, mas também interior, que é a força cogitativa ou estimativa, que é dita razão do particular. Ora, estas virtudes sensitivas operam pelos órgãos corporais, [de tal maneira que] o hábito do intelecto acerca dos princípios dos operáveis é um hábito natural, não à maneira do que é acerca dos princípios das demonstrações, que é] totalmente pela natureza, mas pelo fato de que, por disposição natural do corpo, algumas [pessoas] são prontas a este hábito, [de modo que] por uma pequena experiência já se tornam perfeitos nele.

É sinal de que este hábito esteja em alguns segundo a natureza o fato de estimarmos que são conseqüência da idade dos homens, segundo a qual a natureza corporal se transmuta. Há, de fato, uma idade, que é a idade senil, que por causa da quietação das transmutações corporais e animais, o homem possui intelecto e gnome, como se a natureza fosse causa deles.

Assim se conclui que o intelecto que é dos princípios dos operáveis, se adquire pela experiência, pela idade, e se aperfeiçoa pela prudência. Conseqüência disto é o ser necessário ouvir as coisas que opinam e anunciam acerca dos agíveis os homens experientes, os velhos e os prudentes. Embora estes homens não nos forneçam demonstrações, todavia devem ser [procurados] não menos do que as próprias demonstrações, e até mesmo mais. Isto porque tais homens, pelo fato de possuírem experiência [de coisas vistas], isto é, um reto julgamento acerca dos operáveis, enxergam os princípios dos operáveis, [os quais] princípios são mais certos do que as conclusões das demonstrações.

LIVRO VII

I. A CONTINÊNCIA E A INCONTINÊNCIA

1. O que são a malícia, a incontinência e a bestialidade.

Das coisas que são para se fugir acerca dos costumes, há três espécies que são a malícia, a incontinência e a bestialidade.

[O que é a incontinência]. Tendo sido explicado no livro VI que a boa ação não o é sem a razão prática e o apetite reto, pervertendo-se alguma destas duas coisas, [a ação tornar-se-á] algo a se fugir aos costumes. Se há perversidade por parte do apetite, de tal maneira que a razão prática permanece reta, haverá a incontinência, que é quando alguém possui um reto julgamento acerca do que se deve fazer ou evitar, mas por causa da paixão do apetite é trazido ao contrário.

[O que é a malícia]. Se, porém, a perversidade do apetite toma tanta força de tal maneira que domine a razão, a razão seguirá aquilo a que o apetite corrompido incline, assim como um certo princípio estimando aquilo como um fim ótimo. De onde que se operará a perversidade por eleição. Esta disposição é dita malícia.

[O que é a bestialidade]. A perversidade poderá acontecer de uma tal maneira que não se saia fora dos limites da vida humana. Quando isto acontece, ela é dita de modo simples incontinência ou malícia humana, assim como uma doença corporal humana, na qual pode-se salvar a natureza humana. Porém, a contemperância dos afetos humanos pode corromper-se também de tal maneira que se progride além dos limites da vida humana até a semelhança dos afetos de algum animal, como do leão ou do porco. [Quando isto acontece, a perversidade é então] chamada de bestialidade.

---

2. As disposições contrárias à malícia, à incontinência, à bestialidade.

A malícia é contrariada pela virtude.

A incontinência é contrariada pela continência.

À bestialidade é convenientemente dito opor-se a virtude que excede o modo comum dos homens, o que pode ser chamado de heróica ou divina. De fato, os gentios chamavam de heróis as almas dos homens insignes mortos, os quais diziam ser deificados. À evidência disto deve-se considerar que a alma humana é um termo médio entre as substâncias superiores e divinas, com as quais [tem em comum] o intelecto, e os animais brutos com os quais [tem em comum] as potências sensitivas. Assim como, portanto, os afetos da parte sensitiva do homem às vezes se corrompem até à semelhança dos animais, isto sendo chamado bestialidade acima da humana malícia e incontinência, assim também a parte racional do homem às vezes se aperfeiçoa e se forma além do modo comum da perfeição humana, como que à semelhança das substâncias separadas, isto sendo chamado de virtude divina acima da virtude humana e comum.

---

3. A matéria e o modo de se haver acerca dela da incontinência .

Alguém não é dito continente ou incontinente de modo simples acerca de tudo, mas acerca de determinada matéria, acerca da qual alguém é dito temperante ou intemperante, isto é, acerca das concupiscências e deleitações do tato.

Mas alguém não é dito continente ou incontinente somente por relação a alguma determinada matéria, [que no caso são as deleitações e concupiscências do tato], porque assim o temperante e o intemperante seriam os mesmos que o continente e o incontinente. Alguém será dito incontinente pelo fato de se encontrar de um certo modo acerca de determinada matéria. O intemperante é conduzido ao pecado por eleição, como que julgando que sempre deve aceitar o deleitável a si presentemente oferecido. Já o incontinente não julga isso, todavia, porém, aceita o deleitável quando lhe é apresentado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A opinião de Sócrates, segundo a qual todo o pecado acontece por ignorância.

Alguns filósofos afirmaram não ser possível que alguém que esteja julgando corretamente, de tal maneira que tenha ciência, seja incontinente. De fato, o mais forte não é vencido pelo mais débil. Como, portanto, a ciência é algo de fortíssimo no homem, pareceria que, existindo a ciência no homem, ela domine e impere sobre a parte sensível como a uma serva. Este foi o julgamento de Sócrates, de onde que totalmente insistia neste argumento, como [se] a incontinência não [existisse]. Sócrates julgava que ninguém que estimasse corretamente operaria algo que não fosse o ótimo, e que todo o pecado acontece por causa da ignorância.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Responde-se à opinião de Sócrates através de duas distinções.

De duas maneiras dizemos alguém ter ciência. De uma primeira maneira, é dito ter ciência aquele que possui o hábito mas não o usa, como por exemplo, o geômetra que não considera as coisas da geometria. De uma segunda maneira, é dito ter ciência aquele que usa a sua ciência, considerando as coisas que são desta ciência. Ora, em muito difere que alguém faça aquilo que não deve possuindo o hábito da ciência mas não o usando, ou possuindo o hábito e utilizando-o especulando. De fato, é duro que alguém aja contra aquilo que em ato especula, não parecendo, entretanto, duro que alguém aja contra aquilo que habitualmente sabe mas não considera.

Dois são os modos de proposição dos quais se utiliza a razão prática, que são a proposição universal e a proposição singular. Ora, nada parece proibir que alguém opere contra aquilo de que tem ciência, conhecendo por ciência tanto a proposição universal como a singular, mas que em ato considera somente o universal e não o particular. Isto [acontece] porque as operações são acerca do singular, de onde que, se alguém não considera o singular, não é admirável se fizer diferentemente.

Segundo, portanto, estes modos diversos de se ter ciência, em tanto difere o impossível que a Sócrates parecia, que nenhum inconveniente haverá em que alguém aja incontinentemente possuindo ciência, no universal e também no singular, mas em hábito e não em ato. Seria, entretanto, inconveniente, que alguém agisse incontinentemente se tivesse ciência em ato do singular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Responde-se à opinião de Sócrates através de uma terceira distinção.

Mesmo que alguém possua a ciência em hábito e não em ato, ainda assim nisto podemos encontrar uma certa distinção. Algumas vezes tratar-se-á de um hábito desatado, de tal maneira que possa imediatamente sair ao ato em o homem o querendo. Outras vezes tratar-se-á de um hábito atado, de tal maneira que não possa sair ao ato. [Quando isto acontece, o homem] de alguma maneira parecerá possuir o hábito e de alguma maneira parecerá não possuí-lo, como é evidente no que dorme, no maníaco ou no embriagado.

[A terceira distinção pode aplicar-se ao caso dos incontinentes considerando] que os homens estão dispostos como no segundo caso [dos hábitos atados] quando estão nas paixões. Vemos, de fato, que a ira e a concupiscência do que é venéreo e outras paixões tais manifestamente transmutam o corpo exterior, por exemplo, aquecendo o corpo. E às vezes tais paixões tanto [tomam força] que alguns são conduzidos à insanidade. E assim fica evidente que os incontinentes estão dispostos de modo semelhante aos que dormem, aos maníacos ou aos ébrios, os quais possuem o hábito da ciência prática atado nos singulares.

---

7. Uma objeção em relação ao que foi dito quanto à aplicação da terceira distinção ao caso da incontinência.

Alguém poderia objetar contra o que foi dito que os incontinentes algumas vezes fazem declarações científicas e em coisas singulares. De onde que parece não ser verdade que possuem os hábitos atados.

[Quanto a isto devemos responder dizendo que] pelo fato que estes digam os sermões da ciência não é sinal que possuem o hábito desatado. O que pode ser provado através de dois exemplos. Dos quais o primeiro é que também aqueles que estão nas paixões preditas, como por exemplo, os ébrios e os maníacos, proferem com a voz demonstrações, por exemplo, demonstrações geométricas, e recitam as palavras de Empédocles, um dos antigos filósofos mais difíceis de se entender. O segundo exemplo é o das crianças quando aprendem pela primeira vez, as quais juntam os sermões que pela palavra proferem, mas ainda não o sabem, de tal maneira que suas mentes os entendam. Para isto, de fato, se requer que aquilo que o homem ouve se torne para ele como que conatural, por uma perfeita impressão dos mesmos no intelecto, para o que o homem necessita de tempo, no qual o intelecto, através de múltiplas meditações, se firme naquilo que [recebe]. Assim também acontece no incontinente. Ainda que ele diga não é bom para mim agora perseguir tal deleitação, todavia não sente assim no coração. De onde que se deve estimar que os incontinentes dizem tais palavras como que simulando-as, porque de uma maneira sentem no coração, e de outra proferem com a boca.

---

8. Mostra-se o processo pelo qual a razão é atada quanto ao singular nos incontinentes.

Segundo o processo natural da ciência prática, neste processo se dão duas [proposições]. A primeira é universal, por exemplo, que tudo desonesto deve ser evitado. A segunda é uma [proposição] singular acerca das coisas que são conhecidas de modo próprio segundo o sentido, como por exemplo, isto é desonesto. Destas [duas proposições] é necessário que se siga uma conclusão. No que é especulativo, a alma somente diz a conclusão, mas no que é factível ela imediatamente opera a conclusão, a não ser que haja algo que [a] impeça. É [deste modo que este silogismo acontece no homem] temperante, já que ele não possui concupiscência que repugna a razão proponente que todo desonesto deve ser evitado. Este [silogismo também se dá] de modo semelhante [no] intemperante, cuja razão não repugna a concupiscência proponente que inclina a que tudo o que é deleitável seja tomado.

No incontinente a razão não é totalmente obstruída pela concupiscência, já que no universal o incontinente possui ciência verdadeira. Seja, portanto, que por parte da razão se proponha uma universal proibindo comer o que é doce desordenadamente, dizendo, por exemplo, que nenhum doce deve ser comido fora de hora. Por parte da concupiscência, porém, se coloca que todo doce é deleitável, o que é querido per se pela concupiscência. Ora, como no que é particular a concupiscência ata a razão, [a proposição singular não é tomada segundo a razão], de tal maneira que se diga ["isto é um doce] fora de hora", mas é tomada segundo a concupiscência, de tal maneira que se diz "isto é doce". De onde que assim se seguirá a conclusão da operação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Que os animais não podem ser ditos incontinentes.

Da explicação de como se dá o processo seguido pela ciência prática no homem se pode concluir que os animais não [podem] ser ditos continentes ou incontinentes, porque não possuem opinião universal movente que seja contrariada pela concupiscência, sendo somente movidos pela fantasia e pela memória dos singulares.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. A matéria da continência e da incontinência.

Os continentes e os incontinentes, os perseverantes e os moles são ditos acerca das deleitações e das tristezas, [que é a matéria geral da continência e da incontinência].

[Dentro desta matéria, uma distinção deve ser feita nas deleitações humanas]. Dentre as coisas que dão deleitação ao homem, algumas são necessárias à vida humana, enquanto outras, porém, não são necessárias, sendo segundo se elegíveis, embora nelas possa se dar superabundância ou defeito. Entre as coisas necessárias estão as que pertencem à comida, à bebida e ao que é venéreo, e outras coisas corporais acerca dos quais já foi colocada a temperança e a intemperança. Entre as coisas elegíveis segundo se, mas não necessárias, estão a vitória, a honra, as riquezas e outros tais bens deleitáveis.

[A incontinência acerca dos bens não necessários não é incontinência de modo simples]. Aqueles que acerca dos bens não necessários estudam super excelentemente para além da razão correta [o modo de conseguí-los], não são ditos incontinentes de modo simples, mas [incontinentes] com alguma adição, por exemplo, incontinentes das riquezas ou de lucro, ou de honra, ou de ira, etc.

Aqueles que se encontram mal acerca dos prazeres corporais acerca dos quais é a temperança e a intemperança, mas não de tal maneira que perseguem a superabundância da deleitação e fogem das tristezas por eleição, mas que para além da eleição reta que possuem, e para além do intelecto correto que há neles, perseguem e fogem das deleitações e das tristezas, tais são ditos incontinentes não com alguma adição, mas [incontinentes] de modo simples.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Duas consequências do que foi dito.

[Em primeiro, a intemperança não difere da incontinência pela matéria, mas pelo modo]. A matéria da incontinência e da intemperança, e da continência e da temperança é a mesma, mas não de tal maneira que [incontinência e intemperança, e continência e temperança] sejam a mesma coisa. De alguma forma, estas coisas são acerca do mesmo, dos prazeres e tristezas corporais, mas não do mesmo modo. O temperante e o intemperante o é com eleição, enquanto que o continente e o incontinente sem eleição.

[Em segundo, a intemperança é mais vituperável do que a incontinência]. Do que foi dito fica evidente também que mais peca e é mais vituperado o intemperante, pelo fato de mais pecar perseguindo as deleitações supérfluas e fugindo de tristezas moderadas, sendo pior do que o homem que peca nestas coisas por causa da concupiscência veemente, como o é o incontinente. Aquele que, de fato, sem a concupiscência peca, o que faia se lhe sobreviesse uma forte concupiscência tal como a dos jovens, ou uma forte tristeza acerca da indigência do que é necessário?

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. A divisão dos deleitáveis.

Dentre as coisas que são deleitáveis, algumas são deleitáveis segundo a natureza, enquanto outras são deleitáveis não segundo a natureza.

Das coisas que são deleitáveis segundo a natureza, algumas são deleitáveis a todos que possuem sentido, como por exemplo, o doce, que é deleitável a todos os que possuem gosto. Já outros são naturalmente deleitáveis por causa de algumas diferenças entre os animais e os homens, de tal maneira que alguns alimentos são naturalmente deleitáveis aos animais que comem carne, e outros aos animais que comem frutas. E do mesmo modo entre os homens, que aos coléricos são deleitáveis as coisas naturalmente frias que temperam a sua complexão, enquanto que aos fleumáticos são deleitáveis as coisas quentes.

Das coisas que são deleitáveis não segundo a natureza, algumas assim se tornam por causa de algumas doenças corporais supervenientes, ou também por causa de tristezas animais, pelas quais a natureza se transmuta a outra disposição. Coloca Aristóteles como exemplo uma certa pessoa da qual se lia que tendo-se tornado maníaca, sacrificou a própria mãe para comê-la, e depois matou o criado para comer-lhe o fígado. Dentre as coisas deleitáveis não segundo a natureza, outras se tornam tais por causa de um mau costume, que se torna como uma certa natureza, assim como alguns que, pelo costume se deleitam em arrancar de si os pelos, ou roer as unhas, ou comer carvão e terra. Finalmente, há outras coisas deleitáveis não segundo a natureza que se tornam tais por causa de naturezas viciosas, como por exemplo, alguns homens que possuem complexões naturais corruptas e perversas, por causa da qual se assemelham aos animais. Nestes homens há tanto apreensão da imaginação como afetos do apetite sensível perversíssimos, porque tais forças, sendo atos dos órgãos corporais, são necessariamente proporcionados à complexão corporal. Exemplo disto foi um certo homem que abria as barrigas das mulheres grávidas, para que pudesse devorar as crianças concebidas no útero. Também semelhantes a estes são alguns homens silvestres que viviam perto do mar do Ponto, que comiam carnes cruas e carnes humanas, ou outro crudelíssimo tirano, que se deleitava nos sofrimentos dos homens. Estes, portanto, que se deleitam em tais coisas, são como que semelhantes aos animais.

---

13. Que acerca do que é deleitável não segundo a natureza não há incontinência de modo simples, mas segundo algo.

Ninguém dirá razoavelmente que as pessoas nas quais a natureza bestial é causa de deleitações inaturais sejam incontinentes de modo simples. Isto porque foi dito acima que os animais não são ditos continentes nem incontinentes, porque não possuem opinião universal, mas apenas fantasia e memória do singular. Ora, tais homens, que por causa da natureza perniciosa são semelhantes aos animais, possuem alguma apreensão universal, mas muito pequena, por causa de que a razão está neles oprimida por causa da malícia da complexão, assim como o está manifestamente oprimida nos enfermos por causa da disposição corporal. Ora, aquilo que é [tão] pequeno parece ser como [se] nada [fosse]. E por isso tais homens não são ditos incontinentes de modo simples, nem continentes, como por exemplo, se alguém possui junto a si uma criança e tenha concupiscência de comê-la, e todavia não o faz. Tais homens são ditos incontinentes ou continentes somente segundo algo, na medida em que permanece neles algo do julgamento da razão.

Aristóteles coloca aqui o exemplo das mulheres, nas quais, em geral, a razão é pouca por causa da imperfeição da natureza corporal. É por isto que, em geral, não conduzem os seus afetos segundo a razão, sendo mais [elas próprias] conduzidas pelos seus afetos, por causa do que raramente são encontradas mulheres sábias e fortes. E por causa disso as mulheres não podem ser ditas de modo simples continentes ou incontinentes.

---

14. As duas espécies de incontinência.

A incontinência se divide em debilidade e praevolatio.

Alguns incontinentes são tais que, sobrevindo a concupiscência se aconselham [sobre o que devem fazer], mas não permanecem no que se aconselharam, por causa das paixões pelas quais são vencidos. Esta [espécie] de incontinência é dita debilidade.

Outros incontinentes são conduzidos pela paixão sem que se aconselhem, mas assim que sobrevém a concupiscência imediatamente a seguem. Este tipo de incontinência é dita praevolatio, [que vem de praevolare, que significa voar adiante], por causa de sua velocidade pela qual se antecipa ao conselho. Se, porém, se aconselhassem, não seriam conduzidos pela paixão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Três razões que mostram que a intemperança é pior do que a incontinência.

[Em primeiro], o intemperante não é de se arrepender, porque peca por eleição na qual permanece por ter elegido as deleitações corporais como fim. Todo incontinente, porém, facilmente se arrepende, cessando a paixão pela qual era vencido. De onde que fica evidente que o intemperante é insanável, enquanto que o incontinente é sanável. Porque, portanto, o intemperante é mais insanável, pode-se concluir que é pior, assim como é pior a doença corporal que é incurável.

[Em segundo], a malícia, isto é, a intemperança, se assemelha àquelas doenças que existem no homem de modo contínuo. Mas a incontinência se assemelha às doenças que não continuamente invadem o homem, como a epilepsia. E isto porque a intemperança e qualquer malícia é contínua. Possui, de fato, um hábito permanente pelo qual faz eleição do mal. Mas a incontinência não é contínua, porque o incontinente é movido a pecar somente por causa da paixão que rapidamente passa. Assim, a incontinência é como uma certa malícia não contínua. Ora, o mal contínuo é pior do que o mal não contínuo. Portanto, a intemperança é pior do que a incontinência.

[Em terceiro], a incontinência e a malícia, dentro da qual está contida a intemperança, são de gêneros diferentes. De fato, a malícia está escondida à [pessoa] na qual existe, estando ele enganado, estimando ser bom aquilo que faz. Mas a incontinência não está escondida à [pessoa] na qual existe, já que ele sabe pela razão ser mau aquilo para o qual é conduzido pela paixão. Ora, o mais escondido é mais perigoso do que o mal não escondido. Portanto, a intemperança é pior do que a incontinência.

---

16. Porque o intemperante não é de se arrepender, enquanto o continente se arrepende facilmente.

[Quer-se explicar melhor o que já foi dito ao se colocar a primeira de três razões de porque a intemperança é pior do que a incontinência]. O incontinente persegue a superabundância das deleitações corporais, fora da ordem da reta razão, não porque esteja disposto de tal maneira que esteja persuadido que tais deleitações sejam para se seguir como se [fossem] boas. Já o intemperante está persuadido que tais deleitações são para se fazerem eleição, como algo bom per se, e disto [está persuadido] por causa de uma disposição que possui por hábito. Daqui é que aquele que não está persuadido que as deleitações sejam boas per se por disposição habitual, mas somente por causa da paixão, isto é, o incontinente, que possui um falso julgamento destas coisas quanto ao particular, facilmente se afasta de sua crença ao cessar a paixão. Aquele, porém, que por habitual disposição julga as deleitações corporais serem elegíveis per se, isto é, o intemperante, não facilmente se afasta de sua credulidade.

A razão disto é que a virtude e a malícia dizem respeito aos princípios dos operáveis, os quais a malícia corrompe, enquanto que a virtude salva. Ora, o princípio nas ações é o fim por causa do qual alguém age, o qual de tal maneira se encontra para o que é agível, assim como os primeiros princípios nas demonstrações matemáticas. De fato, assim como na matemática os princípios não são ensinados através de razões, assim nem nos operáveis o fim é ensinado através de razões. É o homem, que por hábito da virtude, seja natural, seja adquirida pelo costume, alcança o correto julgamento acerca dos princípios dos agíveis que é o fim. Aquele, portanto, que tem um julgamento correto do fim acerca das deleitações corporais, de tal maneira que nestas [coisas] estima como sendo o bem e o fim o termo médio, e como sendo mal a superabundância, é temperante. Já aquele que tem o julgamento contrário por causa do hábito da malícia, é intemperante. Ora, é evidente que aquele que erra acerca dos princípios não pode ser facilmente revogado do erro, porque não se dão razões ao se ensinarem os princípios. E por isto não é de se arrepender, a não ser talvez na medida em que, por longo costume contrário, seja tirado o hábito cansativo do erro.

---

17. Se pode ser continente aquele que permanece na razão, seja ela falsa ou correta.

[Pretende-se agora investigar] se pode ser dito continente aquele que permanece em qualquer razão, seja correta seja falsa, ou em qualquer eleição, seja correta ou falsa, ou se somente é dito continente quem permanece na razão e eleição reta. A mesma coisa pode-se dizer do incontinente.

Somente por acidente pode ser dito continente ou incontinente quem permanece ou não permanece em qualquer razão. Per se falando, será continente ou incontinente quem permanece ou não permanece na razão e na eleição verdadeira.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Como se pode permanecer na razão vituperavelmente.

Há algumas pessoas que permanecem grandemente em sua opinião, aos quais chamamos de pertinazes, porque é difícil persuadí-los de algo. E se de algo fossem persuadidos, não facilmente mudariam desta persuasão.

Os pertinazes apresentam alguma coisa de semelhante com os continentes, por apresentarem em excesso aquilo que é do continente, assim como o pródigo tem alguma coisa de semelhante com o liberal, e o audaz para com o forte. De fato, os pertinazes permanecem em sua opinião mais do que devem, enquanto que os continentes na medida em que devem. Diferem, porém, os pertinazes, em muito dos continentes, porque os continentes não se afastam da razão por causa da paixão da concupiscência, mas, quando necessário, é bem persuadível por outra razão melhor induzida. De onde que o continente é louvável, porque não é vencido pela concupiscência, mas pela razão. Já os pertinazes não mudam de sua opinião por causa de alguma razão induzida, mas são vencidos pelas concupiscências. Assim, portanto, os pertinazes são vituperáveis, porque, não permitindo serem vencidos pela razão, são todavia vencidos pela paixão.

[Outras características dos pertinazes são as seguintes]. Os homens pertinazes são ditos homens de própria sentença, ou de próprio sentido. São indisciplinados, porque não querem ser instruídos por outrem. São também agrestes, porque na medida em que querem seguir sempre o próprio sentido, não facilmente podem viver em companhia dos outros. São ditos homens de própria sentença ou de próprio sentido, por procurarem alguma enorme deleitação, e fugirem de alguma grande tristeza, e [por isto] mais se assemelham aos incontinentes do que aos continentes, porque é próprio do incontinente e do mole apetecer abundamente as deleitações e fugir das tristezas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. Como é possível afastar-se da razão louvavelmente.

Há algumas pessoas que não permanecem naquilo em que lhes parece [que segundo a razão deveria permanecer], não por causa da incontinência, mas por causa do amor à virtude. Assim é que se narra num livro escrito por Sófocles que Neoptolemus não permaneceu naquilo em que lhe pareceu [que segundo a razão deveria permanecer], não porém por incontinência, embora isto fizesse por alguma deleitação, não má, mas boa. De fato, apetecia como a um bem dizer a verdade e isto lhe era deleitável. [Ora, aconteceu que] foi persuadido por Ulisses que dissesse a mentira por utilidade da pátria, não permanecendo, porém, nesta persuasão por amor à verdade. Nem por isso, todavia, [Neoptolemus] foi incontinente, porque nem todo aquele que opera algo por deleitação é intemperante, mau ou incontinente, mas somente aquele que opera algo por causa de uma deleitação torpe.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. Como a continência é um termo médio.

Encontramos alguns homens dispostos de tal modo que gozam das deleitações corporais menos do que devem, e isto não por causa de um fim bom, mas por repugnância [fastidium], por causa da qual não permanece na razão, segundo a qual é necessário usar de tais deleitações. Já os incontinentes não permanecem na razão por causa do que gozam de tais deleitações mais do que é necessário. De onde que o continente é um termo médio entre estes dois.

Se parece que somente a incontinência é contrária à continência, apesar da continência possuir dois hábitos contrários, isto acontece porque um destes contrários se dá somente muito poucas vezes, [que é o de usar das deleitações menos do que é necessário]. Por causa desta mesma razão é que a temperança parece ter por contrário somente a intemperança, porque a insensibilidade não é manifesta, acontecendo apenas em uma minoria de casos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Que não é possível o mesmo homem ser simultaneamente prudente e incontinente.

Não é [possível] que o mesmo homem seja simultaneamente prudente e incontinente. [Disto Aristóteles dá duas razões].

[A primeira razão está em que], conforme foi explicado no livro VI, a prudência existe simultaneamente com a virtude moral. Desta maneira, se alguém é prudente será simultaneamente [amante cuidadoso das] virtudes morais. Mas o incontinente não é [amante cuidadoso das] virtudes morais, porque [se o fosse] não seria afastado [da razão] pelas paixões. Portanto, alguém não pode ser simultaneamente prudente e incontinente.

[Quanto à segunda razão], uma pessoa não é dita prudente somente por ter ciência, mas também por ser prática, isto é, operativa. De fato, está dito no livro VI, que a prudência é preceptiva das obras, e não somente consultiva e julgativa. Ora, o incontinente é deficiente [justamente] no ser prático, pois não opera segundo a razão correta. Portanto, conclui-se que o prudente não pode ser incontinente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

22. Proximidade e diferença do incontinente ao prudente.

O incontinente está próximo do prudente segundo algo, isto é, segundo a razão, porque ambos possuem razão correta. Diferem, porém, segundo a eleição, na medida em que o prudente a segue, e o incontinente não a segue. Isto não quer dizer que o incontinente seja sciente em hábito e especulante, isto é, considerando em ato os particulares elegíveis. [Quanto a isto], o incontinente se encontra como aquele que dorme ou o que tomou muito vinho, nos quais o hábito da razão está atado, conforme já explicado.

---

23. O sujeito da continência e da incontinência.

De tudo o que foi dito, podemos [concluir] qual seja o sujeito da continência e da incontinência. Não pode ser dito que o sujeito de ambos seja o concupiscível, porque a [continência e a incontinência] não diferem segundo as concupiscências, já que tanto o continente quanto o incontinente as tem más. Nem tampouco o sujeito da [continência e incontinência] pode ser a razão, porque ambas possuem a razão correta. Resta, portanto, que o sujeito de ambos seja a vontade, porque o incontinente peca querendo-o, conforme já foi explicado, enquanto que o continente querendo permanece na razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

24. Comparação do incontinente e do intemperante a uma cidade.

O incontinente se assemelha à cidade em que tudo o que é necessário foi previsto, e que possui boas leis, mas [em que] nenhuma delas é utilizada. Assim também o incontinente não utiliza a razão correta que possui.

Já o [homem] mau, por exemplo, o intemperante, se assemelha à cidade que se utiliza das leis, porém [de leis] más. De fato, o [homem] mau se utiliza de [uma] razão perversa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS DELEITAÇÕES E AS TRISTEZAS

1. A primeira de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca das deleitações.

A alguns [filósofos] pareceu que nenhuma deleitação fosse boa, nem per se, nem por acidente. E se acontece que alguma coisa deleitável seja [um] bem, todavia o bem e a deleitação nesta coisa não são o mesmo. [Estes filósofos foram levados a esta conclusão movidos pelas razões dadas a seguir].

A primeira razão provém da definição de deleitação que estes filósofos colocavam, dizendo que a deleitação é uma geração sensível na natureza. De fato, na medida em que algo se gera sensivelmente na nossa natureza, como algo a nós conatural, por isto nos deleitamos, como é evidente ao se tormar alimento e bebida. Porém, nenhuma geração está no gênero dos fins, ao contrário, a geração é mais [uma] via [em direção] ao fim, assim como a edificação não é a casa. Ora, o bem possui razão de fim. Portanto, nenhuma geração, e por conseguinte, nenhuma deleitação, pode ser [um] bem.

[A segunda razão é a seguinte]. A prudência não é impedida por nenhum bem. É impedida, porém, pelas deleitações, e isto tanto mais quanto maiores forem [as deleitações], de onde [inclusive] parece que impeça [a prudência] per se e não por acidente, assim como é evidente nas deleitações venéreas, que são máximas, que tanto impedem a razão que ninguém que esteja [em ato] nestas deleitações pode inteligir algo em ato, pois toda a intenção da alma é trazida à deleitação. Portanto, [conclui-se daí que] a deleitação não é algum bem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A segunda de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca da deleitação.

Outros filósofos disseram que algumas deleitações são boas, mas muitas são más, de tal maneira que não toda deleitação é [um] bem. [Isto se lhes manifestava] por existirem algumas deleitações torpes, e também outras que são nocivas, de onde que concluíam que nem todas as deleitações são boas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A terceira de três opiniões diversas dos antigos filósofos acerca da deleitação.

Já outros filósofos afirmaram que ainda que se todas as deleitações fossem boas, não se daria, porém, que alguma deleitação fosse o ótimo. De fato, o fim é o que é o ótimo. A deleitação, porém, não é fim, sendo mais uma certa geração, [conforme já foi explicado que outros filósofos colocaram]. Portanto, a deleitação não pode ser o ótimo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como, ainda que as deleitações fossem movimento e geração, conforme afirmavam alguns antigos filósofos, daí não se seguiria que elas não fossem boas.

O bem é dito de duas maneiras. De uma primeira maneira, o que é bem de modo simples. De uma segunda maneira, o que é bem em relação a uma pessoa. Ora, como todas as coisas tendem ao bem, conseqüentemente a natureza e os hábitos se ordenam ou ao bem de modo simples, ou ao bem em relação a uma pessoa. Assim, supondo que as deleitações sejam movimentos e gerações, conforme os antigos filósofos colocavam, como os movimentos e as gerações procedem de certas naturezas e hábitos, é necessário, por conseguinte, que se relacionem para com [estas naturezas e hábitos] do mesmo modo [como acima explicado], isto é, que alguns deles sejam bens de modo simples e outros bens em relação a uma pessoa.

---

5. Uma distinção entre as deleitações que o são verdadeiramente e per se e as que o são por acidente.

O bem pode sê-lo de duas maneiras. De uma primeira maneira, aquilo que é por modo de operação, como a consideração. De uma segunda maneira, aquilo que é por modo de hábito, como a ciência. Destes, a operação é como o bem perfeito, porque é perfeição segunda. O hábito, entretanto, é como o bem imperfeito, porque é perfeição primeira.

[A estes dois modos de ser do bem se seguem dois modos de ser da deleitação]. [Do que foi anteriormente exposto, de fato], segue-se que a deleitação verdadeira e perfeita consiste no bem que está na operação. As ações ou movimentos, porém, que são constitutivas de hábitos naturais, são deleitáveis, mas o são por acidente. De fato, ainda não possuem a razão de bem, porque precedem até o próprio hábito que é a perfeição primeira, mas segundo sua ordenação a este bem, possuem razão de bem e de deleitável.

É evidente que uma operação deleitável que é com concupiscência não é operação de um hábito perfeito, porque na perfeição do hábito não permanece algo para se ter concupiscência do que pertence àquele hábito. De onde é necessário que uma tal operação proceda de algum princípio habitual ou natural que o seja com tristeza, porque não é sem tristeza que alguém tem concupiscência da perfeição natural que ainda não possui. [De onde se vê como tais operações são deleitáveis de modo imperfeito].

Que nem todas as operações deleitáveis sejam como as [explicadas no ítem precedente] é patente porque são encontradas algumas deleitações que o são sem tristeza e concupiscência, assim como é evidente da deleitação que é acerca das operações de especulação. De fato, tal deleitação não é com alguma indigência da natureza, antes, é procedente da perfeição da natureza, por exemplo, de uma razão perfeita pelo hábito da ciência.

Assim, portanto, são deleitações verdadeiramente e per se aquelas que são acerca de operações provenientes de hábitos, ou naturezas e formas já existentes. Aquelas deleitações, porém, que são constitutivas de hábitos e natureza, não são verdadeiramente e de modo simples deleitações, mas [são deleitações] por acidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O erro dos filósofos que colocaram que nenhuma deleitação seria o ótimo.

[A opinião dos filósofos que afirmaram que, ainda que se todas as deleitações fossem boas, nenhuma delas] seria o ótimo, alguma outra coisa sendo melhor do que a deleitação, [não é correta]. Tais filósofos afirmaram isto porque o fim é melhor do que a geração, e a deleitação era colocada como sendo uma geração. Ora, ao suporem que as deleitações fossem gerações, supuseram falazmente. De fato, do que ficou explicado, fica claro que nem todas as deleitações são gerações ou com gerações, sendo tais somente aquelas que são constitutivas de hábitos com tristezas e concupiscência. Algumas deleitações, porém, são operações, do que possuem razão de fim, porque a operação é perfeição segunda, conforme explicado. De onde fica claro que não é necesário que todas as deleitações não sejam fins, mas somente aquelas deleitações que seguem às operações que conduzem à perfeição da natureza, que são com concupiscência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A definição de deleitação.

De tudo o que foi dito deve-se também remover a definição de deleitação que foi posta por alguns filósofos, que não afirmaram bem ao dizer que a deleitação é [uma] geração sensível, conforme já explicado. Isto convém às deleitações imperfeitas. Porém, deve-se mais dizer segundo aquilo que convém às deleitações perfeitas, isto é, que a deleitação seja uma operação de [um] hábito conatural já existente. Portanto, no lugar da [definição dos filósofos mencionados], colocamos esta definição de deleitação:

"Deleitação é operação não impedida do hábito que é segundo a natureza, isto é, que é [conforme] a natureza do que a tem."

De fato, o impedimento da operação causa dificuldade em operar, o que exclui a deleitação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como a opinião dos filósofos segundo a qual algumas deleitações são boas mas muitas são más é apenas parcialmente verdadeira.

Demonstrar que algumas deleitações são más porque há algumas [coisas] deleitáveis que provocam a doença, é o mesmo que se concluíssemos que há alguns remédios maus, porque causam dano ao dinheiro que neles são gastos. O que se deve dizer é que ambos, isto é, as [coisas] deleitáveis e os remédios, são maus por uma parte, isto é, na medida em que as [coisas] deleitáveis causam dano à saúde, e os remédios causam dano ao dinheiro, mas não são maus enquanto remédios ou deleitáveis. Porque se assim fosse, pela mesma razão se poderia concluir que a especulação da verdade seria má, porque às vezes causa dano à saúde.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Como também não é certo que a deleitação causa impedimento à prudência.

Quanto a isto deve-se dizer que a deleitação própria, isto é, aquela que provém de cada hábito, não causa impedimento nem à prudência nem a nenhum outro hábito. Somente causam impedimento as deleitações alheias a cada hábito. Antes, ao contrário, as deleitações próprias ajudam a cada [hábito], assim como a deleitação pela qual alguém se deleita na especulação e no aprendizado faz o homem mais especular e aprender. Assim, não se segue que a deleitação seja má para alguém.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Que a deleitação é um bem.

Todos reconhecem que a tristeza é de modo simples algo mau e para se fugir. Mas [que a tristeza seja assim pode ainda se dar] de dois modos. Certas tristezas são más de modo simples, assim como a tristeza que é do bem. Já outras são más segundo algo, na medida em que são impeditivas do bem, porque também a tristeza que é do mal impede a alma para que não opere o bem pronta e rapidamente. Ora, é manifesto que para aquilo que é mau e de se fugir encontramos dois contrários. O primeiro é mau e de se fugir. O outro é aquilo que é bom. Por exemplo, a timidez que é má é contrariada pela fortaleza como bem e pela audácia como mal. Ora, a tristeza é contrariada pela deleitação, assim como [por um] bem, de onde que se conclui que é necessário que a deleitação seja um bem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Que existe alguma deleitação que é o ótimo.

Para qualquer hábito existem algumas operações que não são impedidas. Ora, a felicidade é operação não impedida, ou de todos os bons hábitos, ou de algum deles, como é evidente pelo que foi dito no livro primeiro. De onde que é necessário que tais operações não impedidas sejam apetecíveis per se. Ora, operação não impedida é deleitação, como já foi dito. De onde concluímos que há alguma deleitação que é ótima, que é aquela na qual consiste a felicidade, ainda que muitas deleitações sejam más de modo simples.

---

12. Como o homem feliz necessita de bens corporais e exteriores.

Já que a felicidade é [uma] operação não impedida, o homem feliz necessitará de bens corporais, por exemplo, saúde e integridade, e de bens exteriores, para que por defeito nestas coisas o [homem] feliz não seja impedido em sua operação. Assim, aqueles que dizem que se o homem é virtuoso é feliz, mesmo se circundado e submetido a grandes infortúnios, não dizem nada de razoável, tanto se o afirmam querendo, como que assentindo pelo intelecto a esta afirmação, tanto se o afirmam não querendo, como que coagidos pela razão contra o que lhes parece.

[Vamos considerar, porém, o que isto não significa]. Pelo fato da felicidade necessitar de bens [exteriores], a alguns pareceu que felicidade seria o mesmo que [estes] bens, o que não é verdade. E isto não é verdade porque a própria super excelência de bens exteriores é impeditiva de felicidade, na medida em que as pessoas por elas são impedidas às obras das virtudes, nas quais consiste a felicidade.

---

13. Um segundo argumento para se concluir que existe alguma deleitação que é o ótimo.

O fato de que todos buscam a deleitação é um sinal que de alguma maneira a deleitação seja o ótimo. De fato, aquilo em que todos ou a maioria consentem, não pode ser inteiramente falso. E a razão disto é porque a natureza não falha nem em todos e nem na maioria, mas apenas na minoria, de onde que, aquilo que é encontrado em todos ou na maioria parece dar-se por inclinação da natureza, a qual não inclina nem ao mal nem ao falso. E assim [dá-se a entender] que a deleitação, à qual concorre o apetite de todos, seja algo ótimo.

Alguém poderia objetar que nem todos apetecem a mesma deleitação. [Quanto a isto podemos] dizer que este [fato não desmerece o argumento], porque todos os homens apetecem a mesma deleitação segundo o apetite natural, não todavia segundo o julgamento próprio. De fato, nem todos estimam de coração nem afirmam pela boca ser ótima a mesma deleitação. Todavia, todos são naturalmente inclinados à mesma deleitação assim como [à] ótima, por exemplo, à contemplação da verdade inteligível, segundo a qual todos os homens desejam saber por natureza. E isto acontece porque todos têm em si mesmos algo de divino, [o que significa] a inclinação da natureza, que depende do primeiro princípio, ou também a própria forma, que é princípio desta inclinação.

---

14. A razão porque alguns opinaram que a deleitação não é um bem ou o ótimo.

[Opina-se comumente que a deleitação não é um bem ou o ótimo] porque as deleitações corporais tomaram para si o nome de deleitação, por causa de que somos mais freqüentemente inclinados às mesmas, por serem adjuntas às coisas necessárias à vida e porque todos participam das nossas, por serem sensíveis e conhecidas por todos. E porque somente estas são conhecidas universalmente, por causa disso somente estas foram julgadas deleitações. E como estas deleitações não são ótimas, alguns estimam que a deleitação não seja o ótimo.

[Esta opinião, porém, apresenta três inconvenientes]. O primeiro é que se a deleitação e a operação deleitável não é um bem, segue-se que o [homem] feliz não vive deleitavelmente. O segundo [inconveniente] é que se a deleitação não é um bem, então viver na tristeza não é um mal. [Finalmente], o terceiro [inconveniente] é que [se, conforme foi dito, a deleitação é uma operação], e a virtude é operativa do bem, as operações do homem virtuoso não serão deleitáveis, de onde se seguiria que a vida do homem virtuoso não seria deleitável.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Que nem toda deleitação corporal é boa.

Acerca das deleitações corporais, deve-se dizer que algumas são grandemente elegíveis, isto é, as que são naturalmente boas, enquanto que há outras que não são boas, que são as deleitações corporais acerca das quais alguém se torna intemperante. Isto acontece porque as deleitações corporais são boas, não absolutamente, mas até um certo ponto. [Esta distinção tem origem no seguinte:] como toda deleitação se segue a algum hábito e movimento ou operação, se deste hábito, movimento ou operação não pode haver superabundância do melhor, isto é, super excesso por bem, será necessário que nem da deleitação conseqüente pode haver excesso. Assim é que não podendo haver super excesso do melhor na operação da contemplação da verdade, porque quanto mais alguém contempla a verdade, tanto melhor será, daqui se segue que a deleitação que lhe segue é absolutamente boa, e não somente até uma certa medida. Se, porém, do hábito e movimento ou operação houver super excesso de melhor, assim também se dará com a deleitação conseqüente. Ora, é manifesto que acerca dos bens corporais pode haver superabundância do melhor, sendo sinal disto que alguém é dito mau por buscar a superabundância destes bens, ainda que com isto não cause dano a mais ninguém. De onde fica claro que a deleitação corporal é boa até uma certa medida, sua superabundância sendo má.

---

16. Porque a maioria das pessoas escolhe mais as deleitações corporais.

[Quer-se explicar] por que as deleitações corporais parecem ser a muitas pessoas mais elegíveis do que as demais deleitações, sendo estas boas absolutamente, enquanto que as corporais são boas somente até uma certa medida. [Aristóteles] coloca quanto a isto duas razões.

Uma primeira razão do por que as deleitações corporais parecem ser mais elegíveis é porque expulsam a tristeza, e isto porque a deleitação corporal por causa de sua superabundância é remédio contra a tristeza. De fato, não é qualquer deleitação que remove a tristeza, mas a [deleitação] veemente, de onde que os homens procuram a deleitação superabundante e corporal, pela qual a tristeza é contrariada.

Uma segunda razão está em que, pelo fato das deleitações corporais serem veementes, são buscadas por aqueles que não podem gozar de outras deleitações, isto é, pelos homens que vivem somente nos sentidos e não percebem as deleitações intelectuais. Daqui vem que tais homens [até] preparam para si uma certa sede de tais deleitações, na medida em que espontaneamente se incitam à concupiscência delas, assim como aqueles que comem [coisas] salgadas para que tenham concupiscência da bebida.

---

17. Que todos os homens necessitam do alívio da deleitação.

Não é reprovável que alguns usem das deleitações corporais não possuindo outras, já que necessitam dela como remédio contra tristezas. De fato, muitas vezes a tristeza advém ao homem por causa dos movimentos e operações naturais. Sempre, de fato, um animal em vigília está em trabalho, e o trabalho é contristativo, como nô-lo atestam os livros de ciência natural, os quais dizem que ver e ouvir continuamente causam tristeza, na medida em que [ver e ouvir] é trabalhoso. É por esta razão que o animal necessita da quietude do sono, mas nós não percebemos esta tristeza, porque já estamos acostumados a padecê-la continuamente. Todavia, ver e ouvir, ainda que tenham trabalho e tristeza natural por parte dos órgãos corporais, tem, entretanto, deleitação animal por razão do conhecimento sensível.

Nos jovens, por causa do crescimento, há muitos movimentos dos espíritos e dos humores, assim como também acontece ao embriagado de vinho. E por isso, por causa de tal trabalho, os jovens maximamente buscam a deleitação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Porque as deleitações intelectuais são melhores segundo a verdade da coisa.

As deleitações intelectuais são melhores segundo a verdade da coisa porque tais deleitações não possuem tristeza contrária à qual expulsam; de onde que [também] não possuem superabundância pela qual possam ser tornadas viciosas. De fato, tais deleitações são acerca de coisas que são deleitáveis segundo a sua natureza e não por acidente.

São deleitáveis por acidente as [coisas] que deleitam enquanto medicativas. Porque, de fato, enquanto alguém padece uma saudificação, pode ocorrer que a [parte] sã [do corpo] ali opere algo, por causa [do que] parece que esta operação seja deleitável. E daqui é que quando estas deleitações são buscadas além da necessidade do remédio, são deleitações desordenadas.

São deleitáveis segundo a natureza as [coisas] que fazem as operações de tal natureza. De fato, existe uma operação própria de qualquer natureza, que é a sua perfeição. Por isso é que a operação da razão é deleitável ao homem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. Como a mesma coisa não pode ser sempre deleitável ao homem.

Uma mesma coisa não pode ser sempre deleitável ao homem, a razão disto sendo o fato de nossa natureza não ser simples, mas composta, transmutável de uma [coisa] em outra, na medida em que está sujeita à corrupção. Por isso, se o homem faz alguma ação a si deleitável segundo alguma disposição sua, esta deleitação não será natural ao homem segundo uma outra sua disposição. Por exemplo, contemplar é natural ao homem em razão do intelecto, mas não natural ao homem em razão dos órgãos da imaginação, os quais trabalham ao contemplar. E por isso a contemplação não é sempre deleitável ao homem. A mesma coisa acontece no consumo de alimento, que é natural ao [que tem fome], mas não natural para o corpo já satisfeito. Aproximando-se, porém, o homem à disposição contrária, então aquilo que antes era deleitável segundo a disposição precedente, ainda não lhe parece tristeza, porque ainda não alcançou totalmente a disposição contrária, nem lhe parece deleitável, porque já em sua maior parte se afastou de sua outra disposição.

Se a natureza de alguma coisa que se deleita fosse simples e imutável, a mesma ação lhe seria deleitabilíssima. Por exemplo, se o homem fosse somente intelecto, sempre se deleitaria na contemplação. Daqui é que, por Deus ser simples e imutável, sempre goza uma mesma e simples deleitação, que a tem na contemplação de si mesmo. De fato, a operação que causa a deleitação não consiste somente no movimento, mas também na imobilidade, assim como é evidente na operação do intelecto. E a deleitação que é sem movimento é maior do que aquela que está no movimento, porque aquela que está no movimento o é em tornar-se, aquela, porém, que está no repouso é em ser perfeito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VIII

I. A AMIZADE

1. A amizade, tema dos Livros VIII e IX da Ética.

Após o filósofo ter determinado acerca das virtudes morais e intelectuais, e acerca da continência, que é um certo imperfeito no gênero da virtude, aqui em seguida determina acerca da amizade, que se fundamenta sobre a virtude, assim como um certo efeito da virtude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Razões pelas quais a consideração da amizade pertence à filosofia moral.

A primeira razão pela qual pertence à filosofia moral tratar da amizade, está em que a consideração das virtudes pertence à filosofia moral. Ora, a amizade é uma certa virtude, na medida em que é hábito eletivo, conforme adiante se mostrará, ou pelo menos a amizade o é com a virtude, na medida em que a virtude é a causa da verdadeira amizade.

[A segunda razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que] pertence à filosofia moral a consideração de todas as coisas que são necessárias à vida humana, entre as quais a amizade é maximamente necessária, na medida em que ninguém [corretamente] disposto escolheria viver possuindo todos os demais bens exteriores sem os amigos.

De fato, aqueles que maximamente possuem bens exteriores, isto é, os ricos, os príncipes e os poderosos, a estes são maximamente necessários os amigos. Primeiro, para o uso destes bens, porque os bens da fortuna de nenhuma utilidade são se com eles a ninguém fazemos benefício. Ora, os benefícios maximamente e louvabilissimamente se fazem aos amigos. Segundo, para a conservação de tais bens, que não podem ser conservados sem os amigos, [e na medida em que] quanto maior é a fortuna, tanto menos é segura. Porém, não somente na fortuna são úteis os amigos, mas também na pobreza, porque na pobreza os homens julgam os amigos serem um refúgio.

De modo semelhante, a amizade é necessária aos jovens na medida em que pelos amigos sejam [afastados] do pecado. Já aos mais velhos, os amigos são úteis para servi- los por causa dos defeitos corporais. Eles próprios, porém, [por estarem] na perfeita idade, são úteis para a execução das boas obras. Assim, quando estes dois se unem, são mais poderosos. Na obra da especulação intelectual, na medida em que um enxerga o que o outro não pode ver, e na obra da ação exterior, na qual maximamente um é auxiliado pelo outro.

Assim fica patente que pertence à filosofia moral a consideração da amizade, por ser coisa a todos necessária.

[A terceira razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que] a amizade concorre para o bem civil, ao qual se ordena a filosofia moral]. As cidades parecem conservar-se pela amizade. Daqui é que os legisladores mais se preocupam em conservar a amizade entre as cidades, mais até do que a justiça, acerca da qual às vezes deixam de aplicar as penas para que não se origine a discórdia. E isto é patente, porque a concórdia se assemelha à amizade. Ora, como toda a filosofia moral se ordena ao bem civil, seguem-se pertencer à filosofia moral considerar acerca da amizade.

[A quarta razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que os amigos não necessitam da justiça, mas os justos necessitam da amizade]. Se algumas pessoas forem amigas, em nada necessitarão da justiça propriamente dita, porque terão tudo como [coisa] comum. Isto porque o amigo é um outro si mesmo, e não há justiça para si mesmo, [pertencendo à razão da justiça o ser a um outro, conforme explicado no livro V]. Porém, se houver pessoas que sejam justas, ainda necessitarão da amizade entre si. Portanto, muito mais pertencerá à filosofia moral considerar acerca da amizade do que da justiça.

Finalmente, [a quinta razão pela qual a consideração da amizade pertence à filosofia moral está em que] a amizade não deve ser considerada somente por ser algo necessário à vida humana, mas também porque é um certo bem, isto é, louvável e honesto.

3. As três [coisas] que caem debaixo da eleição humana. [Texto baseado nos livros II e IV].

Três [coisas] caem debaixo da eleição humana: o bem honesto, o útil e o deleitável. A deleitação é encontrada em todos os animais, porque não somente é segundo a parte intelectiva, mas também segundo a sensitiva. Já o útil e o honesto pertencem somente à parte intelectiva, porque o honesto é o que é feito segundo a razão, enquanto que o útil importa em uma ordenação de algo em outro, e ordenar é próprio da razão. A deleitação se segue a todas as coisas que caem debaixo da eleição: o honesto é deleitável ao homem na medida em que é conveniente à razão, e o útil é deleitável por causa da esperança do fim. Não ocorre, porém, o inverso, que todo deleitável seja útil ou honesto, como é manifesto nas deleitações sensíveis. O honesto e o deleitável são apetecíveis per se. O honesto é segundo o apetite racional. O deleitável segundo o apetite sensível. O útil se refere a estes ambos. O honesto é aquilo que é apetecido pelo apetite racional segundo se, é o bem simpliciter, [isto é, de modo simples].

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A primeira condição da amizade: que o amor da amizade seja por causa do bem honesto, do deleitável ou do útil.

[Consideremos, primeiramente, o objeto da amizade]. Não se ama com amor de amizade a qualquer coisa indiferentemente. Não se ama, por exemplo, o mal enquanto tal. Com amor [de amizade] amamos o amável, que é o bem per se, isto é, o bem honesto, ou o deleitável ou o útil.

O bem útil é aquele pelo qual se chega ao bem honesto e deleitável, que são amáveis por si mesmos, como fins. O [bem] útil, porém, é amável por causa de um outro, assim como [algo que se ordena] a um fim.

O bem e o deleitável, tomados [num sentido] comum, não se distinguem entre si pelo sujeito, mas pela razão. Algo é dito bem na medida em que é em si perfeito e apetecível. [Este mesmo algo] é dito deleitável na medida em que nele o apetite repousa.

Aqui, porém, o verdadeiro bem do homem é dito na medida em que lhe convém segundo a razão. O deleitável é dito na medida em que lhe é conveniente segundo o sentido.

---

5. A segunda condição da amizade: o amor de amizade não pode ter por objeto os inanimados.

Sendo três [coisas] aquelas por causa das quais o homem ama, isto é, o bem, o deleitável e o útil, naquele amor em que o homem ama os inanimados, como por exemplo, o vinho e o ouro, não há amizade. E isto por dois motivos.

Primeiro, porque em tal amor não pode haver a reciprocidade que é requerida à amizade. De fato, o vinho não ama o homem, assim com o homem ama o vinho.

Segundo, porque não amamos os inanimados de tal maneira que haja em nós a vontade do bem [destes] inanimados. E se alguém disser que o homem quer [o bem do vinho], porque quer que o vinho se conserve, deve-se considerar que o homem quer que o vinho esteja são para que o beba, de maneira que não quer a saúde do vinho, na medida em que é bem do vinho, mas na medida em que é bem para si mesmo. E isto é contra a natureza da amizade. De fato, dizemos que é necessário querer bem ao amigo por causa dele, e não por causa do bem do amante.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A terceira condição da amizade: o amor de amizade necessita ser recíproco.

Se alguém quiser o bem de alguma outra [pessoa] por causa [desta outra pessoa], dizêmo-lo benévolo, mas não dizemos estas [duas] pessoas serem amigos, se o amado [também] não quiser o bem do amante por causa [do amante]. Isto porque dizemos a amizade ser uma benevolência na qual o amante é amado, possuindo uma certa comutação de amor segundo a forma da justiça comutativa.

---

7. A quarta condição da amizade: o amor de amizade não pode ser escondido.

Para completar a razão da amizade deve-se dizer que ela é uma benevolência mútua não escondida: muitos, de fato, são benévolos a algumas pessoas a quem nunca viram, na medida em que por ter ouvido delas falar julgam-nos ser epieikes, isto é, virtuosas, ou úteis a si. E pode ser até que a mesma coisa aconteça com algumas [destas pessoas] para com aquele que é assim benévolo. Tais homens, portantos, são benévolos entre si, mas não podem ser ditos amigos, estando- lhes oculto como se acham um para o outro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. A definição da amizade.

Das quatro condições precedentemente colocadas da amizade conclui-se a definição da amizade. Pertence à natureza da amizade que

Pela amizade algumas pessoas se queiram bem mutuamente, e que isto não lhes seja oculto, e que seja por causa do bem, do deleitável, ou do útil.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. As três espécies de amizade.

Conforme foi explicado, há três amáveis, que são o bem, isto é, o [bem] honesto de modo simples, o deleitável e o útil. Estes três amáveis diferem entre si pela espécie, não como três espécies dividindo por igual um gênero, mas na medida em que se encontram [entre si] como o anterior e o posterior. Ora, como os atos se diferenciam segundo a diferença dos objetos, segue-se por conseqüência que o amor de amizade segundo estes três [amáveis] diferem pela espécie, de tal maneira que haja uma espécie de amor de amizade pelo qual se ama algo por causa do bem, outra pela qual se ama algo por causa do deleitável, e outra por causa do útil. E porque o ato da amizade é o amor de amizade, conseqüentemente haverá também três espécies de amizade, iguais em número aos amáveis. A primeira delas é a amizade por causa do honesto, que é o bem de modo simples. A segunda é a amizade por causa do deleitável. A terceira, por causa do útil.

Em cada uma destas espécies de amizade se salva a natureza da amizade que foi anteriormente colocada, porque segundo cada uma destas três espécies pode haver amor recíproco não oculto. E segundo estas três espécies os amigos podem se querer bem mutuamente segundo o que amam. Por exemplo, se se amam por causa da virtude, querem para si mutuamente o bem da virtude. Se se amam por causa do útil, querem para si mutuamente bens úteis. E se por causa da deleitação, [bens] deleitáveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Que as amizades útil e deleitável são amizades por acidente.

Naqueles que se amam mutuamente por causa da utilidade, um não ama o outro por causa dele mesmo, mas na medida em que do outro recebe para si algum bem. Coisa semelhante acontece naqueles que se amam por causa da deleitação, aonde um não ama o outro por ser [bem] disposto, como por exemplo, por ser eutrapelus , que é o comportar-se virtuosamente acerca das brincadeiras, mas somente na medida em que é a si deleitável. Assim, nestas amizades não se ama aos amigos segundo o que ele em si mesmo é, mas segundo aquilo que lhe é contingente, isto é, na medida em que ele é útil ou deleitável. De onde que se conclui que tais amizades não são amizades per se, mas por acidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Como as amizades útil e deleitável são facilmente dissolvíveis.

As amizades por causa do útil e do deleitável são amizades por causa de coisas que são contingentes ao homem a quem se ama, nas quais os homens não permanecem sempre a si semelhantes, assim como não sempre o mesmo homem é deleitável ou útil. Quando, portanto, aqueles a quem se amava deixam de ser úteis ou deleitáveis, seus amigos cessam de amá-los.

Isto é maximamente manifesto na amizade útil. De fato, nem sempre a mesma coisa é útil ao homem, mas outra a outra, segundo a diversidade de tempo e lugar.

Algo semelhante também acontece na amizade por causa da deleitação. [Há, porém, um caso de amizade por causa de deleitação que, por sua mutabilidade, merece exposição particular]. [De fato, conforme será dito logo adiante], a amizade que é por causa da deleitação maximamente parece pertencer aos jovens, porque vivem conduzidos pelas paixões, não estando neles ainda fortalecidos o julgamento da razão, pelo qual as paixões são ordenadas. Por causa disto, os jovens são prontos e veementes no amor, porque não amam por eleição, mas segundo a paixão, e na medida em que têm concupiscência da deleitação, pelo que amam com intensidade e veemência. Ora, porque a paixão facilmente se vai, assim como facilmente vem, daí é que os jovens, assim como começam a amar com facilidade, assim também com presteza cessam de amar, e muitas vezes iniciam e dissolvem a amizade no mesmo dia. Porém, enquanto neles a amizade dura, querem por todo o dia permanecer juntos e conviver entre si, enquanto são para si mutuamente deleitáveis. De onde que a amizade por causa do deleitável é particularmente mutável nos jovens. Tais amizades, além disso, são também facilmente mutáveis porque, passando a idade, outras coisas se tornam deleitáveis [ao homem].

---

12. A quem compete a amizade por causa do útil.

A amizade por causa do útil compete de modo máximo aos velhos porque não buscam o deleitável por causa da deleitabilidade do corpo e dos sentidos, mas buscam o útil, na medida em que dele necessitam para auxilar a natureza já deficiente.

Em segundo lugar, a amizade por causa do útil compete aos adolescentes e aos jovens, porque estes não são tais que se amem mutuamente, ou tenham necessidade da sociedade do outro a não ser por causa da utilidade.

A amizade por causa do útil compete também aos peregrinos, que parecem se amar entre si por causa da utilidade que um tem no outro em sua peregrinação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. A quem compete a amizade por causa do deleitável.

A amizade que é por causa da deleitação maximamente parece ser dos jovens, porque vivem segundo que são conduzidos pelas paixões, não estando ainda neles fortalecido o julgamento da razão, através do qual são ordenadas as paixões. E porque todas as paixões terminam na deleitação e na tristeza, conforme ficou explicado no livro segundo, por conseqüência [os jovens] maximamente buscam aquilo que lhes é deleitável segundo o tempo presente. De fato, as paixões pertencem à parte sensitiva [da alma], a qual maximamente diz respeito ao presente, enquanto que amar algo por ser capaz de trazer deleitação num futuro já se aproxima da razão do útil.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. A amizade que é por causa do bem de modo simples é a amizade perfeita.

Aquela amizade que é dos bens e dos semelhantes entre si segundo a virtude, é a perfeita amizade. De fato, aqueles que são semelhantes entre si na virtude, querem o bem entre si, [por serem] bons. São, de fato, [homens] bons em si mesmos, porque a virtude é uma certa perfeição que faz o homem bom e [faz] a obra [que lhe é própria]. Portanto, tais homens quererão o bem entre si segundo si mesmos, de onde que [este modo de] amizade é uma amizade per se.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Que a amizade por causa do bem de modo simples é duradoura.

Do que foi dito se conclui que, como tais homens se amam entre si por serem bons, conseqüentemente a amizade deles permanece enquanto forem bons segundo a virtude. Ora, a virtude é um hábito permanente e não facilmente mutável conforme ficou evidente pelo que foi dito no livro II. De onde que a amizade por causa do bem é duradoura.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Que a amizade por causa do bem é rara e não surge rapidamente.

A amizade [por causa do bem] é rara, o que é sinal de perfeição, porque a perfeição em qualquer gênero raramente é encontrada. Isto pode ser mostrado por duas razões.

Primeiro porque esta amizade o é entre pessoas virtuosas. Ora, poucos são tais por causa da dificuldade em se atingir o termo médio, conforme explicado no livro II. De onde que é [razoável] que tais amizades sejam raras.

[Uma segunda razão para a raridade destas amizades está em que] ela necessita de um longo tempo e acostumamento mútuo, para que os amigos e virtuosos possam se conhecer entre si, já que, diz o provérbio, [duas] pessoas não se conhecerão entre si antes que tenham comido juntos a medida [do] sal. Assim, não será conveniente que um aceite o outro como seu amigo antes que ele lhe pareça digno de ser amado e o mostrar ser, o que raramente ocorre. De onde que, por causa disso, tais amizades são raras.

Aqueles que, portanto, com presteza exibem mutuamente obras de amizade, manifestam um ao outro que querem ser amigos, não o sendo, todavia, até que saibam que são mutuamente amáveis. Assim, fica claro que a vontade da amizade pode se produzir prontamente no homem, mas o mesmo não pode ser dito da amizade.

---

17. A semelhança da amizade do útil e do deleitável para com a amizade perfeita.

A amizade que é por causa do deleitável possui semelhança com a amizade perfeita na medida em que os virtuosos são mutuamente deleitáveis. De modo semelhante, a amizade que é por causa do útil se assemelha à amizade perfeita, na medida em que os virtuosos são mutuamente úteis.

---

18. As diferenças entre a amizade por causa do útil e do deleitável para com a amizade perfeita.

Por causa da deleitação e utilidade podem se tornar mutuamente amigos homens de quaisquer condições, tanto bons como maus. Segundo a amizade perfeita, porém, pela qual os homens se amam por causa de si mesmos, somente os [homens] bons podem se tornar amigos. Isto porque nos maus não é encontrado algo por onde possa se amar ou deleitar-se entre si, a não ser por causa de alguma utilidade.

[Ademais], somente a amizade dos bons, que é a amizade perfeita, é per se intransmutável. De fato, a amizade se transmuta maximamente por um dos amantes encontrar no ouro algo que contrarie a amizade. Mas isto não pode acontecer na amizade dos bons, porque o homem não pode acreditar facilmente em algo de mau acerca do homem a quem provou por muito tempo, e a quem nunca encontrou fazendo algo de injustiça, e no qual encontrou tudo o que se reputa como digno de uma verdadeira amizade. De onde que tais amizades não se dissolvem porque não se encontram nelas o que seja impedimento da amizade. Nas outras amizades, porém, nada impede que um [dos amigos] pense mal do outro, e que um faça injustiça ao outro. De onde que [nem] deveriam ser chamados de amigos [os que o são] segundo estas amizades. Como, porém, os homens costumam chamar estas pessoas de amigos, por isso nós, seguindo o costume comum de se falar, chamamos estas pessoas de amigos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. A distinção da amizade pelo hábito e pelo ato.

[Cessando a operação da amizade, ela ainda pode permanecer pelo hábito]. Acontece nas outras virtudes que alguns são ditos virtuosos segundo o hábito, mesmo quando não exercem o ato da virtude, enquanto que outros são ditos virtuosos na medida em que em ato exercem a operação da virtude. Assim também ocorre na amizade. Há alguns que são ditos amigos em ato, na medida em que convivem entre si com deleitação e fazem o bem um ao outro, que são [duas coisas] que pertencem ao ato de amizade. Já outros não operam em ato as obras da amizade, estando, todavia, dispostas de tal maneira segundo hábito que são inclinados a operar tais obras, como é patente nos amigos que dormem, ou quando estão separados um do outro pelo lugar, já que a própria amizade de modo simples não é dissolvida pela distância dos lugares, mas somente a operação da amizade. De onde que a amizade [pode] permanecer pelo hábito, mesmo cessando [sua] operação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. Que a convivência é o ato próprio da amizade.

[No ítem precedente, Aristóteles] colocou duas coisas como pertencentes ao ato da amizade, que são a convivência e o repartir mutuamente os bens. [Destes, porém], nada é mais próprio dos amigos [do que] a convivência.

[Explicação esta afirmação do seguinte modo]. A repartição dos bens é uma utilidade que nem todos buscam na amizade, mas somente os necessitados. Mas a longa convivência com os amigos é apetecida também pelos homens que abundam em bens, por não lhes ser conveniente que vivam solitariamente. Assim, portanto, fica patente que o principal ato da amizade é a convivência com o amigo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Três modos de não haver ou de se dissolver a amizade por defeito de seu ato.

[Não há ou dissolve-se a amizade por defeito de seu ato naqueles que estão separados há longo tempo, nos que são velhos e severos e nos que não convivem mutuamente].

Se a ausência dos amigos entre si é prolongada, fez-se o esquecimento da amizade precedente, como acontece nos demais hábitos, que são debilitados e finalmente [desaparecem] pela falta de costume no operar, já que o hábito, que é adquirido pelo costume das obras, é [do mesmo modo] conservado. Por isso que há um provérbio que diz que muitas amizades são dissolvidas porque um dos amigos não chama, não conversa e não convive com o outro.

Nem os velhos e nem os severos, isto é, os homens austeros na palavra e na convivência, parecem ser aptos à amizade, por causa de não serem aptos ao ato da amizade, que é a convivência. De fato, pouco é encontrado neles de deleitação, pelo que não podem facilmente conviver, porque ninguém pode por longo tempo conviver com um homem que contrista, ou com aquele que não deleita, já que maximamente parece pertencer à natureza humana e dos outros animais que fujam da tristeza e apeteçam a deleitação, que nada mais parece ser do que a quietude do apetite no bem desejado.

Aqueles que mutuamente aceitam os costumes um do outro, e em que um aceita a conversação com o outro, mas que, todavia, por alguma causa, nunca convivem mutuamente, mais se assemelham aos benévolos do que aos amigos, porque a amizade requer o convívio durante algum tempo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

22. A aptidão e a inaptidão de alguns homens à amizade.

Nos homens severos e velhos tanto menos [se realiza] a amizade quanto mais, presumindo de si mesmos, seguem o seu sentido. Tais pessoas pouco gozam do colóquio com os outros, ora porque [suas atenções estão voltadas] para si mesmos, ora por causa da suspeita que têm dos outros, [justamente quando] são estas [as coisas] que mais parecem ser obra da amizade e causativas da mesma: a concórdia e o colóquio dos amigos. Daqui é que os jovens, que muito se alegram nos colóquios e facilmente concordam com os outros, prontamente se tornam amigos, coisa que não acontece com os velhos, por não poderem tornar-se amigos aqueles que não gostam da convivêncvia e do colóquio.

A mesma coisa deve se dizer dos homens severos, que são litigiosos e mordazes das coisas que são feitas pelos outros. Tais pessoas, isto é, os velhos e os severos, podem ser benévolos, na medida em que querem o bem aos outros com o afeto, e também na medida em que os ajudam de fato e nas necessidades. Todavia, não se tornam amigos verdadeiros, nem se alegram com a companhia dos amigos, coisa que maximamente parece ser obra da amizade.

---

23. Como não acontece que se possua muitos amigos segundo a amizade perfeita.

[Aristóteles coloca] três razões pelas quais não sucede que alguém tenha muitos amigos segundo a amizade perfeita, que é a amizade por causa do bem da virtude.

[Primeira razão: não é possível amar superabundantemente a muitos]. A amizade por causa do bem e da virtude, sendo perfeita e máxima, possui semelhança a uma certa superabundância no amar, se considerarmos a quantidade do amor. Se, porém, considerarmos a razão e amar, não pode haver superabundância, pois não pode aconteer que um homem de virtude, que ordena seus afetos pela razão, ame a um ou outro homem de virtude de modo [excessivo]. Porém, conforme dito, considerada pela quantidade, há uma certa superabundância no amar. Ora, o amor superabundante não pode sê-lo a muitos, ma a um somente. Portanto, [segundo] a perfeita amizade entre [homens] bons, [não podemos ter] muitos [amigos].

[Segunda razão: não há muitas pessoas em que não haja algo que desgoste ao amigo]. Segundo a perfeita amizade, os amigos se gostam imensamente. Não é fácil, entretanto, que simultaneamente muitos se gostem imensamente, porque não se encontram muitas pessoas nas quais não se encontre algo que desgoste ao homem de alguma forma, por causa dos muitos defeitos dos homens, e das contrariedades deles entre si. Portanto, não pode haver muitos amigos segundo a perfeita amizade.

[Terceira razão: é difícil conhecer por experiência a muitas pessoas]. Na amizade perfeita é necessário pelo costume ter experiência do amigo. Ora, isto é muito difícil, e assim não pode acontecer muitas vezes. Portanto, não pode haver muitos amigos segundo a amizade perfeita.

---

24. Na amizade por causa do útil e do deleitável o homem pode possuir muitos amigos.

Nas outras duas amizades, que são a amizade por causa do útil e por causa do deleitável, pode acontecer que o homem tenha muitos amigos, e este por dois motivos.

Primeiro, porque muitas pessoas são encontradas que possam ser úteis ou deleitáveis.

Segundo, porque para estas amizades não se requer experiência de longo tempo, sendo suficiente para as tais que em pouco tempo se subministrem mutuamente alguma utilidade ou deleitação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

25. Que a amizade por causa do deleitável é mais amizade do que por causa do útil.

Entre os amigos que foram ditos, que podem ser muitos, mais parece ser amizade a daqueles que são amigos por causa do deleitável do que a daqueles que o são por causa do útil. [Aristóteles] coloca duas razões para provar esta afirmação.

[A primeira está em que] na amizade do deleitável os amigos mais liberalmente se amam do que na amizade do útil, na qual se requer a recompensa do lucro. Assim, a amizade do útil parece ser como uma certa negociação. De onde que se vê que a amizade por causa do deleitável é [melhor], na medida em que é mais semelhante à amizade perfeita.

[A segunda está em que] os homens [ricos] não necessitam de amigos úteis, porque são a si suficientes. Necessitam, porém, de amigos deleitáveis, porque lhes é necessária a convivência com alguém, o que não pode se dar sem deleitação. De fato, os homens sustentam algo triste por pouco tempo, mas ninguém pode continuamente sustentar algo com tristeza, nem também o próprio bem honesto se lhe fosse triste. Daqui vem que os homens que não se deleitam nas obras da virtude não podem perseverar nelas. Assim fica patente que a amizade do deleitável é melhor do que a amizade do útil, por ser necessária a mais [pessoas] e a melhores.

- Anterior
- Índice
- Posterior

26. Que ainda há outras espécies de amizade.

As amizades já citadas, isto é, a amizade por causa do bem [da virtude], do deleitável e do útil, consistem todas elas na igualdade. Na amizade que é por causa do bem, isto é manifesto. Na amizade que é por causa do deleitável ou do útil, isto fica claro porque a mesma coisa ambos os amigos fazem e querem entre si, recompensando deleitação por deleitação, ou utilidade por utilidade, ou trocando um pelo outro, isto é, utilidade por deleitação ou vice-versa.

Além destas espécies de amizade, das quais já falamos e dissemos consistir na igualdade, há também outras espécies de amizade que o são segundo a superabundância, na medida em que uma pessoa excede a outra, assim como a amizade que é do pai ao filho, e do homem à mulher, e universalmente, de todos os que têm império sobre alguém para com aquele sobre quem tem império.

- Anterior
- Índice
- Posterior

27. Como as amizades que são entre pessoas desiguais diferem entre si pela espécie.

As amizades que são entre pessoas desiguais diferem entre si pela espécie [de duas maneiras]. [De uma] primeira [maneira], segundo as diversas relações de superabundância, [por onde] que é diversa pela espécie a amizade do pai para com o filho e do imperante aos súditos sobre os quais impera. [De uma] segunda [maneira], segundo as diversas relações entre o excedente e o excedido, [por onde] que não é a mesma pela espécie a amizade do pai para com o filho e do filho para com o pai, e nem do marido para com a esposa e da esposa para com o marido, [o que pode demonstrar- se do seguinte modo]. Sendo a amizade dita segundo o hábito e segundo o ato, é necessário que em qualquer amigo exista alguma virtude habitual para a execução do que pertence à amizade, e também da própria obra da amizade. Ora, é evidente em cada um dos exemplos citados que não é idêntica a obra do pai para com o filho, do marido para com a amulher, o também do filho para com o pai. De onde que se segue não tratar-se da mesma virtude. Portanto, também serão diversas amizades.

- Anterior
- Índice
- Posterior

28. Que nas amizades entre desiguais uma parte mais deverá amar do que outra.

Nas amizades que o são [entre pessoas desiguais], não se requer que cada uma das partes faça o mesmo. Assim, o filho não deve exigir da parte do pai a [mesma] reverência que ele deve mostrar para com o pai, ao contrário das demais amizades [baseadas na desigualdade entre os amigos], aonde por deleitação se exigia deleitação e por utilidade se exigia utilidade. A amizade entre desiguais é permanente e virtuosa quando o filho exibe ao pai aquilo que lhe deve como princípio de sua geração, e o pai exibe ao filho aquilo que lhe deve como a alguém por ele gerado. E em todas as amizades que são segundo a superabundância de uma pessoa a outra, será necessário que o amor de amizade o seja segundo uma proporção pela qual o melhor seja mais amado do que ame, quando, sendo então cada um amado segundo sua dignidade, far-se-á uma igualdade de proporção que parece pertencer à amizade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

29. Como somente pode haver amizade entre pessoas não muito diferentes.

A amizade, segundo uma certa união ou sociedade entre amigos, não pode sê-lo entre pessoas muito distintas, sendo necessário que estejam próximas de uma igualdade, o que é evidente porque, se houver muita diferença entre [os amigos], ou de virtude, ou de malícia, ou de qualquer outra coisa, não permanecem os homens amigos, e não se reputa como digno que alguém tenha amizade com aqueles que muito distam de si. São exemplos disto aqueles que superexcedem aos homens em todos os bens, os quais não possuem amizade com os homens, não conversando nem convivendo com eles. São as substâncias separadas. Também são exemplos disto os reis, de cuja amizade não se reputam dignos aqueles que diferem muito deles. São também exemplos deste fato os homens ótimos e sapientíssimos, dos quais não se tornam amigos aqueles que são inteiramente indignos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

30. Levanta-se uma questão.

Do que foi dito levanta-se a questão se os amigos desejam aos seus amigos os bens máximos, como por exemplo, que sejam deuses, que é como os antigos denominavam as substâncias separadas, ou que sejam reis ou virtuosíssimos. O motivo de levantar-se esta questão está em que pode parecer que os amigos não desejariam estes bens aos seus amigos, porque já então não permaneceriam seus amigos, perdendo assim um grande bem, que são os próprios amigos.

Quanto a isto devemos responder que o amigo deseja o bem do amigo, não porém mais do que a todos os outros bens, já que cada um quer maximamente para si os bens. De onde que não é necessário que o amigo queira para o seu amigo aqueles bens pelos quais ele próprio perderá o amigo, que é um grande bem.

---

31. Se amar é mais próprio da amizade do que ser amado.

A amizade mais consiste em amar do que em ser amado. De fato, a amizade é dita por modo de um certo hábito, como foi dito acima. Ora, o hábito determina às operações. Portanto, como amar é bem operar, enquanto que ser amado é mais um bem padecer, segue-se que é mais próprio da amizade amar do que ser amado.

---

32. Como é possível, através de um grande amor, sustentar uma amizade entre aqueles que são de condição desigual.

Como a amizade mais consiste no amar do que no ser amado, os amigos são louvados por amarem, e não por ser amados. E porque cada um é louvado segundo a virtude própria, segue-se que a virtude do que ama deve ser tomada segundo o seu amor.

Por isso, aonde quer que acontece que se amem os amigos segundo a proporção de suas dignidades, tais permanecem amigos, e a amizade deles é perseverante.

Assim, portanto, enquanto se amarem segundo sua dignidade, mesmo aqueles que são de condições desiguais poderão ser amigos, porque através disto [alcançarão uma igualdade], na medida em que aquele que é mais deficiente em bondade ou excelência, por isto mesmo mais ame, de tal maneira que a abundância do amor recompense o defeito da condição. [De onde que], por uma certa igualdade e semelhança, que pertence à amizade de modo próprio, se tornam e perseveram como amigos.

---

33. Quais são as amizades mais e menos permanentes.

[A amizade mais permanente é a que existe entre os homens virtuosos]. A semelhança, que é o que faz e conserva a amizade, é máxima entre os virtuosos. De fato, eles permanecem semelhantes a si mesmos, porque não facilmente são mudados de uma em outra coisa, e também permanecem na amizade [que possuem] entre si.

[A amizade menos permanente é a que existe entre os homens maus]. Os homens maus não possuem nada de firme e estável em si mesmos. Isto porque a malícia, na qual se obstinam, é detestável segundo si mesma, e assim [os seus] afetos variam na medida em que nada encontram em que a vontade possa repousar, de onde que nem parecem durante muito tempo semelhantes a si mesmos. [Ao contrário], querem o contrário das coisas que anteriormente queriam, e assim por pouco tempo permanecem amigos, isto é, somente enquanto gozam da malícia na qual concordam.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS AMIZADES ENTRE OS CONSANGÜÍNEOS

1. A relação da amizade paterna para com as demais amizades consanguíneas.

Todas as amizades entre consanguíneos dependem da amizade paterna como de um princípio. O motivo disto está em que os pais amam os filhos por estes serem algo dos mesmos. De fato, os filhos são gerados do sêmem dos pais, de onde que o filho é, de um certo modo, parte do pai dele separado. De onde que esta amizade é muito próxima do amor com o qual alguém ama a si mesmo, da qual toda amizade se deriva, conforme será explicado no livro IX. De onde que é razoavelmente que se coloca a amizade paterna ser princípio. Já os filhos amam os pais na medida em que têm seu ser deles proveniente, assim como se a parte separada amasse o todo da qual é separada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Três razões para a amizade paterna ser maior do que a filial.

[Primeira razão]. É tanto mais razoável amar quanto mais conhecemos a causa deste amor. Conforme foi dito, a causa porque os pais amam os filhos é por serem [os filhos como que parte dos pais]. A causa, porém, porque os filhos amam os pais é por serem [os filhos algo proveniente dos pais]. Ora, mais podem os pais conhecer aqueles que nasceram deles do que os filhos conhecerem os pais dos quais se originaram. De fato, aos pais foi conhecida a geração, não porém aos filhos que ainda não existiam. De onde que é razoável que os pais mais amem os filhos do que inversamente.

[Segunda razão]. A razão do amor em toda a amizade entre consanguíneos é a proximidade de um ao outro. Porém, o que gera está mais próximo do gerado do que o gerado daquele que o gerou. De fato, o gerado é como uma certa parte separada do gerante, de onde que se compara ao gerante como as partes separáveis para com o todo. Tais partes possuem proximidade para com o todo porque o todo em si contém estas partes, não acontecendo, porém, o inverso. Por isso o todo menos pertence às partes do que as partes ao todo. De onde que é razoável que os pais mais amem aos filhos do que o inverso.

[Terceira razão]. A amizade se confirma [e se robustece] com o tempo. Ora, os pais [amaram] aos filhos por uma quantidade maior de tempo do que os filhos aos pais. De fato, os pais amam os filhos imediatamente desde o nascimento. Mas os filhos amam os pais já passado algum tempo quando [principiam a] utilizar o intelecto, ou pelo menos o sentido, para que distingam os pais dos outros, já que no início as [crianças] chamam a todos os homens de pai e a todas as mulheres de mãe. De onde que é razoável que os pais mais amem os filhos do que o inverso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. As mesmas razões mostram porque as mães mais amam aos filhos dos que os pais.

As razões que foram colocadas pelas quais os pais mais amam aos filhos do que os filhos aos pais servem para mostrar porque as mães mais amam aos filhos do que os pais.

De fato, quanto à primeira razão, mais podem as mães conhecer aqueles que são seus filhos do que os pais. Quanto ao tempo, as mães pelo convívio mais cedo concebem o afeto do amor para com os filhos do que os pais.

Quanto à segunda razão, porém, esta é válida aqui apenas em parte, porque o pai dá ao filho a parte principal, já que este lhe dá a forma, enquanto que a mãe lhe dá a matéria, conforme explicado no livro "Da Geração dos Animais".

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A amizade fraterna.

Os irmãos se amam mutuamente por terem nascido de um mesmo [pai]. De fato, sendo filhos de um mesmo e único pai, e sendo os filhos de um certo modo o mesmo que os pais, [por serem como que parte do pai], são os irmãos de uma certa forma [uma só coisa]. E muito contribui à amizade fraterna que os irmãos se tenham alimentado juntos e que sejam próximos segundo a idade, porque naturalmente os que são de mesma idade se amam mutuamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Duas propriedades da amizade paterna.

[A primeira propriedade da amizade paterna está em que] os filhos têm amizade para com os pais, assim como a um bem super excelente, porque [os pais] lhes são maximamente benfeitores, na medida em que são a causa da existência dos filhos, de sua alimentação e disciplina. E esta também é a amizade do homem para com Deus, [segundo as próprias palavras de Aristóteles].

[A segunda está em que] a amizade que existe entre pais e filhos possui também deleitação e utilidade, tanto mais do que a amizade dos estranhos quanto mais [tiverem levado] uma vida comum. Do que provém que [pais e filhos] são maximamente úteis e deleitáveis mutuamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. As propriedades da amizade fraterna.

Na amizade fraterna encontramos o mesmo que é encontrado na amizade dos que foram alimentados juntos. E se os irmãos são virtuosos e totalmente semelhantes entre si nos costumes, tanto mais haverá entre eles amizade devido à conutrição quanto [nisto] mais próximos forem entre si. Esta [proximidade] poderá dar-se segundo três [coisas]. Primeiro, segundo a duração do tempo, por se terem amado mutuamente desde o nascimento. Segundo, segundo uma semelhança mais perfeita, porque os que são gerados de um mesmo pai mais parecem ser do mesmo costume, por possuírem uma mesma disposição natural, terem sido alimentados juntos e educados pelos mesmos pais. Terceiro, segundo [a própria] experiência da amizade, por um ter provado ao outro por muito tempo, tornado a amizade entre eles máxima e firmíssima.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. As razões da amizade entre marido e esposa.

Entre o homem e sua esposa existe uma certa amizade natural. De fato, o homem é um animal naturalmente político, e mais ainda pertence à natureza humana que seja um animal conjugal. Isto pode ser mostrado através de duas razões.

[A primeira, porque] as coisas que são anteriores e necessárias mais parecem pertencer à natureza. Ora, a sociedade doméstica, à qual pertence a união do homem com sua esposa, é anterior à sociedade civil. De fato, a parte é anterior ao todo. É, também, mais necessária, porque a sociedade doméstica se ordena aos atos necessários à vida, como à geração e à alimentação.

[A segunda. porque] a procriação dos filhos, à qual se ordena a união do homem com sua esposa, é comum aos demais animais, seguindo assim, a natureza dos gênero. De onde que é evidente que o homem é, segundo a natureza, mais animal conjugal do que animal político.

---

8. As propriedades da amizade conjugal.

[A amizade conjugal pode sê-lo por causa da virtude, do útil e do deleitável]. Segundo o que foi dito, a amizade conjugal possui utilidade, na medida em que por ela se faz a suficiência da vida doméstica. A amizade conjugal também possui deleitação no ato da geração. E se o homem e sua esposa forem virtuosos, poderá a amizade entre eles ser por causa da virtude. De fato, há uma virtude própria a ambos, isto é, ao marido e à esposa, pela qual a amizade entre eles é tornada graciosa para ambos. De onde se conclui que a amizade conjugal pode sê-lo por causa da virtude, do útil e do deleitável.

[A prole, ademais, torna a amizade conjugal firme e estável]. A causa de uma união [conjugal] firme e estável são os filhos. Por isso é que os estéreis, que carecem de prole, mais prontamente se separam entre si. A razão disto está em que os filhos são um bem comum a ambos, isto é, ao marido e à esposa, cuja união é por causa da prole. Ora, aquilo que é comum [contém] e conserva a amizade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO IX

I. AS OBRAS DA AMIZADE, BENEFICÊNCIA , BENEVOLÊNCIA E CONCÓRDIA, TRATADA EM COMUM

1. Os efeitos da amizade.

[Três são as obras da amizade]. Primeiro, a exibição voluntária de benefícios, [ou beneficência]. Segundo, a benevolência. Terceiro, a concórdia.

[A exibição voluntária de benefícios, ou beneficência, consiste no que segue]. Os homens reputam ser amigos aqueles que querem e operam o bem, ou o que tem aparência de bem, aos amigos, por causa do próprio amigo. Dizemos que querem e operam, porque uma coisa sem a outra não é suficiente à amizade. Dizemos o bem ou o que tem aparência de bem porque muitas vezes o amigo exibe por amizade ao amigo aquilo que estima ser o bem, ainda que não o seja. E dizemos por causa do próprio amigo, porque se o homem exibisse voluntariamente benefícios a alguém, não pretendendo com isso o bem deste alguém mas o seu próprio, como quando alguém alimenta um cavalo para sua própria utilidade, não parece ser amigo verdadeiro do outro, mas de si mesmo.

[A benevolência explica-se do seguinte modo]. O amigo quer o ser e o viver do seu amigo, por causa do amigo e não de si mesmo, como aconteceria se no amigo buscasse somente a comodidade própria.

A concórdia, [finalmente], pode ser tomada de três [modos]. Primeiro, quanto ao convívio exterior. Segundo, quanto à eleição. Terceiro, quanto às paixões, das quais a todas se seguem a alegria e a tristeza. De onde que são ditos serem amigos aqueles que vivem na concórdia quanto ao convívio exterior, que fazem eleição das mesmas [coisas] e que se condóem e se co-alegram [um com o outro].

---

2. Como o primeiro efeito da amizade, que é a beneficência convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

O homem virtuoso maximamente quer para si mesmo os bens verdadeiros e aparentes. De fato, ele quer para si os bens da virtude, que são os bens verdadeiros do homem, e esta vontade nele não é vã, porque o homem virtuoso também opera estes bens para si mesmo, porque [pertence ao bem do homem que trabalhe para a realização do bem]. E o homem virtuoso opera isto [visando ao bem] da parte intelectiva [da alma] que é a principal no homem, já que o homem virtuoso tende sempre a que opere aquilo que é conveniente à razão. E assim é evidente que sempre desejará para si o bem segundo si mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Como o segundo efeito da amizade, que é a benevolência, convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

O homem virtuoso maximamente deseja para si o ser e o viver, e [isto] de modo especial quanto àquela parte da alma na qual está a sabedoria. De fato, se o homem é virtuoso, é necessário que queira aquilo que é para si o bem, porque cada um quer para si mesmo o bem. Ora, o bem é para o virtuoso o seu ser, isto é, que seja virtuoso, [porque] se acontecesse que alguém se tornasse outro, como se diziam nas fábulas, se o homem se transformasse numa pedra ou num asno, ninguém se importaria se aquilo que é transformado possuiria todos os bens. [De onde se conclui] que o desejo de cada um de querer o seu ser, isto é, que se conserve aquilo que [cada um] próprio é, [e aqui o compilador termina com suas palavras o raciocínio], [este desejo, dizíamos], [é como que a raiz da benevolência]. Ora, quem maximamente se conserva o mesmo em seu ser, é Deus, o qual não quer para si nenhum bem que agora não tenha, possuindo agora em si o bem perfeito, e ele próprio é sempre o que foi, porque é imutável. Porém, nós [homens], somos maximamente semelhantes a Deus segundo o intelecto, que é incorruptível e imutável. Por isso, o ser de cada homem maximamente [deve] ser considerado segundo o intelecto. De onde que o homem virtuoso, que totalmente vive segundo o intelecto e a razão, maximamente quer para si o ser e o viver. De fato, quer para si o ser e o viver segundo aquilo que nele permanece. Quem, porém, quer para si o ser e o viver principalmente segundo o corpo, que está sujeito à transmutação, não se quer verdadeiramente o ser e o viver.

---

4. Como o terceiro efeito da amizade, que é a concórdia, convém ao homem virtuoso para consigo mesmo.

O homem virtuoso maximamente deseja conviver consigo mesmo, voltando-se para o seu coração, e meditando consigo mesmo. Isto ele o faz deleitavalmente, quanto a três [coisas]. Primeiro, quanto à memória do que é passado, porque a memória dos bens que ele operou lhe é deleitável. Segundo, quanto à esperança dos bens futuros, porque o homem virtuoso tem esperança de bem operar no futuro, o que lhe é deleitável. Terceiro, quanto ao conhecimento do que é presente, [pois o homem virtuoso] é rico em sua mente de considerações verdadeiras e úteis.

O homem virtuoso maximamente se condói e se condeleita consigo mesmo, porque a mesma coisa é triste e deleitável quanto à parte sensitiva e intelectiva, e não coisas diversas à parte sensitiva e intelectiva. Isto acontece porque a parte sensitiva nele está tão sujeita à razão que segue o movimento da razão, ou pelo menos não lhe resiste veementemente. De fato, o homem virtuoso não é conduzido pelas paixões da parte sensitiva, de maneira que posteriormente cessando a paixão se arrependa daquilo que já faz contra a razão. Ao contrário, o homem virtuoso, por agir sempre segundo a razão, não se arrepende facilmente, e assim maximamente concorda consigo mesmo.

---

5. Como os três efeitos da amizade convêm ao homem virtuoso para com seus amigos.

[A beneficência, a benevolência e a concórdia convêm ao homem virtuoso para com seus amigos, pois] o homem virtuoso se acha para com seus amigos como para si mesmo, porque o amigo, segundo o afeto do [outro] amigo, é como um outro si mesmo, já que o homem se afeiçoa ao amigo como a si mesmo. [De onde que, se a beneficência, a benevolência e a concórdia, que são os três efeitos da amizade, convêm ao homem virtuoso para consigo mesmo, sendo os amigos do homem virtuoso como um outro si mesmo, a beneficência, a benevolência e a concórdia convirão ao homem virtuoso para com os seus amigos].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como os maus estão para com os efeitos da amizade.

As precedentes obras da amizade parecem convir a muitas pessoas para consigo mesmo apesar de serem más. Todavia, deve-se considerar que nestes casos, estas pessoas tanto participarão das preditas obras da amizade para consigo mesmo quanto gostarem de si mesmo e se estimem ser virtuosos. Mas a nenhum daqueles que são imensamente maus as [obras] citadas convêm.

---

7. Como a obra da amizade que pertence à beneficência não convém aos maus para consigo mesmo.

Os maus diferem de si mesmo, na medida em que têm concupiscência de uma coisa segundo a parte sensitiva [da alma] e outra coisa diferente querem segundo a razão, assim como é patente dos incontinentes, que em lugar das coisas que segundo a razão julgam ser boas para si, apetecem as coisas deleitáveis que lhe são nocivas. Já outros por causa da timidez e preguiça adiam operar as coisas que segundo a razão julgam boas para si. E assim carecem de dois modos de benefiência para consigo mesmo: de um primeiro modo, na medida em que operam o que lhes é nocivo. De um segundo modo, na medida em que evitam o que lhes [seria] proveitoso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como a obra da amizade que pertence à benevolência não convém ao homem para consigo mesmo.

Os homens pelos quais foram feitos muitos e graves males, de tal maneira que por causa de si mesmo são odiados por muitos, não querem o seu ser e viver, mas a sua vida lhes é tediosa, conhecendo-se desagradáveis perante os homens.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Como a obra da amizade que pertence à concórdia não convém ao homem para consigo mesmo.

Os homens maus não podem conviver consigo mesmo voltando-se para o seu coração, mas buscam outros com os quais possam demorar-se, falando e cooperando com eles segundo palavras e fatos exteriores. E isto porque imediatamente ao cogitar consigo de si mesmos recordam muitos e graves males que cometeram no passado e presumem que farão [outros] semelhantes no futuro, que lhes é doloroso. Mas quando estão com outros homens, derramam-se às coisas exteriores, esquecendo-se de seus males.

Tais homens nem se coalegram nem se condóem consigo mesmo. De fato, a alma deles está numa certa luta contra si mesma, na medida em que a parte sensitiva repugna à razão. Assim, de uma parte este homem se dói se se afasta dos deleitáveis por causa da malícia nele dominante, que causa tal tristeza na parte sensitiva. De outra parte se deleita segundo a razão que julga que o que é mal deve ser evitado. Deste modo, uma parte da alma traz o homem mau a uma parte, enquanto outra parte o traz à parte contrária, como se a sua alma estivesse esquartejada em diversas partes e se opusesse contra si mesma.

---

10. Levanta-se uma objeção quanto à possibilidade de existir discórdia do homem mau para consigo mesmo.

[A objeção a ser levantada consiste em que] parece não ser possível que um homem mau simultaneamente se doa e se deleite do mesmo.

[Quanto a isto devemos responder que], se não é possível que o homem mau simultaneamente se entristeça e se deleite, todavia, pouco depois da deleitação se entristece da própria coisa com a qual se deleitou, e gostaria que tais deleitáveis não tivesse recebido].

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEVOLÊNCIA

1. Que a benevolência não é a amizade.

A benevolência parece ser algo semelhante à amizade, na medida em que é necessário que todos os amigos sejam benévolos. Todavia, a benevolência não é o mesmo que a amizade. Isso se pode mostrar de duas maneiras.

[Primeiro porque] a benevolência pode ser feita a homens desconhecidos, isto é, homens dos quais alguém não tem experiência de ter convivido com eles familiarmente. Ora, isto não pode se dar na amizade, [conforme já mostrado].

[Segundo, porque] a benevolência pode [se dar] escondida àquele a quem temos benevolência, coisa que não pode se dizer da amizade, conforme explicado no livro VIII.

---

2. Que a benevolência não é o amor de amizade.

A benevolência também não é o amor de amizade, o que pode ser mostrado de duas maneiras.

[Primeiro porque] a benevolência não possui [deleitação] da alma, nem apetite, isto é, paixão no apetite sensitivo, que distende pelo seu ímpeto a alma como com certa violência, movendo a algo. De fato, isto acontece nas paixões do amor, não porém, na benevolência, que consiste num simples, movimento da vontade.

[Segundo porque] o amor de amizade [assim] se torna pelo costume. De fato, o amor de amizade importa num certo ímpeto veemente da alma, conforme já foi explicado. Porém a alma não costuma ser movida a algo de modo veemente imediatamente, sendo conduzida a mais gradativamente. Por isso, o amor de amizade cresce por um certo costume. Já a benevolência, por implicar num simples movimento da vontade, pode fazer-se repentinamente, como acontece aos homens que assistem às lutas dos atletas. De fato, tornam-se benévolos a um ou outro dos lutadores, os quais têm prazer em considerar que este ou aquele vencerá. Todavia, nenhuma obra fariam para que isso acontecesse, porque os homens são repentinamente benévolos e amam superficialmente, isto é, somente segundo um débil movimento da vontade, não se lançando à obra.

---

3. Que a benevolência é princípio de amizade.

A benevolência é dita ser princípio de amizade. De fato, não é possível que alguns homens se tornem amigos, a não ser que antes se tenham tornado benévolos. Todavia, não por causa de serem benévolos podem ser ditos amigos, porque aos benévolos pertence isto somente, que queiram o bem daqueles a quem são benévolos, mas de tal maneira que nada fariam por eles, nem se perturbando pelos seus males. De onde que alguém poderia dizer, falando metaforicamente, que a benevolência é uma certa amizade ociosa, porque não possui a si adjunta a operação [que há entre os amigos]. Mas, quando o homem por longo tempo permanece na benevolência, e se acostuma a querer bem a alguém, sua alma se forma em querer o bem, de tal maneira que a vida não será ociosa, mas eficaz, e assim se tornará amizade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A CONCÓRDIA

1. A concórdia e sua matéria.

A concórdia parece pertencer ao gênero da amizade. De fato, foi dito acima que aos homens [amigos] pertence que façam eleição das mesmas [coisas], no que consiste a razão da concórdia.

Disto fica evidente que a concórdia não é a unidade de opinião. De fato, pode acontecer que mesmo aqueles que não se conhecem mutuamente, sejam da mesma opinião. Entre eles, porém, não há concórdia, assim como também não há amizade.

[A concórdia também não é acerca do especulativo]. Os homens não são ditos concordarem por concordarem acerca de qualquer coisa, como aqueles que consentem entre si nas [coisas] especulativas, por exemplo, acerca do que pertence aos corpos celestes. De fato, consentir mutuamente nestas coisas não pertence à razão da amizade, porque a amizade o é por eleição, enquanto que o julgamento das coisas especulativas [não provém de eleição]. Portanto, nada impede que alguns amigos [pensem] coisas diversas acerca de tais assuntos, ou que alguns inimigos neles consintam. De onde que fica evidente que a concórdia, que pertence à razão da amizade, não é acerca das [coisas] especulativas.

De modo geral, [deve-se dizer que] a concórdia é acerca dos operáveis. Porém, a concórdia não é acerca de qualquer operável. [Os operáveis, para serem matéria de concórdia, devem estar dentro das seguintes duas condições].

A primeira condição para um operável ser matéria de concórdia é que tenha alguma magnitude. De fato, não se remove a concórdia entre pessoas, pelo fato de que estas discordem em coisas mínimas.

A segunda condição para um operável ser matéria de concórdia é que seja tal que possa convir a ambos os concordantes, ou também a todos os homens, ou a todos os cidadãos de uma cidade. De fato, se alguém consente com outra pessoa que a outra tenha aquilo que ninguém pode ter, isto não pertence muito à concórdia. Por exemplo, nas cidades é dito haver concórdia quando a todos os cidadãos lhes parece o mesmo, por exemplo, que os príncipes sejam tomados por eleição, e não por sorte ou sucessão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A quem convém a concórdia.

A concórdia, tal qual foi determinada, é encontrada naqueles que são virtuosos. Tais homens são de tal maneira que concordam para consigo mesmo e também concordam entre si, na medida em que permanecem imovelmente o mesmo, por eleição e por obras, porque, conforme foi dito, os [homens] bons não são de se arrepender.

Os maus não podem concordar, a não ser talvez pouco, assim como pouco podem ser amigos. E não podem concordar por isso, porque querem carecer, isto é, ter menos [parte] nos trabalhos que comumente são feitos para a sustentação [da vida], nos tributos e nos serviços. Assim, na medida em que não observam o bem comum que é a justiça, é destruída entre eles a comunidade da concórdia, e ocorrem entre eles brigas, por um obrigar a outro que lhe sirva aquilo que é justo, mas ele próprio não quer fazer justiça ao outro, querendo superabundar nos bens e carecer nos males, o que é contra a igualdade da justiça.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. AS OBRAS DA AMIZADE EM PARTICULAR. A BENEFICÊNCIA

1. Levanta-se uma questão acerca da beneficência.

Os benfeitores mais parecem amar aqueles a quem fazem benefícios do que os que são por eles bem beneficiados amam aos que operam o bem para eles. Ora, que isto seja assim não parece [ser de razão], porque os beneficiados são pelo [que devem aos benfeitores] obrigados a amar aos seus benfeitores, mas não inversamente. [De onde que deveria explicar-se a razão deste fato].

[Quanto a isto devemos dizer que há razões para que os benfeitores amem mais aos beneficiados do que inversamente, das quais colocaremos a seguir três delas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Primeira razão para que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

Entre os benfeitores e os beneficiados acontece o mesmo que nos artífices para com as suas obras. Todo artífice ama a obra própria mais do que é amado por ela, ainda que fosse possível que a sua obra se tornasse [um ser] animado. E a isto se assemelha aquilo que acontece acerca dos benfeitores que amam àqueles a quem fazem benefícios, porque aquele que recebe o benefício de alguém é como que a sua obra, [de onde que daí é que] os benfeitores mais amam a sua obra, isto é, os beneficiados, do que o inverso.

A causa do que foi dito está em que a todos os homens o seu ser é amável e elegível. De fato, cada coisa, na medida em que ela é, é [um] bem, e o bem é elegível e amável. Ora, o nosso ser consiste em um certo ato, que é viver, e por conseguinte operar, porque não há vida sem alguma operação da vida. De onde que, [por conseguinte], a cada um é amável o operar as obras da vida. [Deve-se considerar agora, que] a obra [daquele que opera] é, de uma certa forma, o próprio fazer em ato. Porém, [conforme se mostra nos livros da Física], o ato do movente e do agente está no movido e no paciente. Portanto, os artífices, os poetas e os benfeitores amam assim a sua obra, porque amam o seu ser.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Segunda razão para que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

As coisas que são feitas trabalhosamente são mais amadas, assim como aqueles que por próprio esforço e trabalhosamente possuem riquezas mais as amam do que aqueles que as recebem por herança dos pais, ou por dom gratuito de alguém. É por isso que, conforme está dito no Livro IV, aqueles que assim recebem as riquezas são mais liberais. Ora, que alguém receba benefícios de alguém é sem trabalho para aquele que recebe. Mas que alguém beneficie a outro é trabalhoso, isto é, é algo que requer obra e trabalho. De onde que é razoável que os benfeitores mais amem os beneficiados do que o inverso.

Este argumento é confirmado pelo exemplo das mães, que mais amam os filhos do que os pais. Ora porque mais trabalham acerca da geração deles, carregando-os e parindo- os, do que os pais, ora porque as mães mais podem saber que são seus filhos do que os pais. E isto também parece ser próprio dos benfeitores, que amam os beneficiados na medida em que trabalham [por] eles.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. QUESTÕES DIVERSAS SOBRE A AMIZADE

1. Coloca-se a primeira questão: se convém que alguém ame a si mesmo mais do que a qualquer outro.

[Há alguns argumentos segundo os quais não conviria que o homem amasse a si mesmo mais do que a qualquer outro].

Os homens repreendem aqueles que maximamente amam a si mesmos. E o próprio fato de que alguém seja amante de si mesmo é tido como um mal. Isto parece confirmar-se pelo fato de que os homens mais fazem tudo por sua utilidade, fazendo tanto mais isto quanto piores forem. E quanto mais o fazem, mais são pelos homens acusados de que nada fazem que seja por causa do bem dos outros, mas somente pelo seu próprio. Porém, os homens virtuosos não agem somente por causa de si mesmo, agindo mais por causa do bem honesto do que por causa de si mesmo e por causa dos amigos, por causa do que freqüentemente colocam de lado suas utilidades. [De onde que parece que não conviria que o homem se amasse a si mesmo mais do que a qualquer outro].

[Há, por outro lado, outros argumentos segundo os quais conviria que o homem se amasse a si mesmo mais do que a qualquer outro].

Estão em desacordo com os argumentos precedentes as obras segundo as quais os homens maximamente mostram amor a si mesmos. E que assim seja não é irracional. Primeiro, porque como se diz comumente entre os homens, é necessário que o homem maximamente ame àquele que é maximamente amigo para nós. Ora, aquele que é maximamente amigo para alguém é aquele que maximamente lhe quer o bem por causa dele. Porém, cada um maximamente quer a si os bens. Assim, portanto, parece evidente que o homem maximamente deve amar a si mesmo. Além disso, todos os provérbios que são vulgarmente ditos estão de acordo nesta parte, que o homem maximamente ame a si mesmo. Por exemplo, diz-se que uma é a alma de dois amigos. Diz-se também que as coisas que são dos amigos são comuns. E que a amizade é uma certa igualdade. E que o amigo está para o outro amigo assim como o joelho está para a tíbia, que possui máxima proximidade. Por todas estas coisas dá-se a entender que a amizade consiste em uma certa unidade, que é maximamente de alguém para consigo mesmo. Assim, todos estes provérbios citados são maximamente verificados no caso de alguém para consigo mesmo e isto pelo seguinte, porque o homem é maximamente amigo de si mesmo, e assim [se conclui] que o homem maximamente deve amar a si mesmo.

Segue-se que é razoável que duvidemos acerca de quais das razões acima devemos seguir, já que ambas possuem algo de acreditável. Será necessário, a seguir, distinguir e determinar em tais argumentos, que possuem razão provável de ambas as partes, quanto de verdade há em ambas as partes e em que.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Quem são as pessoas que são ditas vituperavelmente amantes de si mesmo.

[Para poder esclarecer a primeira questão levantada, é necessário mostrar primeiro que não são todas as pessoas que se amam a si mesmo que costumam ser ditas amantes de si mesmo de um modo vituperável]. [Conforme se verá abaixo, Aristóteles mostra que é costume assim chamar somente aqueles que se amam a si mesmo segundo a parte irracional da alma].

Costumam ser vituperavelmente chamados de amantes de si mesmo aqueles que procuram para si mais acerca dos bens corporais, isto é, dinheiro, honras, e deleitações corporais, como as de comidas ou as venéreas. Tais bens são os apetecidos pela multidão dos homens. E porque muitos buscam nisto a superabundância, que nem todos podem possuir simultaneamente, segue-se que acerca de tais bens são feitas lutas e litígios. Aqueles, porém, que acerca de tais bens mais abundam, convertem a abundância deles à satisfação da concupiscência, e universalmente às demais paixões, e por conseqüência à parte irracional da alma, à qual pertencem as paixões. Assim, aqueles que apetecem tais bens amam a si mesmo segundo a parte irracional da alma, que é a sensitiva. E como a multidão dos homens é tal que mais seguem o sentido do que o intelecto, [este amor de si mesmo segundo a parte sensitiva] assim convindo a muitos, a expressão amante de si mesmo acabou sendo tomada segundo o costume pelo que há [nela] de mau. De fato, o amante de si mesmo, segundo esta acepção, é corretamente reprovável. E isto é evidente, já que é costume chamar de amantes de si mesmo àqueles que mais se tributam acerca dos bens acima mencionados, que pertencem à parte irracional [da alma], enquanto que, se alguém deseja superabundar nos bens da razão, que são as obras da virtude, por exemplo, se quiser maximamente entre todos praticar as obras da justiça, ou da temperança, ou de qualquer outra virtude, de tal maneira que sempre queira adquirir para si o bem honesto, ninguém [chamaria a este homem] de amante de si mesmo, ou se o fizesse, não o diria em seu vitupério.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Que aqueles que procuram sobresair-se nas obras da virtude amam a si mesmo mais do que os que buscam para si os bens temporais.

Aqueles que procuram sobresair-se nas obras da virtude são mais amantes de si mesmo do que aqueles que tributam a si mesmo a superabundância dos bens sensíveis. Isto pode-se mostrar através de duas razões.

[Em primeiro], porque tanto mais alguém ama a si mesmo quanto maiores bens a si atribui. Mas aquele que procura sobresair-se nas obras da virtude, tributa a si os bens máximos, que são os bens honestos. Portanto, tal homem maximamente ama a si mesmo.

[Em segundo, porque o homem que procura sobresair- se nas obras da virtude] confere bens à parte [da alma] que é nele principalíssima, isto é, ao intelecto, [fazendo] com que todas as partes da alma obedeçam ao intelecto. Ora, tanto mais alguém ama a outro alguém, quanto mais ama àquilo que é mais principal neste alguém. Assim, é evidente que aquele que quer sobresair-se nas obras da virtude maximamente ama a si mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Que este segundo modo de alguém amar a si mesmo difere do anterior.

O homem virtuoso é amante de si mesmo segundo uma outra espécie de amar-se do que [aquele que se ama tributando-se uma superabundância de bens sensíveis], o qual é reprovável. Colocam-se, a seguir, duas diferenças entre estas espécies.

[A primeira diferença é por parte da ação]. Por parte da ação, o virtuoso ama a si mesmo na medida em que vive segundo a razão. Mas aquele que é vituperado, vive segundo a paixão.

[A segunda diferença é por parte do fim]. Por parte do fim, o homem virtuoso ama a si mesmo na medida em que apetece para si aquilo que é bem de modo simples. Aquele, porém, que é vituperado, ama a si mesmo na medida em que apetece para si aquilo que lhe parece um bem útil, sendo-lhe, todavia, nocivo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Que o amor de si mesmo do homem virtuoso é louvável.

[Aquele que se ama segundo a virtude é louvável]. Os homens virtuosos se esforçam para sobresair-se nas obras da virtude. Porém, é manifesto que todos aceitam e louvam àqueles que se esforçam às boas ações de modo diferente dos demais, isto é, mais superabundante do que os outros. De onde que assim é patente que aquele que se ama segundo a virtude é louvável.

Aquele que ama a si mesmo segundo a virtude se esforça superexcelentemente em bem agir. Se, porém, todos trabalhassem para o bem, de tal maneira que cada um procurasse sobresair-se ao outro na bondade, otimamente agindo, seguir-se-ia que todos [em comum] possuiriam as coisas das quais necessitam, porque um viria em auxílio do outro, e se tornariam próprios de cada um aqueles que são os bens máximos, isto é, as virtudes.

Conclui-se de tudo isto que é necessário amar a si mesmo como foi dito do homem virtuoso, não porém, assim como muitos homens, que não são virtuosos, amam a si mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Coloca-se a segunda questão: se o homem feliz necessita de amigos.

Algumas pessoas dizem que os homens felizes, sendo a si suficientes per se, não necessitariam dos amigos, porque, possuindo [já] a suficiência per se dos bens, de nenhum outro [bem] parecem necessitar. O amigo, [porém, lhes] parece ser mais necessário porque, sendo um outro si mesmo, tributa as coisas que o homem por si mesmo não poderia ter. De onde que parece concluir-se que o homem feliz não necessitaria de amigos.

[Quanto a isto devemos responder que o homem feliz necessita de amigos, o que pode ser mostrado através de dois argumentos].

[De acordo com o primeiro argumento], conforme foi explicado, mais pertence ao amigo fazer benefícios do que ser beneficiado. Porém, fazer benefícios é próprio da virtude, e a felicidade consiste na operação da virtude, conforme explicado no livro primeiro. Assim, é necessário que o homem feliz seja virtuoso, e por conseqüência, que beneficie. Entretanto, melhor é que o homem beneficie aos amigos do que aos estranhos, o resto sendo igual, porque isto o homem faz mais deleitável e prontamente. Portanto, o homem feliz, por ser virtuoso, necessita de amigos, aos quais beneficie.

[De acordo com o segundo argumento] parece ser inconveniente que o homem feliz seja solitário. De fato, isto é contra toda eleição de todos. Ninguém faria eleição de sempre viver sozinho, mesmo depois que tivesse todos os outros bens, porque o homem é naturalmente animal político e nascido para conviver com os outros. Portanto, já que o homem feliz possui as coisas que são naturalmente boas ao homem, segue-se que tenha com quem conviva. Porém, é evidente que é melhor conviver com os amigos e virtuosos do que com estranhos e quaisquer. Assim, portanto, é evidente que o homem feliz necessita dos amigos.

---

7. Porque alguns afirmaram que o homem feliz não precisaria de amigos.

[Quanto, porém, à opinião daqueles que colocaram que o homem feliz não necessitaria de amigos, devemos dizer] que há muitas pessoas que julgam serem amigos aqueles que lhes são úteis na obtenção dos bens exteriores, que são os únicos que os homens populares conhecem. De tais amigos o homem feliz não necessita, porque ele se é suficiente nos bens que possui. Semelhantemente, o homem feliz também não necessita de amigos por causa do deleitável, a não ser pouco, isto é, na medida em que no convívio humano é necessário atualizar-se da brincadeira para repousar, conforme explicado no livro IV. De fato, a vida do homem feliz, sendo deleitável segundo si mesmo, conforme explicado no livro primeiro, não necessitará de acréscimo de outras deleitações, por causa da quais houvesse necessidade de amigos. Portanto, como o homem feliz não necessita de tais amigos, isto é, úteis e deleitáveis, pareceu a estas pessoas que não necessitaria [de nenhum modo] de amigos. Porém, isto não é verdade, isto é, que se o homem feliz não necessita de amigos úteis e deleitáveis, que por causa disto não necessite de amigos. De fato, há alguns amigos por causa da virtude dos quais necessita. E se alguém quiser considerar por argumentos mais naturais, aparecerá com evidência que ao homem virtuoso e feliz o amigo virtuoso é naturalmente elegível, mais ainda do que os demais bens exteriores.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Coloca-se uma terceira questão: se convém ao homem ter muitos ou poucos amigos.

[Deseja-se saber] se alguém deva fazer para si o maior número de amigos ou não, ou se [nisto deve proceder] como parece ter sido prudentemente dito, que nem seja amigo de ninguém, nem também seja amigos de muitos segundo a superabundância.

[Quanto à amizade útil, o homem não deve possuir muitos amigos]. No que diz respeito à amizade que é por utilidade, deve o homem evitar a supérflua multidão de amigos, porque se o homem tivesse muitos de tais amigos dos quais recebesse obséquios, necessitaria, inversamente, obsequiar a muitos, o que é imensamente trabalhoso, a tal ponto que não seria suficiente o tempo da vida àqueles que isto quisessem fazer. Se, portanto, o homem possuir muitos amigos úteis, mais do que são necessários à própria vida, imensamente distrairão o homem e impedirão o mesmo ao [bem da vida], que consiste na operação da virtude, porque na medida em que o homem superfluamente [se intromete] nos negócios alheios, conseqüentemente não poderá com a devida atenção cuidar de si mesmo. E assim é evidente que não é obra do homem possuir muitos amigos úteis.

Quanto à amizade deleitável, também são suficientes ao homem poucos amigos. De fato, a deleitação exterior [que nos vem] por tais amigos é buscada na vida humana assim como o tempero na comida, o qual, ainda que seja pouco, é suficiente. De onde que poucos amigos serão suficientes ao homem para a deleitação, para que com eles por algum tempo se recreie.

Quanto à amizade segundo a virtude, o homem não pode ter uma imensa multidão de amigos, pelos seguintes motivos. Primeiro, porque a convivência é mais própria da amizade que é segundo a virtude. Ora, não é possível que o homem conviva imoderadamente com uma multidão de homens, e que se distribua de algum modo entre muitos. Assim, deve-se concluir não ser possível possuir muitos amigos segundo a virtude. Segundo, porque o amigo se coalegra com o amigo. Ora, é difícil que alguém se coalegre e se condoa familiarmente com muitos. Com muita probabilidade coincidirá que tenha de deleitar-se com um e intristecer-se com outro, o que é impossível. E assim não será possível possuir muitos amigos. De onde que se conclui que não é bom que o homem busque tornar-se amicíssimo de muitos, porque a perfeita amizade, [isto é, a amizade segundo a virtude], consiste em uma certa superabundância de amor, que não pode ser observada senão para com um só, ou para com muito poucos.

LIVRO X

I. INTRODUÇÃO

1. Introdução ao Livro X.

Depois que o filósofo determinou acerca das virtudes morais e intelectuais, assim como da continência e da amizade que apresentam certa afinidade com a virtude, neste décimo livro pretende tratar do fim da virtude.

[Como o fim da virtude pode ser tomado no homem em si mesmo ou em relação ao bem comum], primeiro trataremos do fim da virtude que está no homem em si mesmo, e segundo do fim da virtude em relação ao bem comum, que é o bem de toda a cidade.

[Tomado no homem em si mesmo, temos duas coisas a tratar relacionadas com o fim da virtude]. Primeiro, acerca da deleitação, que alguns colocaram como fim da virtude. Segundo, acerca da felicidade, que é, segundo todos, o fim da virtude.

Deve-se observar que a deleitação já foi tratada no livro VII, na medida em que era matéria da continência. De onde que ali as considerações do filósofo versavam principalmente acerca das deleitações sensíveis e corporais. Aqui, porém, no livro X, o filósofo pretende determinar acerca da deleitação na medida em que é adjunta à felicidade, de onde que principalmente se determinará acerca da deleitação inteligível e espiritual.

Assim, tratar-se-á, no livro X, acerca

"

A. Da deleitação.

B. Da felicidade.

C. Do fim da virtude em relação ao bem comum.

"

"

"

II. A DELEITAÇÃO

1. Primeira razão pela qual a consideração da deleitação pertence à ciência moral.

Maximamente parece pertencer à virtude moral que o homem se alegre nas coisas que importa e odeie as que importa e se contriste nelas. De fato, a virtude moral consiste principalmente na ordenação do apetite, que é conhecida pela ordenação da deleitação e da tristeza, que se seguem a todos os movimentos da parte apetitiva. Por isso, a deleitação e a tristeza se extendem a todas as coisas que são da vida humana, e possuem grande poder para que o homem seja virtuoso e viva de modo feliz, o que não poderia ser se o homem se deleitasse ou entristecesse desordenadamente. De onde que é evidente que ao filósofo moral pertence a consideração da deleitação, assim como da virtude moral e da felicidade.

---

2. Segunda razão pela qual a consideração da deleitação pertence à ciência moral.

Uma outra razão para que se determine acerca da deleitação e da tristeza está em que nestas coisas há muitas dúvidas, o que é evidente pela diversidade que há nos que falaram acerca delas. De fato, alguns dizem que a deleitação é um bem. Outros, ao contrário, dizem que a deleitação é algo imensamente mau. E mesmo isto, o dizem de modos diversos. Alguns dizem isto porque estão persuadidos que realmente é assim, acreditando estarem dizendo a verdade. Outros, ainda que não acreditem que a deleitação seja algo mau, todavia estimam ser melhor à nossa vida enunciar que a deleitação seja algo mau, embora não o seja, para afastar os homens da deleitação à qual muitos se inclinam, servindo às deleitações. Por isso, seria necessário conduzir os homens ao contrário, isto é, a que aborreçam as deleitações, enunciando serem elas más. De fato, assim se chegaria a um termo médio, aonde o homem usaria moderadamente das deleitações.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Que não está bem afirmado que se as deleitações fossem boas, os homens deveriam declarar que são más.

Não está bem afirmado que os homens devessem falazmente enunciar que as deleitações fossem más, para que os homens fossem afastados das mesmas, porque acerca das paixões e das ações humanas menos se dá crédito ao discurso do que às obras. Se, de fato, alguém operasse aquilo que ele afirma ser mau, mais [induziria] pelo exemplo do que afastaria pela palavra. A multidão do vulgo não pode determinar distinguindo isto ser bom e aquilo ser mau. Se, [então], alguém vituperando toda deleitação é visto inclinar- se a alguma deleitação, daria com isto a entender que toda deleitação é para ser elegida. Os sermões verdadeiros não somente parecem ser úteis à ciência, mas também à boa vida. De fato, acreditamos neles na medida em que concordam com as obras.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A opinião de Eudoxo.

Eudoxo julgava a deleitação ser do gênero dos bens, porque via que todos a desejam, tanto os racionais, isto é, os homens, quanto os irracionais, isto é, os animais brutos. Aquilo, porém, que é para todos elegível, parece ser bom, e maximamente potente na bondade, por poder trazer a si todo apetite. Assim, o fato de que todos são trazidos ao mesmo, isto é, à deleitação, denuncia que a deleitação não é somente [um] bem, mas também é um ótimo, [isto é, um bem máximo]. E estes discursos de Eudoxo eram acreditados por causa da virtude moral de quem os dizia, mais do que por sua própria eficácia. De fato, Eudoxo era temperante acerca das deleitações, e assim, louvando a deleitação, não parecia [às pessoas] que fizesse isto [por ser] amigo da deleitação, mas porque assim seria segundo a verdade da coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Primeira objeção dos filósofos Platonistas ao argumento de Eudoxo.

[A primeira coisa que os filósofos platonistas objetaram ao argumento de Eudoxo está na premissa da qual Eudoxo partia, dizendo os Platonistas não ser verdade que aquilo que todos apetecem é bom].

[A isto o Filósofo responde que] aquilo que a todos parece dizemos que assim o seja, e isto é como que um princípio, porque não é possível que o julgamento natural falhe em todos. Como o apetite não o é a não ser daquilo que parece ser bom, aquilo que por todos é apetecido a todos parece ser bom. Assim, a deleitação que por todos é apetecida é boa.

Aquele, porém, que nega aquilo que por todos é acreditado, não é totalmente de se acreditar. Quem afirma uma coisa destas poderia sustentá-la se somente aqueles que não possuem intelecto, isto é, os animais brutos e os homens maus, apetecessem as deleitações, porque o sentido não julga o bem a não ser na medida do agora. Assim a deleitação não seria o bem de modo simples, mas somente bem na medida do agora. Porém, como também os que possuem sabedoria apetecem alguma deleitação, [os filósofos Platonistas] não parecem de todo dizer algo.

Todavia, se também todos os que agem sem intelecto apetecessem a deleitação, ainda assim seria provável que a deleitação fosse algum bem, porque também nos homens maus há algum bem natural que inclina o apetite ao bem conveniente, e este bem natural é melhor do que os homens maus, enquanto tais. De fato, assim como a virtude é perfeição da natureza, e por causa disto a virtude moral é melhor do que a natural, conforme declarado no livro sexto, assim [também], sendo a malícia [uma] corrupção da natureza, o bem natural lhe é melhor, assim como o íntegro ao corrupto. Ora, é manifesto que os homens maus se diversificam segundo aquilo que pertence à malícia, sendo as malícias contrárias entre si. Portanto, aquilo segundo o qual os homens maus concordam, isto é, o apetecer a deleitação, mais parece pertencer à natureza do que à malícia.

---

6. Segunda objeção dos filósofos Platonistas ao argumento de Eudoxo.

Os filósofos Platonistas, [ao argumentarem contra as posições de Eudoxo, citaram] algumas deleitações torpes, como por exemplo, a ebriedade e o adultério, para com isso mostrarem que as deleitações não pertencem ao gênero dos bens.

[A isto o Filósofo responde que] as torpezas citadas pelos Platonistas não são deleitáveis de modo simples. Se algo é deleitável aos homens mal dispostos, não se seguirá daí que por causa disto este algo seja deleitável de modo simples, mas sim que é deleitável a estes, isto é, aos mal dispostos. Assim como também nem as coisas que são sãs de modo simples parecem sãs ao que está enfermo, nem as coisas que são doces ou amargas de modo simples parecem tais aos que têm o gosto infecto, e nem as coisas que são brancas de modo simples parecem tais aos que padecem de oftalmia. [As deleitações citadas pelos Platonistas não são deleitações de modo simples pois] é dito deleitável ao homem de modo simples aquilo que lhe é deleitável segundo a razão, o que não acontece a estas deleitações corporais, embora elas sejam deleitáveis segundo o sentido.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que a deleitação não pertence ao gênero do movimento.

Um outro argumento utilizado pelos Platonistas para mostrar que a deleitação não pertence ao gênero dos bens é o seguinte. Tudo o que é bem per se é algo perfeito. Porém, todos os movimentos e gerações são imperfeitos, já que o movimento é ato do imperfeito, conforme explicado no terceiro livro da Física. De onde que nenhuma geração ou movimento pode estar no gênero dos bens. Os platonistas, entretanto, esforçavam-se por afirmar que a deleitação é movimento ou geração, de onde que concluíam que a deleitação não é bem per se.

[O Filósofo responde dizendo que a deleitação não pode ser movimento. De fato, deve-se dizer] que não parece estar bem colocado que a deleitação é movimento. Todo movimento é veloz ou lento. É veloz aquele que em pouco tempo é muito movido, e lento aquele que em muito tempo é pouco movido. Porém, à deleitação não compete nem a velocidade nem a lentidão. O que [pode] acontecer é que alguém chega velozmente à deleitação, assim como alguém pode ser provocado à ira velozmente, mas que alguém se deleite velozmente ou lentamente, [isto não]. Assim, portanto, fica patente que acontecerá que alguém alcance a deleitação velozmente ou lentamente, e isto porque por algum movimento pode-se chegar à deleitação, mas não acontece que alguém opere velozmente segundo a deleitação, de tal modo que alguém se deleite velozmente, porque a própria deleitação está mais no feito do que no fazer-se.

[Uma comparação com o sentido da vista esclarece o explicado]. A operação do sentido da vista, que é dito visão, é perfeita, segundo qualquer tempo. De fato, não necessita de algo que advenha posteriormente que aperfeiçoe a sua espécie, e isto porque a vista se completa no primeiro instante de tempo. Se, porém, necessitasse de tempo para seu complemento, não seria para isto suficiente qualquer tempo, mas sim um tempo determinado, assim como acontece nas demais coisas que são feitas no tempo, cuja geração necessita de uma medida certa de tempo. A visão, porém, se completa de modo imediato em um momento. A mesma coisa acontece com a deleitação. De fato, a deleitação é um certo todo, isto é, algo completo no primeiro instante em que começa a ser, de tal amneira que não se pode tomar algum tempo em que se faça a deleitação, que requeira [depois] um tempo mais amplo para aperfeiçoar a espécie de deleitação, assim como acontece nas coisas cuja geração está no tempo, como se pode tomar algum tempo na geração do homem, que requer [depois] um tempo mais amplo para o aperfeiçoamento da espécie humana.

[Retornando ao que estava-se dizendo], o deleitar- se acontece não no tempo. O deleitar-se é algum todo, porque acontece também deleitar-se no agora, tendo de modo imediato o seu complemento, de onde se conclui que a deleitação não é movimento. De fato, a espécie da deleitação é perfeita em qualquer tempo, não porém o movimento, porque a deleitação o é no instante, enquanto que todo o movimento, porém, no tempo.

[Podemos concluir, portanto, que] é evidente, por tudo o que foi dito, que não diziam bem os que colocaram a deleitação ser movimento ou geração. A natureza de movimento ou geração não pode a qualquer coisa ser atribuída, mas somente ao que é divisível, que não são um todo, isto é, que não de modo imediato tenham seu complemento. Assim, não pode ser dito que a visão seja geração, de tal maneira que a visão sucessivamente se complete. O mesmo também não pode ser dito do ponto e da unidade. De fato, estas coisas não são geradas, mas se seguem a certas gerações. De modo semelhante, não se pode a elas atribuir o movimento. De onde que nem à deleitação, que é um certo todo, isto é, possuindo perfeição [num] invisível.

8. Que a deleitação é perfeição da operação.

A operação de qualquer sentido é de algum operante em relação ao sensível que é objeto do sentido. Assim, portanto, na operação do sentido duas coisas são consideradas: o próprio sentido, que é princípio de operação, e o sensível, que é objeto da operação. Para que, portanto, a operação do sentido seja perfeita, requer-se a ótima disposição por parte de ambas [estas coisas], isto é, do sentido e do objeto. Por isso, o sentido opera de modo perfeito quando se trata de uma operação de um sentido bem disposto a algo belíssimo, isto é, convenientíssimo [entre] as coisas que cabem debaixo [daquele] sentido. [Pouco importa, porém, que esta operação se refira ao sentido ou ao ser em cujo interior o sentido se exerce, já que, conforme foi dito no primeiro livro do De Anima, não é a alma que opera, mas o homem pela alma]. De onde que a operação ótima é a do operante otimamente disposto em relação àquilo que é a melhor das coisas que caem debaixo da virtude de tal operante. A perfeição da operação, portanto, depende principalmente destas duas coisas: do princípio ativo e do objeto.

A mesma operação que dissemos ser perfeitíssima, [isto é, a do operante otimamente disposto em relação àquilo que é a melhor das coisas que caem debaixo da virtude deste operante], é também deleitabilíssima. De fato, onde quer que se encontre em algum cognoscente a operação perfeita, ali também é encontrada a operação deleitável. De fato, a deleitação não é somente segundo o tato e o gosto, mas também segundo todo o sentido, e não somente segundo o sentido, mas também segundo a especulação do intelecto, na medida em que especula por certeza algo que é verdadeiro. E entre tais operações do sentido e do intelecto, é deleitabilíssimo aquele que é perfeitíssimo, que é a operação do sentido ou do intelecto bem disposto em relação à melhor das coisas que caem debaixo do sentido ou do intelecto. Se portanto, a operação perfeita é deleitável, e a perfeitíssima deleitabilíssima, segue-se que a operação, na medida em que é perfeita, é deleitável. A deleitação, portanto, é a perfeição da operação.

---

9. Como a deleitação aperfeiçoa a operação.

[A deleitação aperfeiçoa a operação por modo de forma]. A deleitação não aperfeiçoa a operação, por exemplo, a operação do sentido, assim como a aperfeiçoa o princípio ativo [desta operação], no caso, o [próprio] sentido. Assim também, a saúde e o médico não são causas do mesmo modo da operação de curar-se. A saúde o é por modo de forma, o médico, porém, por modo de agente. De modo semelhante, a deleitação aperfeiçoa a operação por modo de forma, por ser ela a perfeição da operação, enquanto que o sentido bem disposto a aperfeiçoa por modo de agente, assim como o movente ao movido.

[A deleitação aperfeiçoa a operação por modo de forma superveniente, e não pertence à essência da coisa]. Conforme explicado, a deleitação aperfeiçoa a operação não eficientemente, mas formalmente. Há, porém, duas perfeições formais. A primeira é intrínseca, e constitui a essência da coisa. A segunda sobrevém à coisa já constituída em sua espécie. A deleitação aperfeiçoa a operação não como forma intrínseca à essência da coisa, mas como uma perfeição superveniente, assim como a beleza advém aos jovens não como algo pertence à essência da juventude, mas como algo conseqüente à boa disposição das causas da juventude. De modo semelhante, a deleitação se segue à boa disposição das causas da operação.

---

10. Da duração da deleitação.

A deleitação durará por tanto tempo quanto, de uma parte, o objeto [da operação], que é o sensível, ou o inteligível, estiver em sua disposição devida, e por outra parte, o próprio operante, que é o que discerne pelo sentido ou que especula pelo intelecto, [estiver também em sua disposição devida]. E a razão disto é porque, por quanto tempo no ativo e no passivo permanecer a mesma disposição e relação de um para o outro, por tanto tempo permanecerá o mesmo efeito. De onde que, se a boa disposição da potência cognoscitiva e do objeto é a causa da deleitação, durando estas, necessário é que a deleitação dure.

[A deleitação não pode ser contínua]. Ninguém pode deleitar-se continuamente, porque trabalha na operação às quais se segue a deleitação. E assim a operação não se faz deleitável. E isso é porque todos aqueles que possuem corpos passíveis não podem operar continuamente por causa que os seus corpos mudam de disposição pelo movimento do que é adjunto à operação. De fato, o próprio corpo serve de alguma maneira a qualquer operação daquele que possui corpo, seja de modo imediato, como na operação sensitiva que é produzida pelo órgão corpóreo, ou de modo mediato, como na operação intelectiva que se utiliza das operações das [partes] sensitivas que são feitas pelos órgãos corpóreos. Assim, portanto, por não poder haver operação contínua, nem também a deleitação poderá ser contínua. De fato, como foi explicado, a deleitação se segue à operação.

As [coisas] quando são novas deleitam mais, não deleitando, porém, depois, de modo igual. A razão disto é porque a mente se inclina a princípio com grande aplicação acerca da [coisa] por causa do desejo e da admiração e assim opera intensa e veementemente acerca de tal [coisa]. Disto se segue uma deleitação veemente, assim como é evidente naqueles que com grande aplicação admiram aquilo que não tinham visto, por causa da admiração [que lhes causa]. Depois, porém, quando se acostumaram a ver, não é feita mais tal operação, isto é, que tão atentamente vigiem ou tão atentamente operem o que for, como antes o fariam. [Ao contrário], operam negligentemente. De onde que se segue que a deleitação também é obscurecida, isto é, é menos sentida.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. O motivo da deleitação ser por todos apetecida.

Pode-se estimar razoavelmente que todos apetecem a deleitação, porque todos apetecem naturalmente viver. A vida, porém, segundo sua perfeição última, consiste em uma certa operação, conforme explicado no livro IX. De onde que, como a deleitação aperfeiçoa a operação, conforme explicado acima, segue-se que aperfeiçoa o próprio viver, que todos apetecem. E assim é razoável que todos apeteçam a deleitação, pelo fato de aperfeiçoar o viver, que é por todos elegível.

---

12. A anterioridade da vida em relação à deleitação como apetecível.

Conforme explicado, todos apetecem a deleitação, assim como todos apetecem viver, que se aperfeiçoa na operação. Os apetecíveis, porém, possuem uma ordem entre si, assim como os cognoscíveis. Pode-se, portanto, levantar uma dúvida de se os homens apetecem a vida por causa da deleitação ou se inversamente, apetecem a deleitação por causa da vida.

[Quanto a isto deve-se dizer que] esta dúvida [poderia] ser deixada de lado para as presentes [intenções], porque estas duas coisas estão de tal modo unidas entre si, que de nenhum modo podem ser separadas. De fato, não há deleitação sem operação, e nem pode haver perfeita operação sem deleitação, conforme foi dito acima. Porém, a operação é mais principal do que a deleitação, porque a deleitação é um repouso do apetite na coisa deleitante, que é alcançada por alguém pela operação, e ninguém apetece o repouso em algo, a não ser na medida em que estima este algo como sendo a si conveniente. E portanto, a própria operação, que deleita como algo conveniente, é apetecível de modo anterior à deleitação.

---

13. De que modo as deleitações diferem entre si pela espécie.

[As operações diferem pela espécie na medida em que o diferirem suas operações respectivas]. Comumente [todos] julgam como algo per se conhecido, que as coisas que são diversas segundo a espécie, são aperfeiçoadas por perfeições que diferem pela espécie. Ora, sendo a deleitação perfeição da operação, segue-se que, assim como as operações diferem pela espécie, assim também as deleitações diferirão [pela espécie].

Que coisas diversas segundo a espécie são aperfeiçoadas por perfeições que diferem pela espécie é manifesto acerca das perfeições essenciais, que constituem espécies. Vemos isto acontecer tanto acerca das coisas naturais como acerca das artificiais. Acerca das naturais, porque uma é a perfeição dos animais, que consiste na perspicácia do sentido, e outra das árvores, que consiste em sua fecundidade. Acerca das artificiais, porque uma é a perfeição da pintura, isto é, que seja composta de cores deleitáveis, e outra é a perfeição da imagem, isto é, que bem represente as coisas das quais é imagem. De onde que importa que as operações que diferem pela espécie sejam aperfeiçoadas por deleitações de espécies diferentes.

É manifesto, [portanto], que as operações da mente, isto é, do intelecto, diferem pela espécie das operações do sentido. Semelhantemente, [diferem também pela espécie] as operações dos sentidos entre si. De fato, diversificam-se segundo os objetos e segundo as potências que são princípios das operações. De onde que se conclui que as deleitações, que aperfeiçoam as operações, diferirão pela espécie.

---

14. Manifesta-se de uma outra maneira como as deleitações diferem entre si segundo as operações.

Que as deleitações diferem segundo [diferem] as operações, fica manifesto pelo fato que qualquer deleitação, por uma certa afinidade, é atribuída à operação que aperfeiçoa, porque cada operação é aumentada pela própria deleitação, assim como qualquer coisa é naturalmente apta a ser aumentada por aquilo que lhe é semelhante e conforme.

De fato, vemos que aqueles que deleitavelmente operam qualquer obra da razão mais podem julgar as obras singulares, e examinar por certeza as coisas acerca das quais tratam deleitavelmente. Assim é que o geômetra, que se deleita nas considerações da geometria, mais pode intelegir cada uma de tais operações, porque a sua mente mais é dotada naquilo em que se deleita. E a mesma razão há em tudo o mais, como anqueles que se deleitam na arte edificativa, os quais, pelo fato de se deleitarem em tais obras, grande aumento fazem à própria obra. E assim é evidente que as deleitações aumentam as operações.

Do que foi dito, seguiu-se que as deleitações aumentam as operações. Ora, é manifesto que as coisas que aumentam são próprias das coisas que são aumentadas. De onde que importa que coisas diversas sejam aumentadas por [coisas] diversas. Se, portanto, as operações, que são aumentadas pelas deleitações, diferem pela espécie, como foi mostrado, por conseqüência as próprias deleitações que [as aumentam] diferirão pela espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Manifesta-se através de um outro sinal mais evidente que as deleitações diferem entre si segundo as operações.

Aquilo que foi dito acerca da diferença das deleitações segundo as operações fica ainda mais evidente pelo fato que as operações são impedidas pelas deleitações provenientes de outras operações. Por este fato fica ainda mais manifesto que as deleitações diferem entre si segundo as operações, porque o fato mencionado precedentemente, isto é, que as deleitações aumentam as operações, poderia ser atribuído à [natureza] comum da deleitação, e não à [natureza] própria [da deleitação], segundo a qual diferem as deleitações entre si. Entretanto, torna-se manifesto que as deleitações diferem pela espécie, na medida em que encontramos que a deleitação própria aumenta a operação e a [deleitação] estranha a impede.

De fato, vemos que aqueles que são amantes do som das flautas não podem prestar atenção aos discursos que lhes são ditos quando ouvem alguém tocando flauta, pelo fato de mais deleitarem-se na operação da arte da flauta do que na operação presente, isto é, na audição dos discursos a si ditos. E assim é evidente que a deleitação que se faz segundo a operação da arte da flauta corrompe as operações segundo os discursos. De fato, é manifesto que a operação mais deleitável exclui a outra na medida em que, se houver uma grande diferença no excesso da deleitação, o homem totalmente omitirá operar segundo a operação que lhe é menos deleitável. Daqui é que quando veementemente nos deleitamos em alguma coisa, nada mais podemos operar. Mas quando algo nos apraz pouco ou frouxamente, podemos também alguma outra coisa fazer, como é evidente naqueles que se deleitam nos teatros, isto é, nos espetáculos dos jogos, que podem se [entreter] comendo legumes, o que não é muito deleitável.

Porque, portanto, [por um lado], a deleitação própria confirma as operações das quais se segue, de modo a que o homem mais veementemente a elas se aplique, e as torna de mais longa duração, de modo que o homem persevera mais nelas, e as torna melhores, isto é, mais perfeitamente alcançantes de [seu] fim; [enquanto que por outro lado], as deleitações estranhas, isto é, as que se seguem a outras operações, lhe causa dano, segue-se manifestamente que as manifestações muito diferem entre si, porque aquilo que uma deleitação ajuda, a outra impede.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Comparam-se as deleitações provenientes de outras operações às tristezas próprias.

Ordinariamente, a deleitação causada por alguma outra operação tem o mesmo efeito acerca de alguma operação que a tristeza própria segundo a qual alguém é contristado [nesta] operação. De fato, é manifesto que a tristeza que é de alguma operação corrompe esta operação, como [acontece quando], se o escrever ou raciocinar não é deleitável para alguém ou o contrista, [este alguém] nem escreverá nem raciocinará, por causa da tristeza que lhe advém de tal operação. Assim, portanto, acerca das operações, as deleitações e tristezas próprias possuem efeitos contrários, enquanto que as deleitações estranhas [têm um efeito] próximo da tristeza própria. De fato, de ambas estas partes a operação é corrompida, não todavia, de modo semelhante, sendo-o mais pela tristeza própria, a qual diretamente e segundo se contraria à deleitação. Já as deleitações estranhas contrariam [a própria] segundo outro, isto é, [na medida em que provém de outras] operações.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Como há deleitações boas e más.

As operações diferem entre si segundo a virtude e a malícia, de modo que algumas operações são elegíveis como operações virtuosas, outras são para se fugir como operações viciosas, e outras ainda segundo sua espécie de nenhum destes dois modos são, já que podem a ambos ser trazidos. Assim também acontece acerca das deleitações. Como para cada operação há alguma deleitação própria, como foi explicado acima, a deleitação que é própria da operação virtuosa é boa, enquanto que a que é própria da operação viciosa é má.

[O mesmo pode ser demonstrado a partir das concupiscências]. As concupiscências pelas quais [cobiçamos] certos bens, isto é, os bens honestos, são louváveis, como por exemplo se alguém tem concupiscência de agir de modo justo ou com fortaleza. Já as concupiscências de coisas torpes são vituperáveis, como por exemplo, se alguém tem concupiscência de roubar ou adulterar. É manifesto, porém, que as deleitações pelas quais nos deleitamos nas operações próprias são mais próprias e próximas a estas operações do que as concupiscências pelas quais [cobiçamos] a estas operações. De fato, há duas coisas segundo as quais a concupiscência difere das operações, segundo as quais, [entretanto], a deleitação não difere das operações. Primeiro, segundo o tempo, porque nós temos concupiscência de operar algo antes que operemos este algo. Segundo, segundo a natureza, porque a operação é ato do perfeito, e a concupiscência é do imperfeito e do que ainda não se tem. Mas as deleitações são [mais] próximas às operações, porque ambas são de algo perfeito, e não diferem segundo o tempo, porque se alguém ainda não opera, em tal operação não se deleitará, porque a deleitação o é da coisa presente, enquanto que a concupiscência o é da coisa futura. E a deleitação é tão próxima da operação que [até] parece ser dubitável que a operação não seja o mesmo que a deleitação, [o que será discutido logo a seguir]. [Assim, portanto, se as concupiscências diferem entre si em bondade e malícia segundo diferem as operações, com muito mais razão diferirão entre si em bondade e malícia as deleitações, por serem muito próximas e próprias à operação do que as concupiscências]. De onde se conclui que assim como as operações diferem segundo a virtude e malícia, assim também as deleitações.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Se a deleitação é o mesmo que a operação.

[A deleitação é tão próxima da operação que, conforme foi explicado precedentemente, parece ser dubitável que a operação não seja o mesmo que a deleitação]. [De onde que é preciso explicar se de fato é assim].

Não é [correto] dizer que a deleitação é o mesmo que a operação. Primeiro porque não toda operação poderia ser deleitação, porque não pode haver deleitação a não ser na operação do sentido ou do intelecto. De fato, o que carece de conhecimento não pode deleitar-se. Porém, a deleitação também não é o mesmo que a operação do intelecto, nem o mesmo que a operação do sentido, porque a deleitação mais pertence à parte apetitiva. "A deleitação é um repouso da [força] apetitiva em algum bem amado, que se segue a alguma operação" [Ia/IIae q. 34 a.1]. Portanto, é inconveniente se parecer a alguém que a deleitação seja o mesmo que a operação, pelo fato de não se separar da operação.

---

19. Como as deleitações diferem entre si segundo a pureza e a impureza.

É manifesto que as operações dos sentidos diferem segundo a pureza. A operação da visão é mais pura do que a do tato, e de modo semelhante, a operação da audição e do olfato é mais pura do que a operação do gosto. É dita mais pura a operação que é mais imaterial. Segundo isto, entre todas as operações sensitivas puríssimas é a operação da visão, porque é mais imaterial, na medida em que possui menos [mistura] de disposições da matéria. E por causa das mesmas causas, a operação do tato é maximanete material.

Há também as operações e deleitações do intelecto, que são mais puras que as operações e deleitações sensíveis, na medida em que são mais imateriais.

---

20. A diferença das deleitações por parte do sujeito.

[Animais de espécies diferentes possuem deleitações diferentes]. Há uma operação própria para cada coisa, o que é [manifesto] pelo fato que as operações seguem as formas das coisas segundo as quais elas diferem pela espécie. Como, [portanto], a deleitação se segue à operação, para cada coisa haverá uma deleitação própria, assim como [há] uma operação própria. De fato, é manifesto que uma é a deleitação do cavalo, outra do cachorro, e outra do homem. Assim, portanto, é patente que há deleitações que diferem pela espécie para aqueles que diferem pela espécie, enquanto que para aqueles que não diferem pela espécie, é razoável que haja deleitações que não diferem pela espécie.

Embora pareça razoável que para coisas indiferentes pela espécie haja deleitações que não difiram pela espécie, e assim o seja nos outros animais, todavia para os homens, que são todos da mesma espécie, muito diferem as deleitações assim como as operações. A razão disto é porque as operações e as deleitações dos outros animais seguem a inclinação natural, que é a mesma em todos os animais da mesma espécie. Mas as operações e as deleitações dos homens são provenientes da razão que não se determina a um único [objeto]. De onde que aquilo que a alguns homens deleita, a outros contrista, isto acontecendo porque alguns estão melhor ou pior dispostos segundo a razão. [É o] mesmo que acontece acerca do gosto do que é doce, a mesma coisa não parecendo doce ao que está febricitante, já que possui o gosto infecto, e parecendo-o ao que tem saúde, já que possui o gosto bem disposto.

---

21. Acerca das deleitações do homem virtuoso.

Em todas as coisas que pertencem às paixões e operações humanas, parece ser verdade aquilo que assim parecerá ao homem aplicado que possui reto julgamento acerca de tais [coisas], assim como o que possui saúde acerca do que é doce. [De onde que se conclui que] se a virtude é a medida segundo a qual julgamos acerca de todas as coisas humanas, segue-se que serão verdadeiras deleitações aquelas que assim parecerão ao homem virtuoso, e serão verdadeiros deleitáveis aqueles pelos quais o virtuoso se deleita.

Se, porém, algumas das coisas pelas quais o virtuoso se entristece parece deleitável a outros homens, não é isto de se admirar. Isto acontece por causa das muitas corrupções e dos múltiplos danos feitos aos homens, pelos quais se pervertem a razão e o apetite. Assim, as coisas que repudiam ao homem virtuoso não são deleitáveis de modo simples, mas somente ao [homem] mal disposto.

[Entre as deleitações do homem virtuoso alguma há que é a deleitação principal do homem]. Deve [haver] entre as deleitações virtuosas [algumas ou alguma] que seja a principal deleitação do homem. Isto é manifesto pelas operações às quais se seguem as deleitações, porque haja uma ou várias operações que sejam próprias do homem feliz e perfeito, é evidente que as deleitações conseqüentes a estas operações serão as principais deleitações do homem. As restantes, porém, estarão sob as principais de modo secundário, assim como [também] acontece nas operações.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. A FELICIDADE

1. Que devemos tratar da felicidade.

Resta agora, tratarmos da felicidade, porque todos a colocam com o fim de tudo o que diz respeito ao homem. Ora, importa não desconhecer o fim, para que as operações sejam dirigidas ao fim sem erro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Que a felicidade não é hábito, mas operação.

A felicidade não é hábito. Para mostrar isso, vamos cnsiderar que se o fosse, seguir-se-iam dois inconvenientes.

O primeiro inconveniente está em que, como o hábito permanece no que dorme, seguir-se-ia, se a felicidade fosse hábito, que ela estaria também no dormente por toda a sua vida, ou pela maior parte. E isto é inconveniente, porque o que dorme não possui perfeitamente as operações da vida, a não ser as que pertencem à alma vegetativa, que é encontrada nas plantas, às quais a felicidade não pode ser atribuída. De fato, é certo que o sentido e os movimentos exteriores cessam no que dorme. Já as fantasias interiores são desordenadas e imperfeitas. E de modo semelhante, se houver alguma operação do intelecto no que dorme, esta é imperfeita. De onde que somente as operações da parte nutritiva são perfeitas.

O segundo inconveniente está em que nos infortunados permanecem os hábitos das virtudes, sendo, porém, as operações da virtude neles impedidas por causa do infortúnio. Se, portanto, a felicidade fosse hábito, seguir- se-ia que os que [perderam a fortuna] seriam verdadeiramente felizes, o que só não era visto como inconveniente pelos filósofos estóicos, que colocavam os bens exteriores como não sendo de nenhum modo bens do homem, de onde que, segundo eles, o infortúnio nada poderia diminuir ao homem de sua felicidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Que a felicidade é operação elegível segundo se, e não por causa de outra.

Acerca das operações, existem algumas que são necessárias para [que por ela seja possível] uma outra, sendo, [portanto], elegíveis por causa de outra, não sendo apetecível senão por causa de um fim. Existem também outras que são elegíveis segundo si mesma, porque se nenhuma outra coisa delas proviesse, todavia em si mesmo teriam por onde ser apetecidas.

A felicidade está contida debaixo daquelas operações que são elegíveis segundo si mesmas, e não daquelas que são elegíveis por causa de outra. De fato, pertente à natureza da felicidade que seja suficiente per se e não necessite de nenhum outro, como ficou evidente no livro primeiro. Ora, são ditas operações elegíveis segundo se aquelas em que nada mais é buscado além da própria operação, como que de nada mais necessitando para que sejam elegíveis. E assim é evidente que a felicidade é operação elegível segundo se.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Dividem-se as operações elegíveis per se.

Vamos mostrar que há duas [espécies] de operações elegíveis per se.

A primeira [espécie] de operação elegível per se são as operações que o são segundo a virtude, porque é per se elegível ao homem, que faça eleição das coisas que são boas e honestas per se. De onde que alguns disseram que o honesto é aquilo que por sua força nos conduz e por sua dignidade nos atrai.

A segunda [espécie] de operação elegível per se são as operações deleitáveis que há nas brincadeiras. De fato, não parece que os homens façam eleições destas operações por causa de alguma utilidade, sendo os homens por tais operações mais prejudicados do que ajudados, já que os homens são vistos por causa dos jogos negligenciarem seus corpos, expondo-os a trabalhos e perigos, e as posses, por causa dos gastos que são feitos [nestes] jogos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Que a felicidade não está contida nas operações que há nas brincadeiras.

Muitos entre os homens que são reputados filósofos entragam-se aos jogos como que querendo conviver neles. Daí que alguns colocaram que a felicidade consiste nos jogos.

[Mas a felicidade não pode estar nas operações dos jogos, e sim nas que são segundo a virtude]. [Que os poderosos costumam se entregar aos jogos como que querendo disso viver] não pode ser tomado como sinal suficiente de que a felicidade consiste nos jogos. De fato, entre estes homens não é encontrada uma excelência entre os demais homens, a não ser segundo o poder mundano, do qual não se segue que suas operações sejam virtuosas, porque a virtude moral e intelectual, que são princípios das boas operações, não consiste em que alguém seja poderoso. De onde que não se segue que as operações dos jogos, nos quais os poderosos passam o seu tempo, sejam ótimos. Já foi mostrado acima muitas vezes, que as coisas que são verdadeiramente preciosas e deleitáveis são aquelas que são julgadas tais pelo homem virtuoso, que é regra dos atos humanos. Ora, como a cada um parecerá ser maximamente elegível a operação que convém a si segundo o próprio hábito, ao homem virtuoso será maximamente elegível e preciosa a operação que é segundo a virtude. Por isso, é em tal operação, [isto é, na operação segundo a virtude], que se deve colocar a felicidade, e não nos jogos.

---

6. Uma outra razão que mostra a felicidade não estar nas operações dos jogos.

[Uma outra razão para que a felicidade não esteja nas operações dos jogos] é tomada do fato de que a felicidade é fim. Se, porém, consiste em jogos, seguir-se-ia que o fim de toda a vida humana seriam os jogos, de tal maneira que o homem negociaria e padeceria todos os demais trabalhos para que jogasse. [Ora], que o homem se dedicasse à especulação e trabalhasse na ação por causa dos jogos, parece ser estúpido e imensamente pueril. Ao contrário, o que parece ser correto é a sentença de Anacbarsis , segundo a qual as pessoas brincam algum tempo para que depois estudem diligentemente. Isto acontece porque nas brincadeiras há algum relaxamento e repouso. Os homens, entretanto, não podendo trabalhar continuamente, necessitam de repouso. De onde que é evidente que as brincadeiras não são fins, porque o repouso é por causa da operação, para que depois o homem possa operar mais veementemente. De onde que, [por esta primeira razão], fica evidente que a felicidade não consiste nos jogos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Mais uma outra razão que mostra a felicidade não estar nas operações dos jogos.

[A felicidade, sendo sumo bem, não pode ser operação das partes inferiores da alma]. Alguns colocaram a felicidade como estando nos jogos, por causa da deleitação que há nos jogos. [Quanto a isto, devemos dizer que], sendo a felicidade o sumo bem do homem, é necessário que consista em [coisas] ótimas. Ora, as coisas virtuosas, que são feitas com seriedade, são ditas melhores do que as engraçadas, que são feitas nos jogos, porque a operação que é da melhor parte da alma e que é própria do homem é melhor, e por conseqüência, mais feliz. Assim fica evidente que a felicidade não pode consistir nas deleitações corporais, entre as quais se enumeram as deleitações dos jogos, mas somente nas operações que são segundo a virtude.

---

8. De que virtude a felicidade é operação.

Sendo a felicidade operação segundo a virtude, conforme mostrado no livro primeiro, segue-se razoavelmente que é operação segundo a virtude ótima. No livro primeiro foi mostrado que a felicidade é ótima entre todos os bens humanos, sendo fim de todos. Assim, como é melhor operação aquela que é da potência melhor, segue-se que a operação ótima do homem será a operação daquilo que é ótimo no homem, que é, segundo a verdade da coisa, o intelecto.

Alguns filósofos falaram de modos diferentes acerca deste ponto, colocando em dúvida se o ótimo no homem fosse o intelecto ou alguma outra coisa. De onde que seria necessário [que antes de prosseguir adiante acerca da felicidade], se coloquem certos sinais pelos quais se podem conhecer que o intelecto é o ótimo das coisas que há no homem, [o que será feito logo adiante].

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Sinais que mostram que o intelecto é algo ótimo entre as coisas humanas.

[Pode-se mostrar que o intelecto é algo ótimo entre as coisas humanas, tanto por comparação com aquilo que lhe é inferior, como por comparação com aquilo que lhe é superior].

[Que o intelecto seja algo ótimo manifesta-se] por comparação aos que lhe são inferiores, aos quais o intelecto por sua excelência é como que príncipe e senhor. De fato, o intelecto principia sobre o irascível e concupiscível, os quais em algo podem resistir à razão. Senhoreia, todavia , sobre os membros corporais, que de modo imediato obedecem ao império da razão sem contradição.

[Pode-se mostrar o mesmo por comparação ao que lhe é superior]. São superiores ao intelecto as coisas divinas, às quais o intelecto pode ser comparado de dois modos. De um primeiro modo, pelo fato do intelecto relacionar-se para com as coisas divinas como a um objeto. De fato, somente o intelecto tem inteligência das coisas essencialmente boas, que são as coisas divinas. De um segundo modo, o intelecto humano se compara às coisas divinas segundo sua conaturalidade para com as mesmas. Essa conaturalidade, entretanto, foi colocada de modos diversos segundo filósofos diversos. Alguns colocaram que o intelecto humano é algo eterno e separado. Segundo esta [colocação], o próprio intelecto seria algo divino, pois dizemos ser divino o que é eterno e separado. Já outros filósofos, assim como Aristóteles, colocaram o intelecto ser parte da alma. Segundo esta [colocação], o intelecto não é algo divino de modo simples, mas é [algo] diviníssimo entre tudo o que há em nós, por causa da maior conveniência que possui com as substâncias separadas, na medida em que sua operação é sem órgãos corpóreos. Entretanto, segundo qualquer uma destas colocações será necessário que a perfeita felicidade seja a operação deste ótimo segundo a virtude que lhe for própria. De fato, não pode haver operação perfeita, que é requerida à felicidade, a não ser da potência perfeita pelo hábito, que é [o hábito] da própria virtude segundo a qual a operação é tornada boa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Que a felicidade consiste na operação especulativa.

Pelo que foi dito acima no livro VI, é manifesto que a operação especulativa é [operação] do intelecto segundo sua própria virtude, isto é, segundo a sabedoria de modo principal, a qual compreende o intelecto e a ciência. E que em tal operação consiste a felicidade, iremos demonstrar através de seis argumentos, [que virão a seguir].

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Primeiro argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é ótima considerada tanto a potência quanto o objeto.

Já foi anteriormente explicado que a felicidade é a operação ótima. Ótima, porém, entre as operações humanas é a especulação da verdade, o que é evidente por duas coisas. Primeiro, por parte da potência. Daqui é evidente que esta operação é ótima assim como o intelecto é ótimo entre as coisas que há em nós, como anteriormente explicado. Segundo, por parte do objeto. Segundo isto, também esta operação é ótima, porque entre todos os cognoscíveis são ótimas as [coisas] inteligíveis , e principalmente as divinas. Assim, na especulação delas consiste a perfeita felicidade humana.

---

12. Segundo argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é a mais contínua das operações, por menos utilizar- se do corpo.

Conforme foi mostrado no livro primeiro, a felicidade é maximamente contínua e permanente. Ora, entre todas as operações humanas continuíssima é a especulação da verdade. De fato, é manifesto que mais continuamente pode o homem perseverar na especulação da verdade do que em qualquer outra operação. E a razão disto é porque é necessário interromper a nossa operação por causa do trabalho que não pode continuamente realizar. O trabalho e a fadiga, porém, acontecem em nossas operações por causa da possibilidade do corpo, que é alterado e removido de sua disposição natural. De onde que, como o intelecto em sua operação minimamente se utiliza do corpo, segue-se que um trabalho e fadiga mínimos advirão à sua operação, a qual nula seria se o intelecto ao especular não necessitasse dos fantasmas existentes nos órgãos corporais. Assim, fica evidente que a felicidade é maximamente encontrada na especulação da verdade por causa de sua felicidade.

---

13. Terceiro argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A contemplação da sabedoria é deleitabilíssima.

Conforme está dito no livro primeiro, julgamos comumente que a deleitação é adjunta à felicidade. Porém, entre todas as operações da virtude deleitabilíssima é a contemplação da sabedoria, conforme é manifesto e concedido por todos. De fato, a filosofia possui na contemplação da sabedoria deleitações admiráveis, quanto à pureza e quanto à firmeza. A pureza de tais deleitações provém de serem acerca de coisas imateriais. A firemza delas é tomada segundo que são acerca de coisa imutáveis. Quem, de fato, se deleita acerca das coisas materiais, incorre em uma certa impureza de afeto, pelo fato de ocupar-se acerca do que é inferior. E quem se deleita acerca das coisa mutáveis, não pode possuir firme deleitação, porque mudada a coisa ou corrompido aquilo que trazia deleitação, cessa a deleitação, e às vezes se transforma em tristeza.

A especulação da verdade, porém, pode sê-lo de dois modos. A primeira consiste na inquisição da verdade. A segunda consiste na contemplação da verdade já descoberta e conhecida, a qual é mais perfeita, sendo o término e o fim da inquisição. De onde que é maior a deleitação que há na consideração da verdade já conhecida do que na inquisição dela, sendo por isso que Aristóteles diz que mais deleitavelmente vivem aqueles que já conhecem a verdade. De onde que a perfeita felicidade não consiste em qualquer especulação, mas naquela que é segundo [a contemplação da verdade].

---

14. Quarto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A operação especulativa é a que possui maior suficiência.

Foi mostrado no livro primeiro que a suficiência per se é requerida pela felicidade. Tal suficiência per se, porém, é maximamente encontrada acerca da operação especulativa, para qual o homem não necessita senão das coisas que são a todos necessárias para a vida comum. Se, entretanto, a alguém dermos o que for suficientemente necessário à vida, ainda de mais necessitará o homem virtuoso segundo a virtude moral. De fato, para a sua operação o homem justo necessitará de outras coisas. Primeiro, necessitará daqueles aos quais deverá agir com justiça. Segundo, necessitará das coisas com as quais opere a justiça. E a mesma razão vale para o temperante e para o forte, e para os outros virtuosos morais. Mas não é assim acerca do sábio especulativo, o qual pode especular a verdade mesmo que existe somente segundo si mesmo, porque a contemplação da verdade é operação inteiramente intrínseca não se dirigindo ao exterior, e tanto alguém mais poderá, existindo sozinho, especular acerca da verdade, quanto mais for perfeito na sabedoria. Isto, [entretanto], não se diz porque a sociedade não ajude à contemplação, já que no livro oitavo foi dito que duas pessoas vivendo juntas podem intelegir e agir mais. Assim, embora o sábio seja ajudado pelos outros, todavia entre todos é o que mais a si é suficiente para sua operação própria. De modo que é evidente que a felicidade é maximamente encontrada na operação da sabedoria.

---

15. Quinto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. Somente a especulação da sabedoria é amada por causa de si mesmo e não por causa de outro.

Foi mostrado no livro primeiro que a felicidade é apetecível per se de tal maneira que de nenhum modo é apetecida por causa de outro. Ora, isto aparece somente na especulação da sabedoria, que é amada por causa de si mesmo e não por causa de outro. De fato, nada é acrescentado ao homem pela contemplação da verdade além da própria especulação da verdade. Nos operáveis exteriores, porém, sempre o homem adquire algo além da própria operação, ou mais ou menos, como por exemplo, a honra e a graça perante os outros, que não é adquirida pelo sábio de sua contemplação, a não ser por acidente, na medida em que enuncia a verdade contemplada aos outros, o que já pertence à ação exterior. Assim, portanto, é evidente que a felicidade maximamente consiste na operação da contemplação.

---

16. Sexto argumento para mostrar que a felicidade consiste na operação especulativa. A felicidade consiste num certo descanso.

Há ainda uma outra condição da felicidade que não foi anteriormente mencionada, segundo a qual a felicidade consiste num certo descanso [vacatio]. Alguém é dito descansar quando não lhe resta mais nada para agir, o que acontece quando alguém já chegou ao [seu] fim. Nós trabalhamos operando, para que cheguemos a repousar no fim, que é descansar.

Deve-se, entretando, considerar que mais acima o filósofo tinha dito que o repouso é por causa da operação, [o que parece contradizar a afirmação presente de que a operação é por causa do repouso]. [Quanto a isto deve-se dizer que anteriormente o filósofo tinha-se referido] ao repouso que interrompe a operação antes da consecução do fim por causa da impossibilidade da continuação do operar, o qual repouso se ordena à operação como a um fim. Já o descanso [vacatio] é o repouso no fim ao qual se ordena a operação. De modo que à felicidade, que é o fim último, maximamente competirá o descanso.

O descanso não é encontrado nas operações das virtudes práticas, das quais as principais são aquelas que consistem nas coisas políticas, na medida em que são ordenantes do bem comum, e nas coisas da guerra, pelas quais o próprio bem comum é defendido contra os inimigos. [Tanto a uma quanto a outra] destas obras não compete o descanso. Acerca das operações da guerra isto é inteiramente manifesto, porque ninguém elegeria fazer ou preparar uma guerra somente por guerrear, o que seria possuir descanso nas coisas da guerra. Quanto às coisas políticas é também manifesto que nelas não há descanso, porque os homens pretendem adquirir a felicidade através da vida política, mas de maneira que tal felicidade seja outra coisa que não a vida política. Esta é, de fato, a felicidade especulativa, à qual toda a vida política parece ordenada, na medida em que pela paz, a qual pela ordenação da vida política é estabelecida e conservada, é dada ao homem a faculdade de contemplar a verdade.

Se, portanto, entre todas as ações das virtudes morais se sobressaem as políticas e as da guerra, tanto pela beleza, é porque são as mais honoráveis, quanto pela magnitude, porque são acerca do bem máximo, que é o bem comum, e tais operações não possuem descanso em si mesmo, sendo feitas por causa do apetite de outro fim, não sendo elegíveis por causa de si mesmas, não haverá nas operações das virtudes morais perfeita felicidade. Mas a operação do intelecto, que é especulativa, difere destas operações segundo a razão de a ela nos aplicarmos, porque o homem descansa em tais operações por causa delas mesmo, de tal maneira que nenhum outro fim além delas mesmo apetece.

Assim, portanto, fica evidente que a perfeita felicidade do homem consiste na contemplação do intelecto.

---

17. A vida que descansa na contemplação da verdade se compara à vida moral assim como a divina à humana.

A vida que descansa na contemplação da verdade é melhor do que a vida que é segundo o homem. De fato, sendo o homem composto de corpo e alma, possuindo uma natureza sensitiva e intelectiva, a vida [equilibrada] do homem parece consistir em que o homem segundo a razão ordene os afetos e as operações sensíveis e corporais. Somente descansar na operação do intelecto, porém, parece ser próprio das substâncias superiores, nas quais é encontrada somente a natureza intelectiva, da qual [os homens] participam segundo o intelecto. Por isso, deve-se sublinhar que o homem assim vivendo, isto é, descansando na contemplação, não vive enquanto homem, o qual é composto de diversos, mas segundo que algo de divino nele existe, na medida em que segundo o intelecto participa da semelhança divina.

Concluímos, portanto, que assim como o intelecto, por comparação aos homens, é algo de divino, assim também a vida especulativa, que é segundo o intelecto, compara-se à vida moral, assim como a divina à humana.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Refuta-se a afirmação segundo a qual o homem não deve descansar na especulação do intelecto.

Houve alguns poetas que exortaram a que o homem devesse pretender saber o que é humano, e os mortais saber o que é mortal.

Aristóteles declara falsa esta colocação, porque o homem deve pretender a imortalidade o quanto possa, e fazer tudo o que puder para que viva segundo o intelecto, que é o ótimo entre as coisas que há no homem, o qual é imortal e divino. Já foi dito no livro IX que [para] cada coisa [sua] melhor parte é aquela que é mais principal nela, porque todas as outras são como que [seus] instrumentos. Assim, na medida em que o homem vive segundo a operação do intelecto, vive segundo a vida maximamente a si própria. Seria, entretanto, inconveniente, se alguém escolhesse viver não segundo a vida que lhe é própria, mas segundo a vida de algum outro. De onde que inconvenientemente afirmaram aqueles que exortaram a que o homem não devesse descansar na especulação do intelecto. E isto não é contra aquilo que foi dito antes, que [a vida segundo a qual descansamos na especulação do intelecto] não é segundo o homem, mas acima do homem: não é, de fato, segundo o homem quanto à natureza composta, mas é, todavia, propriíssima segundo o homem quanto àquilo que é principalíssimo no homem. Esta vida, na verdade, é encontrada perfeitissimamente nas substâncias superiores, nos homens todavia imperfeitamente e como que participativamente. E todavia este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem. Assim, portanto, é patente, que aqueles que descansam na especulação da verdade são maximamente felizes, tanto quanto o homem nesta vida pode ser feliz.

---

19. Que existe uma felicidade secundária que consiste na operação das virtudes morais.

Embora a felicidade é primeiro e principalmente segundo a especulação do intelecto, existe uma outra felicidade [de modo] secundário, a qual consiste nas operações das virtudes morais. Sendo aquele que descansa na especulação da verdade felicíssimo, secundariamente é feliz aquele que vive segundo a virtude da prudência, a qual dirige todas as virtudes morais. Assim como a felicidade especulativa é atribuída à sabedoria, que compreende em si os outros hábitos especulativos como algo existente de modo principal, assim também a felicidade ativa, que é segundo as operações das virtudes morais, é atribuída à prudência, a qual é perfectiva de todas as virtudes morais, conforme mostrado no livro sexto.

As operações que o são segundo as outras virtudes ativas são operações humanas, porque são acerca das coisas humanas. São, de fato, acerca das coisas exteriores, que vem para uso do homem, acerca do corpo e das paixões da alma. A estas coisas, por uma certa afinidade, se apropriam as virtudes morais. Porém a virtude moral vai sempre unida à prudência intelectual existente [na virtude] segundo uma certa afinidade e vice versa. Isto porque, [por um lado], os princípios da prudência são tomados segundo as virtudes morais, cujos fins são princípios da prudência, [enquanto que por outro lado], a retidão das virtudes morais é tomada segundo a prudência, porque ela faz a reta eleição das coisas que [se fazem tendo em vista àquele] fim, como é patente pelas coisas que foram ditas no livro sexto. As virtudes morais e a prudência estão simultaneamente ligadas às paixões, porque segundo estas ambas as paixões são modificadas. As paixões, porém, pertencendo à parte sensitiva, são comuns a todo o composto de corpo e alma. De onde que é evidente que tanto a virtude moral quanto a prudência são acerca do composto. As virtudes do composto, porém, propriamente falando, são humanas, na medida em que o homem é composto de corpo e alma. De onde que a vida que é segundo [as virtudes morais e a prudência] é humana, a qual é dita vida ativa. Por conseqüência, a felicidade que consiste nesta vida [ativa], é humana. Mas a vida e a felicidade especulativa, que é própria do intelecto, é separada e divina.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. Que o homem feliz necessita dos bens exteriores.

O homem feliz necessita dos bens exteriores. De fato, a natureza humana não é suficiente para especular, por causa da condição do corpo, que para o seu sustento necessita das coisas exteriores. Já a substância intelectual incorpórea é suficiente per se para a especulação. Para que, portanto, o homem especule, o primeiro trabalho é possuir um corpo são, porque pela enfermidade se debilitam as forças sensitivas, das quais o homem se utiliza na especulação, distraindo também a intenção da mente da atenção da especulação. Necessita também o homem da comida e da nutrição do corpo [e] de todas as demais coisas, que são a si necessárias à vida humana.

Todavia, ainda que não aconteça que alguém seja feliz segundo a felicidade desta vida sem os bens exteriores necessários à vida humana, todavia não se deve estimar que para que alguém se torne feliz, necessite de muitas e grandes riquezas. De fato, a natureza necessita de poucas [coisas]. Será suficiente para a felicidade, que o homem tenha de bens exteriores o tanto para que possa operar o que é virtuoso. Isto porque, se alguém operar segundo a virtude, será a sua vida feliz, já que a felicidade consiste na operação da virtude, assim como já foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Como o homem feliz está para com Deus.

O homem feliz segundo a felicidade especulativa, porque opera segundo o intelecto contemplando a verdade, colocando os seus cuidados nos bens do intelecto, parece estar otimamente disposto, na medida em que possui excelência naquilo que é ótimo ao homem, e é amadíssimo por Deus. De fato, supondo, como é da verdade da coisa, que Deus tenha cuidados e providência acerca das coisas humanas, é razoável que se deleite acerca dos homens daquilo que é ótimo neles, e que é semelhantíssimo a Deus. Trata-se do intelecto, como é patente de tudo o que foi dito. Conseqüentemente, é razoável que Deus maximamente beneficie àqueles que amam o intelecto, e honram o próprio bem do intelecto preferindo-o a todos os outros, como o próprio Deus cuida daqueles que operam retamente o bem. Ora, é evidente que todas estas coisas citadas convêm ao [homem] sábio. De fato, o homem sábio ama e honra o intelecto, que é maximamente amado por Deus entre as coisas humanas. O sábio também opera bem e retamente. Conclui-se, portanto, que o sábio seja amadíssimo por Deus. Ora, será felicíssimo o homem que for maximamente amado por Deus, que é fonte de todos os bens. De onde se conclui também segundo isto, que já que a felicidade do homem é dita ser pelo fato de que é amado por Deus, que o sábio é maximamente feliz.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. DO FIM DA VIRTUDE TOMADO EM RELAÇÃO AO BEM COMUM

1. Coloca-se o esquema do que se vai tratar.

Depois que o filósofo determinou acerca do fim da virtude, considerada no próprio homem virtuoso, que é a deleitação ou felicidade, pretende agora determinar acerca de outro fim da virtude, que é tomado por relação ao bem comum, mostrando que além da doutrina moral já exposta, é necessária uma outra ciência legislativa que vise ao bem comum. De fato, além do que já foi dito acerca da felicidade, das virtudes, da amizade e da deleitação, resta ainda mais a dizer. Isto porque para que alguém se torne virtuoso não basta conhecer a doutrina moral já exposta, é necessário o costume de uma vida boa. Para adquirir esse costume é necessário que se coloquem leis. Para que se coloquem as leis, porém, é necessário que o homem se torne legislador, [com o que poderá visar ao bem comum]. [Como, porém, não basta que se diga que o homem deve tornar-se legislador, devendo-se] mostrar como alguém pode tornar-se legislador, Aristóteles explicará como faria isto em seguida nos livros da Política, aonde tratará, dentre outras coisas, acerca da ciência legislativa. Esta última parte da Ética, portanto, é na verdade uma introdução à Política.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Como, depois de se ter tratado acerca da ciência moral, ainda falta que o que a ouviu se torne bom.

[Não é suficiente para a ciência moral que o homem apenas conheça a virtude]. O fim da ciência que é acerca dos operáveis não é conhecer e especular os [operáveis] singulares, como acontecia nas ciências especulativas, mas sim praticá-las. Por isso não é suficiente para a ciência moral que alguém conheça a virtude, devendo ela também procurar que alguém a tenha segundo o hábito e que a use segundo o ato. [Portanto, deveremos agora em seguida investigar como alguém pode tornar-se boa e operante do que é bom], [coisas que o somos segundo a virtude].

---

3. Como, para que alguém se torne bom, não é suficiente o discurso persuasivo.

Se os sermões persuasivos fossem per se suficientes para tornar os homens aplicados, muitas e grandes recompensas seriam devidas a alguém por causa da arte de persuadir ao bem. Mas não é assim universalmente.

De fato, vemos que os dircursos persuasivos podem provocar e mover ao bem os jovens liberais, os quais não estão sujeitos aos vícios e às paixões, e que possuem nobres costumes, sendo aptos às operações das virtudes, verdadeiramente amando o bem. Tais pessoas, que são bem dispostas às virtudes, são provocadas à perfeição da virtude pelas boas exortações.

Mas muitos homens não podem pelos discursos ser provocados à bondade, porque não obedecem à vergonha que teme a torpeza, sendo mais obrigados pelo temor das penas. De fato, não se afastam das más obras por causa de sua torpeza, mas por causa das penas que temem, porque vivendo segundo as paixões, e não segundo a razão, pelas quais paixões estas mais crescem neles, e fogem das tristezas contrárias às deleitações procuradas. Estas pessoas não [compreendem] aquilo que é verdadeiramente bom e deleitável, nem também a doçura de seu gosto podem perceber. Tais homens não podem ser mudados por nenhum discurso.

Para que alguém pelo discurso seja mudado, requer- se que se proponha ao homem algo que [ele] aceite. Aquele, porém, para quem o bem honesto não tem sabor, mas é inclinado às paixões, não aceita o que é proposto pelo discurso induzente à virtude. De onde que não é possível, ou pelo menos não é fácil, que alguém pelo discurso possa mudar o homem daquilo que ele compreende por antigo costume. Assim como também nas [coisas] especulativas, não pode ser reduzido à verdade aquele que firmemente se adere a princípios contrários, os quais, nos operáveis, são proporcionados pelos fins, conforme acima foi dito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como, para que alguém se torne bom, requer-se o costume.

Muito nos deve ser querido, se possuindo tudo aquilo pelo qual os homens parecem se tornar virtuosos, alcancemos a virtude. Acerca disto, [os filósofos colocaram] três opiniões. Alguns dizem que os homens se tornam bons pela natureza, por exemplo, pela compleição natural com a impressão dos corpos celestes. Outros dizem que os homens se tornam bons pelo exercício. Já outros, finalmente, dizem que os homens se tornam bons pela doutrina.

As três opiniões [acima colocadas] são de algum modo verdadeiras, [o que pode ser mostrado conforme se segue]. A disposição natural aproveita para a virtude, conforme já explicado no livro sexto. Tal virtude natural, é, porém, imperfeita, conforme explicado no mesmo livro. Para a sua perfeição exige-se que sobrevenha a perfeição do intelecto ou da razão. [Como, porém, não é somente a perfeição do intelecto que] se requer à virtude, exigindo-se também a retidão do apetite, faz-se necessário também o costume pelo qual o apetite é inclinado ao bem.

[Podemos concluir que] é evidente que o que pertence à natureza não está em nosso poder. Também já foi dito que o discurso e a doutrina não possuem eficácia em todos, sendo necessário, para que tenham eficácia em alguém, que a alma do ouvinte esteja preparada por muitos bons costumes para se alegrar com o bem e odiar ao mal, assim como é necessário para a terra que esteja bem lavrada para que se nutra com a boa semente. De fato, o bom discurso ouvido está para a alma assim como a semente está para a terra. Aqueles, portanto, que vivem segundo as paixões, não ouvirão livremente os discursos exortatórios, nem também os entenderão, de tal maneira que julgam ser bom aquilo ao qual são induzidos. De onde que não podem ser persuadidos por alguém. E para que falemos universalmente, a paixão que domina estabelecida no homem pelo costume, não cede ao discurso somente, sendo necessário usar de violência, para que o homem seja compelido ao bem. E assim é evidente que, para que o discurso exortatório tenha eficácia em alguém, é necessário pré existir o costume, pelo qual o homem adquire o costume próprio à virtude, de tal maneira que ame o bem honesto e abomine o que é torpe.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como para o bom costume se requer a legislação.

É difícil que alguém, desde a sua juventude, seja guiado à virtude segundo os bons costumes, a não ser que se nutra debaixo das boas leis, pelas quais uma certa necessidade é induzida no homem para o bem. De fato, que alguém viva segundo a temperança, abstendo-se do que é deleitável, e segundo a perseverança, de tal maneira que não se afaste do bem por causa dos trabalhos e tristezas, não deleitável a muitos homens, e especialmente aos jovens, que são prontos às deleitações. E por isso é necessário que a educação das crianças e as suas descobertas sejam ordenadas pelas boas leis, pelas quais de alguma forma são compelidos pela força a acostumarem-se ao bem, o qual, quando já tiverem alcançado o costume, não lhe será triste, mas mais deleitável.

[Porém] não é suficiente que os homens somente enquanto são jovens sejam bem educados segundo as leis, mas também mais quando alguém se tornou homem [adulto] importa que encontre caminhos honestos para operar e que em tais caminhos se acostume. Para isto necessitamos de leis, não somente no princípio [da vida], mas também universalmente por toda a vida do homem. De fato, muitos há que mais obedecem à necessidade, isto é, à coação, do que ao discurso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como, em decorrência do que foi dito, é necessário que o homem se torne legislador.

Embora, conforme já explicado, a legislação seja necessária à educação e às operações dos homens, todavia somente na cidade dos Lacedemônios e em poucas outras o legislador cuidou de ordenar nas leis acerca da educação das crianças e dos caminhos descobertos para operar. Na maioria das cidades, porém, tais coisas são neglicenciadas. É, portanto, ótimo que se tenha um cuidado correto acerca da educação das crianças, e das ações virtuosas dos cidadãos segundo a pública autoridade, de tal maneira que o homem seja instruído para que possa operar estas coisas idoneamente. Como, porém, em geral os homens neglicenciam estas coisas, não exibindo para isto cuidados públicos, parece ser conveniente para cada pessoa particular que confiram aos filhos e amigos algo para que sejam virtuosos, o que maximamente pode ser feito se o homem se torna legislador, isto é, se o homem adquire idoneidade pela qual possa fazer leis corretas. De maneira que ser legislador compete de modo principal à pessoa pública, secundariamente, todavia, também compete à pessoa particular.

[Em um certo sentido, é mais importante que seja legislador a pessoa particular do que a pública]. É manifesto que os cuidados [universais], que são tomados pelas pessoas públicas, às quais pertence o fazer as leis, são tomados através das leis. Não difere, porém, para o presente propósito, se isto é feito através de leis escritas ou não escritas, ou se pelas leis muitos são instruídos ou um só. Assim, [pertence] à mesma natureza que algum pai de família instrua os seus filhos ou alguns poucos domésticos através de um discurso exortativo ou por escrito, e que algum príncipe faça alguma lei escrita para ordenar a toda a multidão da cidade. De fato, assim como as leis públicas e os costumes por ele introduzidos estão para a cidade, assim os discursos [do pai de família] e os costumes por eles introduzidos estão para a casa. Há somente esta diferença: que o discurso paterno não possui força coativa plena, assim como o discurso do rei. Conseqüentemente, quanto a algo, [o ser legislador] mais competirá à pessoa privada do que à pública, porque os filhos amam os pais e facilmente obedecem à amizade natural, que é a dos filhos para com os pais. Assim, portanto, ainda que o discurso do rei mais possa pela via do temor, todavia o discurso paterno mais pode pela via do amor, a qual é mais eficaz naqueles que não estão totalmente mal dispostos.

---

7. Como é importante a aquisição da ciência legislativa para aquele que deseja aproveitar os outros.

[Aquele que deseja bem opear deve procurar o conhecimento do universal]. Qualquer disciplina, que é útil no geral, possui algumas diferenças acerca dos particulares. Por exemplo, na arte medicinal é universal que seja útil aos febricitantes a abstinência e o repouso, para que a natureza não seja agravada pela abundância de comida e o calor não seja estimulado pelo movimento. Mas talvez a algum homem febricitante isto não será de serventia, porque a abstinência e o repouso, para que a natureza não seja agravada pela abundância de comida e o calor não seja estimulado pelo movimento. Mas talvez a algum homem febricitante isto não será de serventia, porque a abstinência imensamente debilitaria a força, e talvez algum febricitante necessitasse de movimento para que com isso removesse os humores mais grossos. Porém o médico, ou qualquer outro artífice operativo fará algo otimamente se conhecer de modo universal [o seu ofício]. Isto porque as ciências são acerca do universal, podendo curar otimamente aquele que pela ciência universal procede a curar algum particular. Não, todavia, somente deste modo o médico pode curar, porque, quanto à cura de algum homem particular, nada impede que alguém o cure, mesmo se desconhece [o que é] universal, na medida em que por causa da experiência tivesse considerado diligentemente os acidentes daquele homem particular. É assim, de fato, que vemos que alguns são ótimos médicos de si mesmos, por causa de serem experientes acerca dos próprios acidentes, não sendo, todavia, capazes de ajudarem a outros. Portanto, embora alguém sem a ciência universal possa bem operar acerca de algum particular, todavia, aquele que deseja tornar-se artífice deve procurar o conhecimento universal.

[Podemos aplicar o que foi dito àquele que deseja usar de cuidado para tornar os outros bons]. O que foi dito também se aplica àqueles que tomam a seus cuidados o tornar a outros bons. De fato, é possível que, sem arte e ciência, pelas quais conhecemos o universal, alguém possa tornar a este ou aquele homem bom, por causa da experiência que possui e si mesmo. Todavia, se alguém quer por seus cuidados tornar melhor a outros, sejam muitos ou poucos, deve tentar alcançar a ciência universal das coisas pelas quais alguém se torna bom, isto é, que se torne legislador, conhecendo a arte pela qual as leis são bem colocadas, já que é pelas leis que nos tornamos bons, conforme já foi explicado. De fato, em todas as coisas importa que alguém não somente conheça o que é singular, mas também que possua ciência do que é comum, porque talvez ocorrerão coisas que estejam compreendidas sob a ciência comum, não todavia sob o conhecimento dos acidentes singulares.

---

8. Como alguém pode tornar-se legislador.

Do que foi dito conclui-se que, sendo conveniente ao homem que se torne legislador, é necessário que agora tratemos de como alguém poderá tornar-se legislador, se pelo costume, ou pela doutrina, ou como por este ou aquele modo.

A melhor coisa é que nós mesmos tratemos da legislação e universalmente de toda a maneira de govenar, do que faz em parte a [ciência] legislativa. [Para tanto, Aristóteles escreveu um tratado de Política, dividido em oito livros, que se segue ao tratado de Ética]. No primeiro livro, colocará alguns princípios de política. No livro segundo, tratará acerca do que foi dito pelos antigos sábios acerca desta matéria. Em seguida, do livro terceiro ao livro sétimo, considerará quais as formas de governo que salvam as cidades, isto é, as formas de governar corretas, que são o reino, a aristocracia e a política, e quais as que a corrompem, isto é, as formas de governar perversas, que são a tirania, que é de um só, a oligarquia e a democracia. E também há de se considerar o que conserva e corrompe cada uma destas formas de governar. Depois disso, irá se considerar qual é a forma de governar ótima, como deve ser ordenada, e de que leis e costumes se utiliza.

Aqui assim, portanto, terminam os livros de Ética e se iniciam os livros da Política.

- Anterior
- Índice

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À FÍSICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. OS PRINCÍPIOS DA NATUREZA

1. Opiniões dos antigos filósofos a respeito dos princípios da natureza e dos entes.

Alguns filósofos alegaram a existência de apenas um princípio [na natureza]. Outros alegaram a existência de muitos.

Dos que alegaram ser apenas um princípio, alguns afirmaram ser imóvel, e outros afirmaram ser móvel.

Dos que alegaram existirem muitos princípios, ninguém os colocou como sendo imóveis. Todos foram considerados móveis. A grande divisão entre os que afirmaram existirem muitos princípios estava no fato dos mesmos serem finitos ou infinitos em número.

[O termo móvel ou imóvel no texto de Aristóteles não deve ser entendido como se referindo apenas ao movimento segundo o lugar, mas no sentido mais amplo de simplesmente mutável ou imutável].

Dos que afirmaram serem os princípios em número finito, houve diversas opiniões:

"

A. Que haveria dois princípios, o fogo e a terra.

B. Que haveria três princípios, o fogo, o ar e a água.

C. Que haveria quatro princípios.

D. Que haveria outros números de princípios.

"

"

Dos que afirmaram serem infinitos princípios [devem ser mencionadas as posições de] Demócrito e de Anaxágoras.

"

Demócrito afirmou existirem corpos invisíveis, chamados átomos, que eram todos do mesmo gênero, mas diferiam segundo a figura e a forma.

"

Anaxágoras afirmou existirem infinitos princípios, mas não de um único gênero. Eram infinitas e minúsculas partes de carne, osso e outras substâncias.

"

Quanto aos entes, os antigos filósofos, inquirindo acerca disto, se perguntaram se os entes são apenas um, ou se são muitos. E se fossem muitos, se seriam finitos ou infinitos.

"

O motivo disto é que os antigos filósofos praticamente só conheciam a causa material. As formas eram consideradas como acidentes, e assim a substância das coisas naturais era a sua matéria. É deste modo que os que colocaram o ar como sendo o único princípio da natureza, afirmaram que todos os entes eram ar segundo a sua substância. E assim por diante.

"

[Quanto à relação destas opiniões com o presente tratado de Física, deve-se colocar que alguns destes filósofos falaram da natureza de modo não natural, e outros falaram da natureza de modo natural].

"

Falaram da natureza de modo não natural os filósofos que colocaram que o ente é um e imóvel. Tal opinião, segundo os antigos filósofos, não é diferente da opinião que diz que o princípio das coisas naturais é um e imóvel. Esta opinião pertence aos filósofos que falaram da natureza de modo não natural, porque com esta colocação eles negaram à natureza o movimento.

"

Demonstrar a inveracidade desta opinião não pertence,[de maneira própria], à Física [ou Ciência da Natureza], porque semelhante opinião destrói os princípios da natureza. Ora, a nenhuma ciência pertence disputar contra aqueles que destroem os seus princípios. Essa função pertence a

"

" "

A. Alguma ciência particular, como no caso em que, sendo a música subalterna da geometria, pertenceria à geometria disputar contra os que tentam destruir os princípios da música.

B. Às ciências gerais, como a Lógica e a Metafísica.

""

""

Entretanto, isso não significa que não se possa disputar neste tratado contra algumas destas afirmações, por causa de sua utilidade e por elas se referirem às coisas naturais.

""

Já no que diz respeito aos filósofos que falaram da natureza de maneira natural, sendo por isso chamados de físicos ou filósofos naturais, deve-se mencionar que colocaram a maneira pela qual as coisas se geram a partir dos princípios, como sendo basicamente uma destas duas seguintes:

""

" ""

> A. Alguns afirmaram existir apenas um único princípio material, a saber, o fogo, o ar ou a água, nenhum deles afirmando a terra ser princípio, ou algum intermediário entre estes, e afirmaram que todas as demais coisas deste princípio se formavam por condensação ou rarefação.
>
> B. Outros afirmaram os princípios serem diversos e contrários, e que no princípio estavam todos misturados em uma única coisa indistinta e confusa, da qual foram se separando, dividindo e formando todas as coisas do universo.

""""

""""

[Colocado este apanhado das posições dos antigos filósofos, Aristóteles em seguida começa a inquirir acerca da verdade sobre os princípios da natureza].

""""

""""

---

2. Como todas as coisas da natureza ou são contrários ou se tornam a partir de contrários.

Existem três razões prováveis pelas quais os primeiros princípios devem ser contrários. Os primeiros princípios devem preencher os seguintes requisitos:

"

A. Que não sejam a partir de outros.

B. Que não sejam a partir um do outro.

C. Que todas as demais coisas sejam a partir deles.

"

Ora, estes requisitos convêm aos primeiros contrários.

Para entender o que significa primeiros contrários, é de se saber que alguns pares de contrários são causados por outros. [Tomemos alguns] exemplos: o doce e o amargo são causados a partir do úmido e do seco, e do quente e do frio. Estes, por sua vez, são causados por outros contrários e os primeiros contrários são aqueles que não são causados por outros.

Os primeiros contrários [também] não podem ser provenientes um a partir do outro. Apesar do frio se tornar frio a partir daquele que antes era quente, todavia a frigidez em si mesmo nunca se faz a partir da quentura, conforme será explicado adiante.

[Aristóteles mostra a seguir como todas as coisas se fazem a partir de contrários ou são os próprios contrários.]

Qualquer coisa não se torna a partir de qualquer coisa. Isso poderia acontecer somente por acaso e como por acidente.

Nas coisas simples, [isto é, que não são compostas de matéria e forma], isso é manifesto. O branco não se torna branco a partir do músico, exceto por acidente, na medida em que o músico comporta as qualidades de branco ou preto. O branco se faz do não branco, que seria o negro ou alguma outra cor intermediária. Da mesma maneira, o branco se corrompe no não branco, e não em qualquer não branco, mas no negro ou em alguma cor intermediária, e não no músico, exceto por acidente.

Nas coisas compostas isso também é manifesto, apesar dos opostos das coisas compostas não terem nome como os opostos das coisas simples. Mas como todo composto consiste em alguma consonância, o consonante se faz a partir do inconsonante e vice-versa. E o consonante não se corrompe em qualquer inconsonante, mas no inconsonante oposto, e vice- versa.

Assim, todas as coisas da natureza ou são contrárias ou se tornam a partir de contrários.

Muitos filósofos seguiram a verdade até aqui, porque colocaram os princípios serem contrários. Todavia, não o fizeram movidos por alguma razão, mas como se fossem coagidos pela própria verdade. A verdade é o bem do intelecto, à qual naturalmente este se ordena. [Desta maneira], assim como as coisas carentes de conhecimento se movem a seus fins sem serem movidos pela razão, assim algumas vezes o intelecto do homem por

alguma inclinação natural tende em direção à verdade, não obstante não perceber a razão da verdade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Determinação do número de princípios.

Somente é verdade dizer-se que os contrários se fazem um a partir do outro, conforme dito acima, se tomarmos também o sujeito destes contrários. Somente assim pode-se dizer que o que é alguma coisa branca se torna negra, mas não que o branco se torna negro.

Desta maneira, se existissem apenas dois contrários como princípios, não se enxerga como a partir deles tudo possa ser feito. Porque ambos os contrários transformam um terceiro, que é o sujeito de ambos: o quente não torna quente a frigidez, mas o sujeito da frigidez.

Assim, é necessário colocar um terceiro princípio, que é o sujeito dos contrários, o qual, a partir dos contrários, possa tornar-se nas outras coisas.

Se isto não for feito, advém uma dúvida maior ainda: os primeiros princípios não podem ser acidentes de algum sujeito, mas como o sujeito é o princípio dos acidentes que do mesmo se predicam, segue-se que, como os contrários somente existem entre os acidentes, já que não existe contrário da substância, estes contrários deverão ser acidentes de algum sujeito e este sujeito será o princípio daqueles que se dizem princípios.

Os princípios não serão mais de três, pelos motivos que se seguem. Se algo pode ser feito pelo menos número, torna-se supérfluo que se faça pelo maior número. Mas toda a geração das coisas naturais pode ser completada colocando um princípio material e dois formais. Portanto, não são necessários mais do que três princípios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Em qualquer tornar-se natural, três coisas são achadas.

O tornar-se de algo pode ser dito de três maneiras:

"

A. O homem se torna músico.

B. O não músico se torna músico.

"

Nestes dois casos, ambos os termos são simples.

"

C. O homem não músico se torna homem músico.

"

Neste caso, ambos os termos são compostos.

Conforme o exemplo precedente, se o tornar-se é atribuído a algo simples, este poderá ser

"

A. O sujeito.

B. O oposto.

"

A diferença é que um deles é permanente é o outro é não permanente.

Quando o tornar-se é atribuído a um composto, trata-se de um composto de sujeito e oposto.

Neste caso, o composto não é permanente.

Assim, é patente que em qualquer tornar-se conforme a natureza, são achadas três coisas.

Sempre é necessário existir algo ao qual se atribui o tornar-se. Este algo é uno pelo número ou pelo sujeito, mas é duo pela razão ou definição. Estas duas são as duas primeiras coisas de qualquer vir a ser. A terceira coisa surge do fato que em qualquer geração algo deve ser gerado.

Deveria ter sido provada a proposição admitida que em qualquer tornar-se é necessário existir algo ao qual este tornar-se é atribuído. Esta proposição pode ser provada, mas cabe à Metafísica fazê-lo.

Fica assim demonstrado que aquilo ao qual se atribui o tornar-se sempre é um composto.

Fica assim também demonstrado que em qualquer tornar-se encontramos três coisas:

"

A. O sujeito.

B. O término.

C. O oposto do término.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Quantos são os princípios da natureza.

Os princípios da natureza são três: dois per se, e um por acidente.

Quanto aos princípios per se:

"

A. Aquilo em que a definição de alguma coisa se resolve são os componentes daquela coisa.

B. Mas a ***"ratio"*** daquilo que se torna segundo a natureza se resolve no sujeito e na forma.

C. Portanto, aquilo que se torna pela natureza é e se torna a partir do sujeito e da forma.

D. As coisas a partir das quais alguma coisa é e se torna per se e não por acidente são ditos princípios e causa dessa coisa.

E. Portanto, o sujeito e a forma são princípios per se das coisas naturais.

"

Quanto ao princípio por acidente:

"

O sujeito, apesar de ser uno pelo número, todavia é duo pela razão.

O terceiro princípio das coisas naturais é a privação, que ocorre ao sujeito por acidente.

"

Pode objetar-se que a privação não ocorre a um sujeito enquanto ele está sob a forma. Portanto, a privação não pode ser princípio por acidente.

Quanto a isto deve-se dizer que a matéria nunca está sem privação. Quando apresenta uma forma, está sob privação da forma oposta.

Por isso, a privação não é uma aptidão à forma, nem uma forma imperfeita, mas a própria ausência da forma.

Por isso também, a privação é princípio não apenas do tornar-se, mas também do ser.

E por isso a privação é princípio por acidente, porque não ocorre por si mesma, mas apenas enquanto o sujeito pode adquirir a forma da qual está privado.

6. Comentário do compilador.

[Conforme visto até aqui, toda transformação natural implica num certo sujeito permanente, ao qual se atribui uma mudança do oposto do término ao término.

Entretanto, pode ocorrer uma transformação do próprio sujeito em outro sujeito. Neste caso, torna-se necessário supor um sujeito absolutamente primeiro, que é a matéria.

A própria substância que é sujeito de formas acidentais, portanto, é ela própria composta de matéria e forma, não uma forma acidental, mas uma forma substancial.

Assim, os princípios da natureza são o sujeito, o oposto do término e o término, ou o sujeito, a forma terminal e o oposto desta forma.

Mas, se admitirmos a possibilidade de transformações substanciais, torna-se necessário colocar como princípios últimos da natureza a matéria, a forma e a privação da forma.

A matéria, de fato, é o sujeito último da natureza].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Sobre a matéria.

A matéria primeira não pode ser conhecida por si mesma, porque tudo o que é conhecido é conhecido pela sua forma.

Mas a matéria primeira é o sujeito de toda e qualquer forma e, portanto, não pode ser conhecida diretamente.

[A substância pode ser conhecida, porque ela é sujeito de acidentes, mas é ela própria composta de matéria e forma substancial].

A matéria pode ser conhecida por analogia.

A madeira é algo situado além da forma de uma cama, porque algumas vezes está sob uma forma, e outras sob outra.

Da mesma maneira, vendo o ar algumas vezes tornar- se água, importa dizer que deve haver algo às vezes existente sob a forma de ar e sob a forma de água.

A relação deste algo frente às substâncias naturais é a mesma que a da madeira frente à cama, e que a da matéria informe em relação à cama.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como são necessários dois contrários em cada mudança e como não o são.

Os tipos de transformações naturais são três:

"

A. Geração.

B. Corrupção.

C. Movimento.

"

O movimento parte de um afirmado e vai a outro afirmado, como do branco ao preto.

A geração parte da negação e vai à afirmação, como do não branco ao branco.

A corrupção parte da afirmação e vai à negação, como do branco ao não branco.

Assim, no movimento são necessários dois contrários e um sujeito.

Na geração e na corrupção se requer a presença de apenas um dos contrários e a ausência dele.

Mas como qualquer movimento é composto de uma geração e uma corrupção, em toda transformação natural se requer sujeito, forma e privação.

Mas não se requer em toda transformação natural sujeito e dois contrários.

---

9. Uma dúvida dos antigos filósofos, proveniente da ignorância da matéria.

[Antigos filósofos afirmaram] que nada se gera, nem se corrompe, [admitindo, porém, a possibilidade de alterações].

Essa posição foi colocada por coação da insegurança do intelecto, que não sabia como resolver a argumentação abaixo.

[Para demonstrarem a posição citada, estes filósofos usaram a seguinte argumentação]: se o ente se torna, se torna ou a partir do ente, ou a partir do não ente; ora, o ente não pode provir do ente, porque o que já é não se pode tornar; [por outro lado], do não ente nada pode provir.

[Baseados neste raciocínio, colocavam os antigos que também o ser é uno] porque, como era colocado apenas um princípio material, não havendo corrupção nem geração, mas apenas alteração, o ser permanecia sempre uno segundo a substância.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Solução das dúvidas dos antigos filósofos provenientes da ignorância da matéria.

Dizer que o ente ou o não ente faz algo, ou que do ente ou do não ente algo é feito, pode ser entendido de duas maneiras: per se e por acidente.

[Coloquemos um exemplo]: por um lado, dizemos

"

A. O médico edifica, não enquanto médico, mas enquanto edificador.

B. O médico se torna branco, não enquanto médico, mas enquanto preto.

"

Por outro lado, dizemos

"

A. O médico medica, enquanto médico.

B. O médico se torna não médico, enquanto médico.

"

Assim, as expressões acima podem ser entendidas de duas maneiras, per se e por acidente.

A incapacidade de perceber essa diferença gerou a impossibilidade de resolver a argumentação precedente dos antigos filósofos.

Do não ente nada se torna per se, mas apenas por acidente, porque o ente não é proveniente per se da privação, e isto porque a privação não entra na essência da coisa feita.

Da mesma maneira, a partir do ente algo vem a ser por acidente e não per se.

Se o ente se torna por acidente tanto a partir do ente como do não ente, importa apontar algo a partir do qual o ente se faz per se.

O ente se faz per se a partir do ente em potência, e por acidente a partir do ente em ato ou do não ente.

O ente em potência é a matéria, e é dela que o ente em ato provém per se.

Da privação ou da forma precedente o ente em ato se faz apenas por acidente, na medida em que a matéria, da qual o ente em ato provém per se, está debaixo de tal forma ou privação.

11. Erros dos antigos filósofos provenientes da ignorância da privação.

Os antigos filósofos trataram da matéria confusamente, e por causa disso, certas coisas que são na verdade atributos da privação, foram atribuídas à matéria.

[Sua primeira conclusão falsa consistiu em afirmar que a matéria não é ente. A este respeito] Os antigos filósofos raciocinaram assim:

"

A. O que está além do ente é não ente.

B. Mas a matéria, não sendo ente em ato, está além do ente.

C. Portanto, a matéria é não ente.

"

[Sua segunda conclusão falsa consistiu em afirmar a unidade da potência]. Para os antigos filósofos parecia que aquilo que é uno pelo número ou pelo sujeito também deveria ser uno pela razão. Posto isto, chegava-se facilmente a concluir pela unidade da potência, porque coisas que são uma única pela razão devem apresentar a mesma potência ou a mesma virtude. Ora, o sujeito e a privação são uno pelo número. Por isso, também o seriam pela razão, e portanto, daí se deduziria a unidade da potência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Explicação sobre a unidade da potência.

Segundo está escrito na Metafísica, o ato e a potência dividem cada gênero do ser.

Assim, a potência à qualidade não é algo fora do gênero da qualidade, e a potência ao ser substancial não é algo fora do gênero da substância.

Portanto, a potência da matéria não é alguma propriedade adicionada à sua essência.

Na verdade, a matéria é a própria potência ao ser substancial.

A potência da matéria é una pelo sujeito ou pelo número, não obstante diversas formas, mas são muitas pela razão, de acordo com a relação a diversas formas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Resposta à primeira conclusão falsa, de que a matéria seria não ente.

[O que está além do ente em ato não é apenas o não ente. Além do ente em ato estão o ente em potência e o não ente].

[O ente em potência, isto é], a matéria, é não ente por acidente. Apenas a privação é não ente per se.

O que é informe é o não ente per se, mas a matéria é dita não ente apenas enquanto nela ocorre o informe.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Resposta à segunda conclusão falsa: [a unidade da potência como consequência da unidade entre a matéria e a privação pela razão e não apenas pelo sujeito].

Deve-se mostrar que a matéria e a privação são diferentes pela razão.

A privação pertence a algo de mau, e isto é demonstrável pelo fato da forma ser algo divino, ótimo e apetecível.

A forma é divina porque o ser divino é ato puro. Mas as coisas estão em ato na medida em que têm forma. Portanto, toda forma é uma participação da semelhança do ser divino.

É ótima porque o ato é a perfeição da potência e o seu bem.

É apetecível, porque todas as coisas apetecem pela sua perfeição.

A privação, entretanto, se opõe à forma, não sendo outra coisa senão a sua remoção. De onde, sendo mau aquilo que se opõe ao bem e o remove, é manifesto que a privação pertence ao mal.

Ora, sendo a forma algo bom e apetecível, e a matéria, segundo a natureza, apetecendo-a, se não se distinguir a matéria da privação, chegaremos à conclusão que o contrário apetece a corrupção de si mesmo, o que é absurdo.

De onde fica demonstrado ser impossível que a matéria e a privação sejam o mesmo pela razão.

Deve-se esclarecer, entretanto, porque às vezes o torpe parece apetecer pelo bem e a fêmea parece apetecer pelo macho.

Não é a torpeza que apetece o bem em si mesmo contrário, a não ser por acidente, mas é aquilo ao qual ocorre a torpeza que apetece ser bem.

Não é a feminilidade que apetece a masculinidade, mas aquilo ao qual ocorre ser fêmea.

Da mesma maneira, a privação não apetece ser forma, mas aquilo a quem ocorre a privação, isto é, a matéria.

---

15. Como a matéria pode e não pode ser corrompida.

A matéria de certo modo é corrompida e de certo modo não é corrompida.

A matéria se corrompe na medida em que possui a privação, como quando dizemos que o cobre infigurado se corrompe quando deixa de ser infigurado.

Mas, na medida em que a matéria é ser em potência, é ingênita e incorruptível. Neste sentido, é impossível à matéria primeira ser gerada ou corrompida.

Mas isto não exclui que ela possa ter sido criada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Erros dos antigos filósofos provenientes da ignorância da forma.

Estabelecer se os princípios formais são um ou muitos, quantos e quais são, cabe à filosofia primeira determinar. Porque a forma é princípio do ser, e o ser enquanto tal é sujeito da filosofia primeira.

A matéria e a privação são, entretanto, princípios do ente mutável, que cabe ser considerado pela filosofia natural.

LIVRO II

I. O QUE É A NATUREZA.

1. Introdução ao significado da natureza.

De todos os entes, alguns são ditos serem pela natureza, e outros por outras causas, tais como a arte ou o acaso.

Aqueles que são pela natureza diferem daqueles que não são pela natureza pelo fato de que parecem ter em si mesmo um princípio de movimento e de repouso.

Este princípio do movimento e repouso poderá ser, por exemplo,

"

A. Segundo o lugar, como ocorre com os corpos leves e pesados;

B. segundo o aumento e decremento, como ocorre com os animais e as plantas;

C. segundo a alteração, como ocorre com os corpos simples e tudo o que é composto deles.

"

"

Aqueles que não são pela natureza, como uma cama ou um vestido, que são pela arte, não possuem nenhum princípio de mutação em si mesmo, exceto por acidente, na medida em que a matéria e a substância dos corpos artificiais são corpos naturais.

"

Exemplo: uma faca tem em si mesma um princípio de movimento para baixo, não na medida em que é uma faca, mas na medida em que é ferro.

"

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Reprodução do texto de Aristóteles, explicando o mesmo.

[No início do capítulo primeiro do livro II da Física pode-se ler o seguinte texto de Aristóteles]:

"Dentre todas as coisas que existem, umas existem por natureza, e outras por diversas causas.

Existem pela natureza os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples, como a terra, o fogo, o ar e a água. Todas estas coisas, com efeito, e as que são semelhantes a estas, dizemos que existem pela natureza.

Porém todas estas coisas que temos dito parecem diferir daquelas que não existem pela natureza. Porque todas as coisas que existem naturalmente parecem possuir em si mesmas um princípio de movimento e de repouso, umas sob a relação de lugar, outras sob o aspecto do aumento ou da diminuição, outras sob o aspecto de alteração.

Por outro lado, uma cama ou um vestido, e qualquer outra coisa possível deste mesmo gênero, na medida em que são significadas por estas denominações individuais ou particulares, e na medida em que são produto de uma arte, não possuem nenhuma força interna que as force à mudança ou ao movimento, enquanto que se a possuem, a possuem enquanto acidentalmente são de pedra, de terra ou de uma mistura destes elementos, e somente na medida em que a natureza é um princípio e causa de que aquilo que ela constitui primariamente se move e repousa, por si mesmo e não de modo acidental".

---

3. Primeira dificuldade acerca da explicação introdutória da natureza.

Não parece ser verdade que em qualquer movimento das coisas naturais o princípio do movimento esteja naquele que é movido.

Por exemplo, na mutação e na geração dos corpos simples, como quando a água é esquentada ou o ar se converte em fogo, o princípio do movimento está situado num agente exterior.

---

4. Solução de alguns filósofos à objeção levantada.

O princípio ativo do movimento está realmente naquele que é movido, não de maneira perfeita, mas sim imperfeita, o qual auxilia a ação do agente externo.

Este princípio auxiliar é uma forma incipiente, a qual é a privação.

[A esta solução Aristóteles respondeu que] isto não pode ser, porque somente pode ser princípio ativo aquilo que está em ato, e esta forma incipiente é apenas uma certa aptidão ao ato.

E mesmo se fosse uma forma completa, não poderia agir sobre o sujeito alterando a si mesmo, porque a forma não age, mas quem age é o composto.

---

5. Solução de Aristóteles à objeção.

[Existem dois princípios do movimento]. Naqueles que movem a outros, existe um princípio ativo de movimento. Naqueles que são movidos, existe um princípio passivo de movimento, que é a matéria.

O princípio passivo de movimento naqueles que são movidos de maneira natural, é uma potência natural à tal forma, ou a tal movimento, que faz o movimento ser natural.

Por isso, as ações das coisas artificiais não são naturais, porque posto que o princípio material esteja naquele que se move, não apresenta todavia uma potência natural a adquirir a determinada forma em questão.

E assim também o movimento dos corpos celestes é natural, apesar de serem movidos por um motor separado, porque nos corpos celestes existe a potência natural a tal tipo de movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Observação sobre os corpos leves e pesados.

Os corpos leves e pesados apresentam um princípio interno de movimento que se reveste das características de um princípio formal.

Este princípio formal, todavia, é uma potência passiva e não ativa.

O fato da terra, [isto é, do elemento terra], ser pesado, não é um princípio para se mover, mas para ser movido.

Isto porque os acidentes se seguem à forma. Portanto, à forma do pesado se segue o lugar e o mover-se ao lugar.

O motor não é a forma natural, mas aquilo que lhe deu tal forma natural, à qual se segue o movimento.

---

7. Definição da natureza.

As coisas naturais diferem das não naturais na medida em que possuem natureza e enquanto apresentam um princípio de movimento em si mesmos.

A natureza é um princípio de movimento e de repouso naquilo no qual é por primeiro e por si e não por acidente.

[Estes termos podem ser explicados do seguinte modo]:

A. A natureza é um princípio,

"

> como um gênero, isto é, uma coleção de coisas particulares, e não de um modo absoluto, porque o nome natureza envolve uma relação para com um princípio.
>
> Assim, não estavam certos aqueles que quiseram afirmar que a natureza é algo absoluto, como uma força dentro das coisas naturais.

"

B. A natureza é princípio de movimento e de repouso.

"

> Porque aquilo que naturalmente se move a um lugar, da mesma maneira ou mais naturalmente em algum lugar repousa.
>
> Assim, o fogo naturalmente é movido para cima, porque é de sua natureza lá estar.
>
> Isto não significa, entretanto, que tudo o que se move naturalmente também deve repousar naturalmente, porque os corpos celestes apenas se movem pela natureza e não repousam.

"

C. Por primeiro.

"

> [Por primeiro ou primariamente se diz por oposição ao que é por causa de uma parte em um ser composto.
>
> Assim, se um balão de ar quente, por ser leve, é movido para cima, não se pode dizer que neste movimento a natureza seja propriamente princípio de movimento do balão, porque neste caso a natureza está sendo princípio de movimento dos elementos leves que existem no balão e são uma parte deste balão, isto é, o ar quente que existe dentro dele.
>
> A natureza, neste caso, é princípio de movimento do balão todo, por ser princípio de movimento de uma parte do balão, e é princípio de

movimento desta parte do balão de maneira primária].

[O texto original dá exemplo de um animal, que, se cai por ser pesado, é porque a natureza é princípio de movimento primário dos elementos pesados deste animal, e não do animal todo, de uma maneira primária].

"

D. Per se e não por acidente.

"

[Se um objeto artificial é movido por um movimento natural, como uma faca que cai por ser pesada, não se pode dizer que a natureza seja princípio de movimento desta faca per se, mas apenas por acidente, na medida em que esta faca é de ferro.

A natureza é princípio de movimento per se apenas do ferro, o princípio de movimento da faca por ser acidente].

[O texto original dá o exemplo do médico que cura a si mesmo. Se ele cura por ser médico, isto o é per se. Mas ele não é curado por ser médico, exceto por acidente. Ele é curado per se na medida em que ele é um doente. O doente é curado per se. O médico é curado por acidente, porque é por acidente que o doente era também médico].

"

II. DE QUANTOS MODOS SE DIZ A NATUREZA.

1. De quantos modos se diz a natureza.

[A natureza pode ser dita de duas maneiras]:

"

A. A natureza pode ser dita da matéria.

B. A natureza pode ser dita da forma.

"

"

"

---

2. A opinião dos antigos filósofos e a matéria como sendo natureza.

Os primeiros filósofos não chegaram até o conceito da matéria primeira, e colocaram a matéria primeira como sendo algum corpo sensível [fogo, ar, água].

Desta maneira se seguia que todas as formas provinham da matéria enquanto já existente em ato.

Acrescentavam, também, que as formas das coisas naturais eram acidentes, e a matéria era substância.

Daqui se concluía que toda substância material que tais filósofos colocavam como sendo tal, era a própria natureza e substância das coisas naturais.

Àquelas coisas que eram ditas serem substância de todas as demais dava-se o nome de princípio material.

A primeira diferença que havia entre o princípio material e o formal é que um seria o acidente do outro.

A segunda diferença consistiria em que ambos difeririam assim como o perpétuo e o corruptível.

Esta opinião é verdadeira apenas no que se refere ao fato da matéria poder ser dita natureza.

Quanto ao fato das formas serem acidentes do princípio material, esta opinião é falsa.

---

3. A natureza pode ser dita da forma.

Uma coisa é arte na medida em que se refere a algo enquanto é segundo a arte. Da mesma maneira, uma coisa é dita natureza na medida em que pertence a algo enquanto é segundo a natureza.

Mas aquilo que está apenas em potência em relação a alguma coisa artificial, não dizemos que possua alguma arte. Assim, nas coisas naturais aquilo que é apenas potência de carne ou osso, não apresenta natureza de carne ou osso.

Portanto, a natureza não está em algo antes que esse algo possua forma.

De onde que devemos concluir que a natureza das coisas naturais que possuem em si princípio de movimento de algum modo também é forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Duas observações.

[Primeiramente], já que a matéria e a forma são ditas natureza, poderia alguém pensar que o composto também possa ser dito natureza.

Mas isto não é verdade, porque um composto de matéria e forma como o homem não é a própria natureza, mas algo [que tem proveniência] da natureza. pois a natureza apresenta razão de princípio, mas o composto apresenta razão de principiado.

[Deve-se observar também que a forma é mais natureza do que a matéria], porque qualquer coisa é dita ser mais na medida em que é em ato do que na medida em que é em potência.

III. DO QUE CONSIDERA A CIÊNCIA NATURAL

1. Ao que se estende a consideração da ciência natural.

À ciência natural compete considerar a forma e a matéria, assim como num nariz curvo, não somente se considera a forma curva do nariz, mas também a matéria sensível do mesmo.

---

2. Duas dúvidas.

[Primeiro], se a ciência natural é apenas da matéria, ou apenas da forma, ou do composto.

[Segundo, já que] a ciência natural considera tanto a matéria quanto a forma, se é a mesma ciência natural que considera tanto a matéria quanto a forma, ou se são duas ciências naturais que consideram uma a matéria e outra a forma.

A primeira dúvida se resolve diretamente pela comparação do nariz curvo feita acima [III.1].

[Quanto à segundd dúvida, deve-se dizer que a] ciência natural que considera a forma e a matéria é a mesma.

[O motivo para tanto está em que] a arte imita a natureza. Assim, tudo o que se verifica sobre a ciência das coisas artificiais em relação à arte, também se verifica na ciência natural em relação à natureza.

Ora, compete à mesma ciência das coisas artificiais o conhecimento da matéria e da forma, [até um certo ponto]. Como exemplo, o construtor considera a forma da casa, assim como a matéria da casa, isto é, tijolos e madeira. Portanto, compete à mesma ciência natural estudar a matéria e a forma.

---

3. Por que a arte imita a natureza.

[A razão para que a arte imite a natureza é a seguinte]. O princípio de operação das coisas artificiais é o conhecimento.

Mas todo o nosso conhecimento provém das coisas sensíveis e naturais pelo sentido.

Ora, por algum princípio intelectivo toda a natureza se ordena ao seu fim, de tal maneira que a obra da natureza parece ser uma obra da inteligência, porque, através de certos meios, alcança determinados fins.

Desta maneira, a arte imita a natureza.

---

4. Outra solução da segunda dúvida: compete à mesma ciência estudar o fim e as coisas que se ordenam a este fim.

A ciência natural que considera a forma e a matéria é a mesma.

Isto porque compete à mesma ciência estudar o fim e as coisas que se ordenam a este fim. E isto porque a razão daquilo que se ordena a um fim é tirada daquele fim.

Ora, a forma é o fim da matéria.

Portanto, compete à mesma ciência natural estudar a matéria e a forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Para completar a justificativa anterior, prova-se que o fim da matéria é a forma.

Para que algo seja o fim de um movimento contínuo, duas coisas são necessárias.

"

A. Que seja o término do último movimento.

B. Que seja aquilo por cuja causa se faz.

"

Que a forma é o último na geração é manifesto por si mesmo.

Que a forma é causa final da matéria, prova-se por semelhança com a arte.

Devemos considerar o seguinte:

"

A. Existe um tipo de arte que faz a matéria de maneira simples, como a do oleiro que faz os tijolos, que são a matéria da casa.

B. Existe outro tipo de arte que dispõe a matéria pré existente para a recepção da forma, por exemplo, a arte de construção do navio que prepara a madeira para receber a forma de navio.

C. Que nós somos a finalidade da arte, na medida em que nós usamos aquilo que a arte faz. E este uso também é uma arte, como por exemplo, a arte da navegação, que se utiliza do navio.

"

Portanto, existem duas artes que apresentam soberania sobre a matéria, que ditam regras à arte que faz a matéria simplesmente, e as quais julgam sobre a matéria.

"

A. Uma, que se utiliza das coisas artificiais;

B. outra, que faz as coisas artificiais, induzindo-lhes uma forma.

"

A arte usual julga e decide sobre a forma. A arte factiva julga e decide sobre a matéria.

Como exemplo, o navegador, que possui a arte da navegação, conhece, julga e decide qual deverá ser a forma do leme. O construtor do navio, conhece, julga e decide, por sua vez, qual deverá ser a matéria do leme.

Assim,

"

A. A arte que induz a forma governa a arte que dispõe a matéria.

B. A arte que utiliza a coisa artificial governa a arte que induz a forma.

"

De onde que se conclui que a matéria está para a forma, assim como a forma está para o uso.

Mas o uso é a causa final da coisa artificial. Portanto, a forma é a causa final da matéria.

E assim também, na natureza, a matéria se ordena à forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Até que ponto se estendem as considerações da ciência natural sobre a forma.

[O motivo que leva a colocar-se esta questão está em que] as formas e as essências das coisas de uma maneira absoluta pertencem [à consideração da] filosofia primeira.

Assim como o escultor não considera o cobre enquanto cobre, mas enquanto matéria capaz de se transformar em estátua, assim também a ciência natural não considera a forma enquanto forma, mas na medida em que se acha na matéria.

[A ciência] natural considera da forma enquanto possui ser na matéria.

Por isso, o limite das considerações da ciência natural sobre a forma são aquelas formas de algum modo separadas, mas que todavia têm o seu ser na matéria.

Tais formas são as almas racionais, que são separadas da matéria na medida em que a virtude intelectiva não é ato de algum órgão corporal, e não obstante estão na matéria na medida em que dão o ser natural a tais corpos.

Mas as formas totalmente separadas da matéria, e a alma racional, na medida em que pode existir sem corpo, estas são de estudo que pertence à filosofia primeira, [isto é, à Metafísica].

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. TEORIA DAS CAUSAS PELAS QUAIS A CIÊNCIA NATURAL DEMONSTRA

1. Considerações iniciais.

As causas devem ser consideradas porque aquilo que nos propomos a tratar não se ordena à operação, mas à ciência. Porém, nós não opinamos conhecer algo senão após conhecermos as causas.

Considerar as causas enquanto tal é próprio da filosofia primeira. O filósofo natural apenas assume o estudo das causas por alguma necessidade: ele estuda as causas apenas na medida em que são causas das mutações naturais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Determinação das causas.

[A primeira causa é a causa material].

De um primeiro modo se diz causa ***"aquilo do qual algo se torna e permanece na coisa tornada"***.

[Trata-se da causa material, na qual] foi acrescentado ***"permanece na coisa tornada"*** para diferenciar esta causa da privação, que não permanece na coisa tornada.

[A segunda causa é a causa formal].

De um segundo modo se diz causa a ***"espécie e o exemplo"***.

Esta é dita causa na medida em que é razão quiditativa da coisa: através dela sabemos de cada coisa o que ela é.

A este modo de causa se reduzem todas as partes que são postas na definição.

[Deve observar-se que] isto não vai contra o que foi dito, que na definição das coisas naturais está posta a matéria.

Aparentemente, se fosse assim, sendo a causa formal todas as partes que são postas na definição, a causa material também seria formal.

Esta dificuldade se resolve porque o que é posto na definição das coisas naturais é a matéria em comum, e não a matéria individual.

A natureza da espécie, constituída da forma e da matéria em comum, se acha como causa formal em relação ao indivíduo.

[Deve observar-se também que o filósofo diz ***"espécie e exemplo"***] por causa dos diversos termos utilizados por diversos filósofos.

Platão postulou formas abstratas, que chamava de exemplar e de idéia. Por causa disto está escrito ***"exemplo"***.

Os filósofos naturais, colocando as formas na matéria, fizeram com que Aristóteles dissesse ***"espécie"***.

[A terceira causa é a causa eficiente].

De um terceiro modo, é dita causa ***"aquilo que é princípio de movimento ou de repouso"***.

[Esta é a causa eficiente,] assim como o pai é causa do filho.

[Finalmente, a quarta causa é a causa final].

De um quarto modo, algo é dito causa [na medida em que é um] fim.

Isto é patente, porque se perguntarmos

***"Por que fulano anda?
",***

respondendo

***"Para que goze de boa
saúde",***

opinamos ter achado a causa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Consequência da diversidade das causas.

[Consequência da diversidade das causas é que] de um e do mesmo ser ocorre haver muitas causas per se e não por acidente.

Algumas coisas serão mutuamente causas [uma da outra], mas quando isso ocorrer o será segundo diversas espécies de causas.

Por exemplo, trabalhar é causa eficiente de um bom hábito, mas o bom hábito é a causa final do trabalho.

Nada proibe que algo seja anterior e posterior a outro segundo diversas razões: o fim é anterior de acordo com a razão, mas é posterior no ser. A causa eficiente é anterior no ser, mas é posterior na razão.

A forma é anterior à matéria segundo a razão, mas a matéria é anterior à forma na geração e no tempo nas coisas que se movem da potência ao ato.

---

4. A causa final é a principal de todas as causas.

A causa final é a principal entre todas as causas, porque a causa final é a causa das outras causas.

Isto porque:

"

1. O agente age em vista de um fim.

2. A forma se ordena ao uso assim como a um fim.

3. A matéria se ordena à forma assim como a forma se ordena ao fim.

"

Portanto, a causa final é a causa das causas.

---

5. Os doze modos de causas.

Os modos das causas são muitos, mas podem ser reduzidos a alguns poucos mediante as [quatro divisões que se seguem].

A primeira divisão está em que, na mesma espécie de causa, uma causa é dita ser anterior a uma outra, entendendo-se por isso que a causa mais universal é anterior.

Assim, [nesta primeira divisão, dividimos as causas em

"

A. Universal e anterior.

B. Própria e posterior.]

"

Como exemplo disto, na espécie da causa eficiente, o médico é a causa própria e posterior da saúde, enquanto que o artista, [isto é, o que possui arte], é a causa mais universal e anterior.

Na espécie da causa formal, a causa formal própria e posterior da oitava[musical] é a proporção dupla, enquanto que a causa formal mais comum e anterior é a proporção numérica que é chamada de multiplicidade.

[Na segunda divisão] as causas podem ser divididas em per si e por acidente.

Tudo o que é unido à causa per se, mas não é da sua natureza, é dito causa por acidente.

Assim, Policleto é causa por acidente da estátua, enquanto que o escultor é a causa per se, porque Policleto [somente] é causa da estátua na medida em que ocorre que ele seja um escultor.

[Na terceira divisão], além das causas que são propriamente chamadas [de causas], isto é, as causas per se e por acidente, algumas coisas são ditas serem causas em potência, na medida em que são capazes de operarem, enquanto outras coisas são causas operantes em ato.

Assim, tanto o construtor em hábito, como o construtor em ato podem ser chamados de causas da construção de uma casa, [um em potência, e o outro em ato].

[As divisões colocadas podem ser aplicadas aos efeitos, podendo-se dividí-los] segundo as mesmas divisões em que foram divididas as causas.

Assim, um efeito poderá ser própria e posteriormente causado, enquanto um outro poderá ser universal e anteriormente causado.

Esta estátua é própria e posteriormente causada, enquanto que a estátua em geral, ou uma imagem é universal e anteriormente causada.

Da mesma maneira, um efeito é dito por acidente quando ele é unido a um efeito per se

mas não é da sua natureza.

Assim, o efeito per se de se cozinhar é o alimento agradável, enquanto que o efeito por acidente é o alimento saudável. Entretanto, o efeito per se do remédio é o ser saudável, enquanto que o agradável lhe será efeito por acidente.

[E igualmente os efeitos podem ser em ato e em potência].

[Segundo a quarta divisão] as causas podem ser simples e complexas].

As causas [podem ser ditas complexas] quando nós tomamos as causas per se em um complexo com as causas por acidente, como quando nós dizemos que nem Policleto, que é uma causa por acidente, nem o escultor, que é causa per se, são causa da estátua, mas que o escultor Policleto é a causa.

[Podemos concluir o exposto dizendo que] os modos de causas acima mencionados são seis em número.

"

A. Anterior e posterior.

B. Per se e por acidente.

C. Simples e complexas.

"

Cada um destes modos, porém, pode ser dividido pela potência e ato, de maneira que assim os modos de causas se tornam doze.

---

6. Observação.

[Muitas vezes ocorre que três causas concorram em uma só].

"

A. Na geração a causa final e formal são uma pelo número. O fim da geração do homem é a forma humana. Isto, porém, deve ser entendido somente da geração, e não da coisa gerada.

B. Às vezes, na geração, além da causa formal e final serem uma pelo número, a causa eficiente é a mesma segundo a espécie. Isso ocorre quando o agente faz algo a si mesmo semelhante segundo a espécie, assim como quando o homem gera a outro homem. A forma geradora, princípio da geração, é a da mesma espécie que a forma gerada, que é o fim da geração. Quando a forma geradora e a forma gerada não são da mesma espécie, todavia sempre participam de alguma similitude.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Objeto de consideração da ciência natural.

Os motores que também são movidos pertencem à consideração da filosofia natural.

Os motores que não são movidos não pertencem à consideração da filosofia natural.

Isto porque os motores não movidos não contêm em si o princípio do movimento e são, portanto, imóveis.

Quanto às coisas imóveis, [estas] pertencem ao estudo da filosofia primeira.

Entre as coisas que se movem, algumas são incorruptíveis [corpos celestes], e outras são corruptíveis [corpos inferiores]. Ambas são objeto de estudo da ciência natural.

---

8. Como as causas não são mais do que as anteriormente ditas.

Causa é aquilo ao qual se segue outro ser.

O ser daquilo que tem causa pode ser considerado de duas maneiras:

A. De maneira absoluta.

"

Sob este ponto de vista, a causa do ser é a forma, pela qual este ser está em ato.

"

B. Do ponto de vista segundo o qual de um ser em potência se produz um ser em ato.

"

Como tudo o que é reduzido da potência ao ato o é por um ser em ato, devem existir duas outras causas: a matéria e o agente que reduz a matéria da potência ao ato.

Entretanto, como a ação do agente tende para algo determinado, uma tendência segue princípios determinados, porque cada agente age de acordo com o que lhe é convenientemente proporcionado.

Este algo para o qual a ação do agente tende é a causa final.

Assim, na Física se consideram quatro causas.

"

Mas nas coisas imóveis da Metafísica, nas quais não se passa da potência ao ato, apenas a causa formal é considerada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Como se demonstra pelas quatro causas.

A causa eficiente e a causa material são causas anteriores na geração.

A demonstração por estas causas é deste modo: se isto aconteceu, consequentemente deverá acontecer aquilo.

[Exemplo]: Se o Sol se aproxima do Polo Norte, [segue-se] que o calor aumente na parte norte do Globo.

A demonstração acima somente é possível quando da causa eficiente ou material se segue algo necessariamente.

Quando, porém, se segue algo não necessariamente, mas frequentemente, a demonstração deve ser realizada pelo que é posterior na geração, demonstrando assim: se isto deve ter sido feito, [então] isto e isto deve ter sido requerido.

Mas este término da geração é a forma. Portanto, a demonstração acima é a demonstração pela causa formal.

A ciência natural também demonstra que às vezes algo é de tal maneira porque é o melhor para ser feito.

Exemplo: os dentes anteriores são agudos, porque é melhor ser assim para que se divida a comida.

[Trata-se de uma demonstração pela causa final].

[Deve-se observar] que a natureza, entretanto, não faz o melhor em absoluto, mas o melhor segundo o que compete a cada substância.

Se não fosse assim, ela daria a cada animal uma alma racional, em vez de irracional.

V. TEORIA DA CASUALIDADE. TELEOLOGIA.

1. Objeção dos antigos filósofos contra a casualidade.

Não existe a sorte e o acaso, [diziam os antigos filósofos], porque tudo o que se diz acontecer pela sorte, na verdade possui alguma causa bem determinada que não a sorte.

Se alguém vai ao Fórum, e acha algum homem que queria encontrar, de quem todavia não opinava que o acharia, diz-se comumente que o encontro daquele homem foi provocado pela sorte.

Mas a causa daquele encontro foi a coincidência das vontades que se dirigiram ao Fórum.

Desta maneira, a sorte não parece ser causa de nada e não existe, porque não postulamos a sua existência a não ser na medida em que achamos algo ser causado por ela.

---

2. Explicação sobre a casualidade. Primeira parte.

A sorte é um tipo de causa.

Certas coisas acontecem sempre, como o nascer do sol.

Certas coisas acontecem frequentemente, como o homem nascer com olhos.

Certas coisas ocorrem na minoria dos casos, como um homem nascido com seis dedos ou sem olhos.

Deve-se ter em mente que sempre todo agente age em vista de um fim, aja ele pela natureza ou pelo intelecto.

As coisas que acontecem sempre ou frequentemente o são pela natureza ou pelo que é proposto pelo intelecto. Portanto, nas coisas que acontecem sempre ou frequentemente, estas coisas acontecem tendo em vista a um fim.

[Das coisas que acontecem na minoria dos casos, e que são ditas acontecerem pela sorte ou pelo acaso, nelas não se verifica terem acontecido tendo em vista a um fim].

[Conforme se verá a seguir, esta afirmação não é conflitante com o fato de que todo agente sempre agem tendo em vista a um fim].

Assim como existem seres per se e por acidente, assim também existem causas per se e por acidente.

As causas por acidente podem ser consideradas

"

A. Do ponto de vista da causa;

B. Do ponto de vista do efeito.

"

Do ponto de vista da causa, a causa por acidente é unida à causa per se.

Por exemplo, quando o branco ou o músico são causas de uma construção, porque acidentalmente se encontravam unidos no construtor.

Do ponto de vista do efeito, causa por acidente se refere a algo que acidentalmente está unido ao efeito, como quando o construtor é causa de uma guerra, se a guerra for consequência da construção de uma residência.

Acaso e sorte são ditas causas por acidente, sendo este termo entendido do ponto de vista do efeito.

O efeito per se de uma causa natural é aquilo que se segue de acordo com as exigências da sua forma.

O efeito per se de um agente que age pelo intelecto é aquilo que acontece tendo em vista a intenção do agente, estando incluído implicitamente nesta intenção tudo aquilo que ocorre frequentemente ligado à intenção em si mesma.

Acaso é um termo mais abrangente. Sorte apenas ocorre naquelas coisas na qual a gente age pelo intelecto.

[Podemos, deste modo definir o que é sorte dizendo que a] sorte é uma causa por acidente daquilo que ocorre na minoria das vezes naquilo que se faz de acordo com um propósito [proposto pelo intelecto] tendo em vista um determinado fim.

---

3. Explicação sobre a casualidade. Segunda parte.

A diferença entre sorte e acaso é que eles diferem pela definição, no sentido em que o acaso pertence a mais coisas do que a sorte.

Tudo o que é pelo acaso é também pela sorte, mas não vice-versa.

Um ser inanimado, uma criança ou um animal, não podendo agir voluntariamente, por livre arbítrio, não podem agir pela sorte.

Mas podem ser movidos pela sorte, na medida em que algum agente voluntário aja sobre os mesmos.

O acaso pode ser encontrado não apenas nos homens, que agem voluntariamente, mas também em animais e seres inanimados. Como exemplo, se um cavalo, indo em um determinado lugar, recupera a saúde, caso não tenha sido por esse motivo que para lá se dirigiu.

Quando coisas quem vêm a ser com a finalidade de alguma coisa, não vêm a ser para a finalidade daquilo que acontece, mas para a finalidade de alguma coisa extrínseca, então nós dizemos que estas coisas vêm a ser pelo acaso.

Uma corroboração da afirmativa acima consiste em que o termo ***"em vão"*** na língua grega é bastante semelhante ao termo ***"acaso"***.

"Em vão" é usado quando aquilo que é para alguma finalidade não vem a ser por causa desta finalidade, isto é, quando aquilo por causa do qual algo é feito não ocorre, [se aquilo que se espera vir a ocorrer a partir de algo realmente é capaz de ser provocado por causa deste algo].

Esta última restrição se impõe para o caso de alguém afirmar que tomou banho em vão porque não ocorreu um eclipse do Sol.

Assim, da mesma maneira, ocorre um acaso quando uma pedra caindo golpeia alguém, sendo porém que ela não caiu com o propósito de golpeá-lo.

Uma coisa é dita ***"em vão"*** por causa do fato de que aquilo que estava intencionado não se segue. Uma coisa é dita ***"acaso"*** por causa do fato de que algo mais que não estava planejado realmente ocorre.

De onde algumas vezes uma coisa é ***"em vão"*** e ***"acaso"*** ao mesmo tempo, quando aquilo que se visava não ocorre, mas ocorre algo a mais que não se visava.

Algumas vezes existe ***"acaso"*** mas não ***"em vão"***, quando o que se visava ocorre e ocorre também algo mais.

Outras vezes existe ***"em vão"*** mas não ***"acaso"***, quando aquilo a que se visava não ocorre, e não ocorre também algo a mais que não se visava.

4. Explicação sobre a casualidade. Terceira parte.

Tanto o acaso quanto a sorte podem ser reduzidos ao gênero da causa eficiente.

Isto se explica porque acaso e sorte são causas de coisas que procedem da natureza ou da inteligência. Entretanto, a natureza e a inteligência são causas como coisas a partir das quais se inicia um movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Observação.

Aquilo no qual o ***"acaso"*** principalmente difere da ***"sorte"*** são as coisas que acontecem pela natureza.

Já que o acaso e a sorte são causas por acidente de coisas cuja causa per se são o intelecto e a natureza, como a causa por acidente é posterior à causa per se, o acaso e a sorte são causas posteriores ao intelecto e à natureza. De onde, se devesse ser sustentado que o acaso é causa do universo, seguir-se-ia que o intelecto e a natureza são antes de mais nada causas de outras coisas, e posteriormente de todo o universo. Mas isto é inconsistente, porque parece não existir algo anterior ao universo para a natureza e o intelecto serem causas.

As coisas que ocorrem pelo acaso ou pela sorte, ou seja, além das intenções das causas inferiores, se puderem ser reduzidas a alguma causa superior que as ordenam, então em relação a esta última causa elas não podem ser ditas fortuitas ou ocasionais.

---

6. O problema da necessidade na natureza.

O propósito dos próximos ítens será mostrar que a natureza age por causa de um fim e que a necessidade na natureza não provém das causas anteriores, isto é, a matéria e a causa eficiente, mas das causas posteriores, isto é, a forma e o fim.

Ora, é particularmente importante esta investigação porque todos os antigos filósofos assinalaram que a necessidade de algo ser ou acontecer deste ou daquela maneira na natureza é devida à matéria, por ela apresentar tais ou tais propriedades.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Opinião dos antigos filósofos sobre a necessidade na natureza.

Os antigos filósofos negaram que a natureza agisse tendo em vista algum fim.

Aquilo que principalmente demonstra que a natureza opera em vista de algo é o fato que das operações da natureza sempre resulta algo que é o melhor e o mais cômodo quanto possível.

Assim, aqueles que afirmaram que a natureza não age tendo em vista a um fim se esforçaram de maneira toda especial por provar que não é assim que ocorre.

Diziam os antigos filósofos que quando de alguma operação da natureza provém alguma utilidade, isto não é a finalidade daquela operação natural, mas é algo que ocorre apenas por necessidade da matéria.

Exemplo: quando cai a chuva, ela não cai com a finalidade de aumentar ou fazer crescer o trigo, mas isso ocorre pela necessidade da matéria. E tanto isso é verdade que, em alguns locais, chovendo, o trigo é destruído, e não ajudado a crescer.

Da mesma forma aconteceria com as partes dos animais. Os dentes anteriores são agudos e mais aptos a dividir o alimento e os maxilares são largos e mais aptos a amassar o alimento. Mas isso aconteceria por necessidade da matéria, e lhe acontece acidentalmente possuir semelhante forma, à qual se segue a citada utilidade.

Como poderia objetar-se que, já que sempre ou na maioria dos casos tais utilidades se seguem, seria conveniente que tal fato fosse devido à natureza, os antigos filósofos propuseram a seguinte resposta a esta dificuldade: no princípio da constituição do mundo, os quatro elementos se reuniram para constituir as coisas naturais, e se fizeram muitas e diversas disposições. Aquelas que por acaso se mostraram aptas a alguma utilidade, se conservaram. Mas isto aconteceu não por algum agente que tivesse um fim definido, mas por acaso. Aqueles que não apresentavam tais disposições foram destruídos, e continuamente são destruídos.

---

8. Prova-se que a natureza age tendo em vista a um fim. Primeira prova.

[A primeira prova é como se segue]:

"

A. Tudo o que é feito, ou é feito pelo acaso ou tendo em vista a um fim, pois tudo o que ocorre além da intenção de um fim, é dito acontecer pelo acaso.

B. Por outro lado, é impossível que aquilo que ocorre sempre ou frequentemente aconteça por acaso. Portanto, o que ocorre sempre ou frequentemente, ocorre tendo em vista a um fim.

C. Mas tudo o que ocorre de acordo com a natureza, ocorre sempre ou frequentemente.

D. Portanto, tudo o que é feito pela natureza, ocorre tendo em vista a um fim.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Prova-se que a natureza age tendo em vista a um fim. Segunda e terceira provas.

[A segunda prova é como se segue]:

"

A. Certas artes fazem aquilo que a natureza não pode fazer, assim como uma casa.

B. Naquilo que, entretanto, pode ser feito tanto pela arte como pela natureza, a arte imita a natureza.

C. Mas, se as coisas que são feitas pela arte o são tendo em vista a um fim, é manifesto que aquelas que se fazem pela natureza também se fazem tendo em vista a um fim.

"

[A terceira prova é como se segue]:

"

A. Onde se pode verificar com maior clareza que a natureza opera tendo em vista a um fim está no operar dos animais que não operam nem pela arte, nem pela pesquisa, e nem pela deliberação, e todavia é manifesto que eles operam tendo em vista a um fim.

B. E é manifesto também que eles não operam nem pelo intelecto nem por algum outro princípio: porque sempre do mesmo modo eles operam. Toda andorinha faz o seu ninho da mesma forma, mas nem todo edificador faz a casa do mesmo modo.

"

---

10. Resposta a uma primeira objeção.

Poder-se-ia negar que a natureza agisse tendo em vista a um fim, porque muitas vezes é visto outra coisa acontecer, como os monstros, que são pecados da natureza.

[Responde-se a esta objeção dizendo que] a arte age tendo em vista a um fim, e todavia nas coisas que se fazem pela arte ocorrem erros, como quando o gramático não escreve corretamente ou um médico receita um remédio errado.

Se a arte, todavia, não operasse tendo em vista a um fim, qualquer coisa operada pela arte não resultaria num erro, porque a operação da arte se situaria de maneira idêntica frente a qualquer coisa.

Portanto, o próprio fato de que na arte ocorrem erros, é sinal de que a arte opera tendo em vista a um fim.

Assim também ocorre nas coisas naturais.

Os monstros são erros da natureza na medida em que lhes faltou a correta operação da natureza. E o próprio fato de que na natureza ocorrem estes erros, é sinal de que a natureza age tendo em vista a um fim.

E se estes monstros não se conservam na natureza, não o é porque a natureza não os queira conservar, mas porque não os pode salvar. Eles não foram gerados segundo a natureza, mas foram corrompidos por algum princípio natural.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Resposta a uma segunda objeção.

As coisas que ocorrem pela natureza, parecem proceder dos primeiros princípios, que são a causa eficiente e a causa material, e não a causa final.

[Responde-se a esta segunda objeção dizendo que] os que afirmam a natureza não agir tendo algo em vista, destroem a natureza e as coisas que são pela natureza.

São ditas serem pela natureza as coisas que por um certo princípio intrínseco se movem continuamente, pelo qual chegam a algum fim. E isto não por qualquer princípio e a qualquer fim, mas um princípio e fim determinados.

Assim, exceto que algo o impeça, sempre procedem pelo mesmo princípio em direção ao mesmo fim. Isso ocorre não por acidente, mas sempre assim o é, exceto que algo o impeça.

E disso é manifesto que o determinado fim não o é por acidente, mas pertence à própria intenção da natureza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Resposta a uma terceira objeção.

Poderia afirmar-se que a natureza não age tendo algo em vista, porque não delibera.

[Responde-se a esta terceira objeção dizendo que] é manifesto que a arte age por causa de algo, e no entanto a arte não delibera. O artífice não delibera enquanto possui a arte, mas apenas enquanto ainda não possui a certeza da arte. O tocador de harpa, se deliberasse enquanto toca, seria muito imperito.

Desse exemplo fica patente que ocorre a certos agentes não deliberarem não porque não agem por causa de um fim, mas porque têm algum meio pelo qual agem. Assim, porque a natureza possui certo meio pelo qual pode agir, por causa disto não delibera.

Na verdade, em nada a arte e a natureza diferem, a não ser pelo fato de que a natureza é um princípio intrínseco e a arte é um princípio extrínseco. Ainda mais, se a arte de fazer um navio estivesse intrínseca à madeira, o navio seria feito pela natureza exatamente do mesmo modo pelo qual é feito através da arte.

[Podemos concluir o que foi dito dizendo que] fica patente que a natureza nada mais é do que a ratio de uma certa arte, a saber, a divina, situada nas coisas, pela qual as mesmas coisas são movidas a um fim determinado, assim como se o artífice fazedor de navios pudesse conceder à madeira que por si mesmo se movesse a induzir a forma do navio.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Coloca-se a questão sobre se a necessidade na natureza se dá de modo absoluto ou de modo condicional.

Trata-se de saber se nas coisas naturais o necessário se dá ***"simpliciter"***, isto é, absolutamente, ou ***"ex conditione"***, isto é, condicionalmente.

Necessidade absoluta é a necessidade que depende das causas anteriores.

[Podemos dar os seguintes exemplos].

A. A necessidade que depende da matéria.

"

> Desta maneira, o fato do animal ser corruptível é de necessidade absoluta.

"

B. A necessidade que depende da forma, exceto enquanto fim da geração.

"

> Desta maneira, o fato do homem ser racional, ou do triângulo ter três ângulos iguais a dois retos é de necessidade absoluta.

"

C. A necessidade que depende da causa eficiente.

"

> Desta maneira, a alteração do dia e da noite é de necessidade absoluta devido ao movimento do sol.

"

Necessidade condicional é a necessidade proveniente do que é posterior no ser.

Essa necessidade provém:

"

A. Da causa final;

B. da forma, enquanto fim da geração.

"

Exemplo: se isto é necessário porque aquilo outro deve ser feito.

Questionar se nas coisas naturais a necessidade é absoluta ou condicional significa questionar se nas coisas naturais a necessidade é proveniente do fim ou da matéria.

14. Opinião dos antigos filósofos sobre a necessidade na natureza.

Segundo os antigos filósofos, a geração das coisas naturais provém de necessidade absoluta da matéria.

[Como exemplo], quando alguém diz que as paredes da casa são desta maneira por necessidade da matéria, e que estão no chão porque são constituídas dos elementos mais pesados, enquanto o teto, por ser feito de elementos mais leves, está situado no topo.

Da mesma maneira nas coisas naturais, a necessidade é proveniente da matéria como quando se afirma que o homem tem os pés embaixo e as mãos em cima por causa do peso e da leveza dos humores.

---

15. Resposta às opiniões dos antigos filósofos.

É tão inconvincente dizer que nas coisas naturais a necessidade é proveniente da matéria, quanto é flagrante o mesmo ser inconveniente nas coisas artificiais, conforme o exemplo da casa dado anteriormente.

A disposição da casa não é feita sem que o princípio material possua aptidão para tal ou tal força.

Não se pode dizer, todavia, que é por causa disso que a casa está assim disposta.

As partes da casa estão dispostas daquela maneira por causa do fim ao qual a casa se destina.

E desta mesma forma ocorre nas coisas naturais.

Desta maneira é patente que na natureza a necessidade é condicional.

Entretanto, o que é necessário não é o fim.

Aquilo que é necessário é posto da parte da matéria [`ex parte materiae'].Da parte do fim vem colocada a razão da necessidade ['ex parte finis ponitur ratio necessitatis'].

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Semelhança entre a necessidade nas coisas naturais e nas ciências demonstrativas.

A necessidade nas ciências demonstrativas é um necessário a priori.

Daquilo que se assume como princípio provém por necessidade a conclusão.

Mas não se segue o contrário, isto é, se a conclusão é verdadeira, o princípio também o é.

Isto porque de proposições falsas pode-se silogizar uma conclusão correta.

Mas nas coisas que se fazem tendo em vista algo, ou pela arte ou pela natureza, ocorre o contrário: se o fim é ou será, é necessário que aquilo que é anterior ao fim tenha sido ou seja.

Portanto, nas coisas que se fazem por causa de um fim, o fim apresenta a mesma ordenação que têm os princípios na demonstração.

E isto ocorre porque o fim é princípio, não da ação, mas do raciocínio, porque dado o fim, principiamos a pensar as coisas que são voltadas para aquele fim.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO III

PRIMEIRA PARTE

I. INTRODUÇÃO AOS LIVROS III E IV. TEORIA DO MOVIMENTO

1. Introdução aos livros III e IV.

A natureza é princípio de movimento e de mutação. Ignorado o movimento, ignora-se a natureza. Portanto, pretendendo tratar da ciência da natureza, é necessário tratar do movimento.

Como o sujeito e o acidente são considerados na mesma ciência, quem determina algo, importa também que determine aquilo que é consequência deste algo.

Do ponto de vista intrínseco, é consequente ao movimento o infinito.

Que o infinito é intrinsecamente consequente ao movimento, demonstra-se assim:

"

A. O movimento pertence ao número das coisas contínuas.

B. Mas o infinito pertence à definição do contínuo, porque uma das definições do contínuo é o que é infinitamente divisível.

C. A outra definição é aquilo cujas partes se copulam em um único término.

D. Assim é evidente que o infinito é consequente intrínseco do movimento.

"

"

Os consequentes extrínsecos do movimento, como se fossem medidas externas do mesmo, são:

"

" "

A. Lugar

B. Vácuo

C.
Tempo

""

""

O tempo é a medida do próprio movimento.

""

O lugar e o vácuo são a medida do móvel.

""

O movimento, portanto, não pode se dar sem tempo, lugar e vácuo.

""

O fato de nem todo movimento ser local, não importa à questão, porque

""

" ""

A. Nada se move, que não exista em algum lugar.

B. O movimento local é o primeiro movimento, porque, como se demonstra no livro VIII, suprimido este, são suprimidos todos os demais.

""""

""""

No livro III trata-se primeiramente do movimento, e depois do infinito.

""""

No livro IV trata-se do lugar, do vácuo e do tempo.

""""

[Iniciamos, a seguir, a teoria do movimento].

""""

""""

---

2. Três divisões do ser importantes para o estudo do movimento.

[Segundo uma primeira divisão], o ser é dividido pela potência e pelo ato.

[Segundo uma segunda divisão], o ser é dividido segundo os 10 predicamentos ou categorias. [Este assunto é objeto de um livro inteiro de Aristóteles, denominado livro das Categorias, com o qual se iniciam os seus tratados de Lógica]. [Categoria em grego possui a mesma raiz que o verbo exprimir. As categorias significam, pois, as diferentes maneiras de expressão].

[Quando tratamos de ordenar a multidão de modos de predicar e de ser, verificamos que muitos deles são subconceitos ou subdivisões de conceitos superiores. Assim é que ***"homem"*** é subconceito de ***"ser sensitivo"***. Prosseguindo nesta ascenção, chegamos aos conceitos superiores últimos, os quais, por não serem subconceitos de unidades ainda mais elevadas, se chamam conceitos fundamentais. São as categorias ou gêneros supremos.

Como, entretanto, as categorias significam as diferentes maneiras de expressão, e como é sempre o ser que se exprime de qualquer modo, as categorias significam as diferentes maneiras de ser. Acima das categorias está unicamente o ser, que não é porém, o gênero comum das categorias, estas apenas participando do ser como sendo os originários modos de ser. Este é explicado com mais detalhe ainda neste tratado de Física, e depois na Metafísica. As categorias são 10, sendo a primeira a substância e as nove restantes diferentes classes de acidentes]. [Brugger].

[Em seu livro, Aristóteles assim enumera as categorias]:

"Nós podemos combinar ou não combinar entre si o que chamamos de palavras, expressões ou frases.

Casos de combinações de palavras são, por exemplo, ***"um homem corre", ou "um homem vence", enquanto que exemplos de expressões sem combinar poderiam ser homem, boi, corre, vence, etc.***

Cada uma das palavras ou expressões independentes ou sem combinar com outras significam uma das seguintes coisas:

"

1. O que é [a coisa], [ou a categoria] da substância. São exemplos de substância ***"homem" e "cavalo".***

2. A magnitude, ou categoria da quantidade. É exemplo de quantidade "comprido de dois metros".

3. Que classe de coisa é, ou a categoria da qualidade. São exemplos de qualidade "branco" e "gramatical".

4. Com o que se relaciona, ou a categoria da relação. Os termos "metade", "duplo", "maior", denotam uma relação.

5. Onde está, ou a categoria de lugar. "No mercado", "no liceu", significam lugar.

6. Quando, ou a categoria de tempo. O tempo é expressado por

locuções como "ontem", "no ano passado", e outras tais.

7. Em que posição está, ou a categoria da posição. "Está deitado"ou "sentado" significam posição.

8. Quais são suas circunstâncias, ou a categoria do hábito. "Está calçado" ou "está armado" significam hábito.

9. Sua atividade, ou a categoria da ação. "Corta" ou "queima" significam uma ação.

10. Seu padecer, ou a categoria da paixão. "É cortado", ou " se queima" significam uma paixão.

"

Nenhum destes termos em si mesmo denota uma afirmação positiva ou assertiva. As afirmações, assim como as negações, só podem se dar quando vários termos se combinam ou se unem entre si. Toda asserção positiva ou negativa deve ser verdadeira ou falsa. Porém as expressões ou as palavras não combinadas com outras, por exemplo, homem, branco, corre, vence, nunca podem ser verdadeiras ou falsas".

Livro das Categorias, II, IV

[A terceira divisão do ser importante para o estudo do movimento é a divisão da categoria da relação, que pode ser dividida considerando-se as relações que se fundamentam sobre a quantidade e as relações que se fundamentam a ação e a paixão].

[A justificativa para a importância desta terceira divisão consiste em que] o movimento de alguma maneira parece pertencer à categoria da relação, na medida em que o ser movido se refere ao móvel. Ora, existe uma divisão dentro da categoria da relação, e o movimento pertence apenas a uma destas divisões.

A relação apresenta um ser debilíssimo, que consiste apenas em estar relacionado a outro. Por isso, ela deve se fundamentar sobre outros acidentes. A relação pode se fundamentar sobre:

"

A. A quantidade.

B. A ação e a paixão.

"

As relações que se fundamentam sobre a quantidade são: duplo e metade, múltiplo e submúltiplo, e outras tais. As relações que se fundamentam sobre a ação e a paixão são: o que esquenta e o esquentado, o pai e o filho, o patrão e o servo, e outras tais. É a este segundo tipo pertence o movimento, porque nele se encontra o móvel e o movido.

3. O movimento e as categorias.

O movimento não se situa além dos gêneros das coisas [isto é, das categorias], nas quais o movimento existe.

Todo o ser que se movimento, se movimenta segundo

"

A. A substância
B. A quantidade
C. A qualidade
D. O lugar

"

[É nestas categorias que se situa o movimento].

As categorias não são contidas debaixo de nenhum outro predicamento como se fosse o gênero delas. O ser é comum às categorias segundo uma analogia e não como o gênero é comum às espécies. De onde que se manifesta que o movimento não se situa fora das categorias, porque nada está fora delas, já que o ser é suficientemente dividido pelas mesmas.

Entretanto, o movimento é dividido assim como as categorias. [Esta afirmativa não é explicado no texto do comentário, e parece se referir ao fato que o movimento seria dividido mais adiante segundo as quatro categorias nas quais é encontrado].

---

4. Comentário sobre uma possível definição de movimento.

Alguns filósofos definiram o movimento dizendo que

"o movimento é a passagem da potência ao ato de uma maneira não súbita".

Ao fazerem isso, incorreram em erro, porque colocaram na definição de movimento elementos que são posteriores ao movimento. De fato, passagem é uma espécie de movimento. Súbito contém em sua definição o tempo. Diz-se ser súbito aquilo que ocorre num tempo indivisível. O tempo, entretanto, se define pelo movimento.

Portanto, é de todo impossível definir o movimento a partir de noções anteriores e mais conhecidas, senão pela maneira como o fez Aristóteles.

Cada gênero [isto é, categoria], é dividido pela potência e pelo ato. A potência e o ato são naturalmente anteriores ao movimento.

De fato, Aristóteles apenas utiliza na sua definição de movimento as noções de potência e ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. A definição aristotélica de movimento.

O que está apenas em potência, ainda não se move. O que está em ato perfeito não se move, mas já foi movido. O que se move, portanto, está a meio caminho entre o ato e apotência.

O próprio ato imperfeito do calor naquilo que se esquenta é movimento. Entretanto, não na medida em que é apenas ato, mas segundo o fato que, já em ato existente, apresenta ordenação para um ato ulterior.

De fato, se se retira a ordenação para um ato ulterior, seria o término do movimento, e não o movimento.

Por outro lado, se se o considera apenas enquanto apresenta ordenação para um ato ulterior, não tem razão de movimento, mas de princípio de movimento.

A definição de movimento, então, será:

"O movimento é o ato do existente em potência enquanto tal".

[O ***"enquanto tal"*** significa: ato do existente em potência, não de qualquer potência, mas da potência para aquele ato em específico].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Explica-se como o movimento é ato.

Aquilo pelo qual algo que anterioremente existia apenas em potência se torna ato, é ato. Ora, algo que anteriormente existia apenas em potência se torna ato pelo movimento. Portanto, o movimento é ato.

[Talvez com isso se quer dizer: aquilo que possui todas as características do ato é ato. Ora, o movimento possui todas as características do ato. Logo, o movimento é ato].

O edificável se diz ser potência a algo. Na medida em que o edificável se reduz ao ato, então dizemos que é edificado, e este ato é a edificação, [que é um movimento].

---

7. Se o movimento é ato do móvel ou do movente.

Se o movimento é ato do móvel ou do movente é uma questão que é resolvida colocando uma nova definição de movimento obtida por silogismo.

"

A. O movimento é o ato do existente em potência enquanto tal.

B. O existente em potência enquanto tal é o móvel.

C. Portanto, o movimento é o ato do móvel enquanto tal.

"

[Mais adiante se alargará esta opinião, mostrando que, sob diferença de razão, o movimento pode ser tanto ato do móvel como do movente, mas numa acepção mais primitiva, é ato do móvel. Todavia, mesmo quando possa ser considerado ato do movente, ele não se situa no movente, e sim no móvel. Isso deriva do fato de que o ato do movente e do móvel não são dois movimentos, mas um único movimento pelo número, diferindo pela razão].

---

8. Todo ente é movido.

Que o movente se move, demonstra-se assim:

"

A. Tudo o que antes estava em potência e depois passou ao ato, de alguma forma se moveu.

B. Entretanto, o movente é primeiramente movente em potência e depois movente em ato.

C. O movente, portanto, se moveu.

"

[É necessário agora explicar] como ocorre ao movente ser movido.

O fato do movente ser movido não ocorre intrinsecamente ao fato de mover, mas ao fato que move tocando. Explica-se assim: mover é agir sobre aquilo que é movido, mas este agir se faz pelo toque, porque os corpos agem tocando.

Assim, o movente é movido quando este toque é mútuo, quando o motor toca e é tocado, como acontece nas coisas que se comunicam pela matéria. Entretanto, os corpos celestes, diz Aristóteles, não se comunicam com os corpos inferiores pela matéria, e desta maneira não são tocados pelos mesmos. Tocam, mas não são tocados. Desta maneira, movem, mas não são movidos.

---

9. Re-explicação.

Apesar do movente ser também movido, o movimento, todavia, não é ato do movente, mas do móvel, e isto enquanto móvel. O movimento não compete ao movente per se, mas por acidente, enquanto ele também é móvel.

---

10. Onde está situado o ato do movimento.

Já foi dito que o movimento é ato do móvel. Mas convém também perguntar se o movimento está no móvel ou no movente.

Deve-se responder a isso que aquilo que é ato de alguém está naquilo de quem é ato. Assim, o ato do movimento está no móvel, embora seja nele causado pelo movente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Relacionamento do movimento para com o movente.

Embora o movimento seja ato do móvel, de uma certa forma é também ato do movente.

De fato, de uma certa maneira, o movimento pode ser um ato tanto do movente como do móvel. Isso se explica assim: tudo o que pode ser dito segundo a potência e ato têm algum ato a si mesmo competente. Ora,

"

> A. Aquilo que é movido é chamado móvel em potência enquanto pode ser movido, e movido em ato, enquanto já movido em ato.
>
> B. Aquilo que é movente é movente em potência enquanto pode mover, e movente em ato enquanto está movendo.

"

Portanto, compete tanto ao movente quanto ao móvel um certo ato.

Entretanto, o ato do movente não é outro além do ato do móvel.

Aquilo que o movente agindo causa é exatamente o mesmo que o movido, sofrendo esta ação, recebe.

Isto fica mais claro através do seguinte exemplo: a distância do número 1 ao número 2 é a mesma que a do número dois ao número 1, mas ambos diferem pela razão. De fato, uma é dita duplo, e a outra é dita metade.

No movente e no movido ocorre da mesma maneira. O movimento é ato do movente na medida em que procede do movente para o movido. O movimento é ato do movido na medida em que se situa no móvel provocado pelo movente.

[Mas, de maneira mais própria, o movimento é ato do movido, e não do móvel]. [Pelo menos, isto é o que parece se depreender do conjunto da doutrina de Aristóteles sobre este assunto].

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Movimento, ação e paixão. Levanta-se uma dificuldade.

Conforme foi dito, ao movente e ao móvel competem um certo ato. Assim, existe um ato do ativo e um ato do passivo. O ato do ativo é chamado ação, e o ato do paxxivo é chamado paixão.

Dito de outra maneira, a obra e o fim de cada coisa é o ato desta coisa e sua perfeição. Como a obra e o fim do agente é a ação, a ação é o ato do agente. Como a obra e o fim do paciente é a paixão, a paixão é ato do paciente.

Ora, tanto a ação, quanto a paixão, são movimentos.

Portanto, surge a primeira dificuldade. Se tanto a ação quanto a paixão são movimentos, poderiam ser

"

A. O mesmo movimento.

B. Movimentos diferentes.

"

Se são diversos movimentos,

"

A. Ambos podem se achar no paciente.

B. Um pode estar no paciente e outro no agente.

C. Ambos podem estar no agente.

"

Se ambos estão no agente, isto não pode ser, porque já foi dito que o movimento está no móvel.

Se a ação está no agente e a paixão está no paciente, como ação e paixão são movimentos, tanto o agente quanto o paciente se movem. Então daí seguir-se-iam dois inconvenientes:

"

A. Ou todo movente é movido,

B. Ou alguma coisa teria movimento e todavia não seria movida.

"

Se ação e paixão, sendo dois movimentos, estivessem ambos no paciente, seguir-se-iam três outros inconvenientes:

"

A. A ação sendo o ato do agente, seguir-se-ia o fato estranho de que o ato do agente não estaria no agente, mas no paciente, isto é, o ato de alguma coisa não estaria naquilo de quem ele é ato.

B. Além disso, uma e a mesma coisa seria movida segundo dois movimentos. O mesmo sujeito pode ser movido por dois movimentos que terminam em diversas espécies de términos. Entretanto, como a ação e a paixão terminam na mesma espécie de término, isto representaria um absurdo, como se um mesmo e único sujeito fosse movido por dois escurecimentos.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Movimento, ação e paixão. Resposta às dificuldades levantadas.

[Podemos colocar a solução do questionamento anterior dizendo que] ação e paixão não são dois movimentos diferentes, mas um único e mesmo movimento: na medida em que ele provém do agente, é dito ação, na medida em que está situado no paciente, é dito paixão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Primeira objeção à solução.

[Uma primeira objeção a esta solução está em que] se ação e paixão são um único movimento [e a ação é dita tal na medida em que provém do agente, enquanto que a paixão é dita tal na medida em que está situada no paciente], segue-se que o ato do agente de alguma forma está no paciente, e assim, o ato de alguma coisa não está naquilo de quem ele é ato.

[Responde-se a isto dizendo que], conforme já foi dito, o ato do agente não é outro e diferente do ato do paciente. Trata-se do mesmo ato]. Não é inconveniente que o ato de um esteja em outro, [mas sob razões diferentes]. O que seria inconveniente é o fato do ato de um estar em outro exatamente do mesmo modo [e debaixo da mesma razão] em que estivesse no primeiro. [O ato do agente está no paciente como proveniente do agente e como recebido dele, e no agente como originado dele].

---

15. Segunda objeção à solução.

[Uma segunda objeção à solução apresentada consiste em que] se a ação e a paixão são um único movimento, seguir-se-ia que todo agente padece.

[Para responder isto, podemos considerar que] não é necessário que o agente padeça, ainda que o agir e o padecer sejam o mesmo. Isto porque o agir e o padecer são o mesmo apenas pelo sujeito, mas não são o mesmo pela razão.

---

16. Terceira objeção à solução.

[Uma terceira objeção consiste em que] se a ação e a paixão são um único movimento, consequentemente o agir seria o mesmo que o padecer.

[Resolve-se esta dificuldade considerando que] se o ensino do mestre e o aprendizado do discípulo são a mesma coisa, não se segue que ensinar e aprender sejam a mesma coisa. [Porque ensinar e aprender são termos que tomam razões diferenças de ação e de paixão].

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Quarta objeção.

Se a ação e a paixão são um movimento, a ação e a paixão seriam a mesma coisa.

[Solução.] Não se segue que ação e paixão sejam a mesma coisa, mas que o movimento é o mesmo. É o movimento que de acordo com uma razão é ação e de acordo com outra razão é paixão. O movimento é o mesmo, de movente de de movido, porque abstrai de ambas a razão. A ação e a paixão diferem justamente por causa disso, porque ao movimento, incluem estas razões.

Portanto, como o movimento abstrai as razões de ação e paixão, não pode estar contido na categoria de ação, e nem na categoria da paixão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Quinta objeção.

Se a ação e a paixão são o mesmo movimento, não diferindo a não ser pela razão, não deveriam ser duas categorias, mas apenas uma, sendo as categorias os gêneros das coisas.

[Solução.] O ente se divide em 10 predicamentos, não univocamente, como o gênero nas espécies, mas segundo diversos modos de ser. Os modos de ser, por seu turno, são proporcionais aos modos de se predicar. [Assim, para deduzirmos quais são os modos de ser e em particular, se a ação e a paixão são um ou dois modos de ser, podemos tentar descobrir quantos são os modos de se predicar].

[Podem ser deduzidos os modos de se predicar do seguinte modo.]

De um sujeito pode ser predicado

"

A. Algo que pertence à sua essência.

B. Algo que não pertence à sua essência, mas inere neste sujeito.

C. Algo extrínseco àquele de quem estamos predicando algo.

"

As coisas extrínsecas àquilo de quem estamos predicando algo podem ser:

"

A. Comuns a todas as coisas.

B. Especificamente pertinentes ao ser humano.

"

Das coisas extrínsecas àquilo que estamos predicando algo e que são comuns a todas as coisas, algo pode ser predicado segundo

"

A. Razão de causa.

B. Razão de medida. E esta ainda pode ser

"

a. Extrínseca
b. Intrínseca

[O que é predicado como pertencendo à essência do sujeito?] Tomemos estes exemplos:

Sócrates é homem.

O homem é
animal.

Segundo este modo de predicar, temos o predicamento da substância.

[O que é predicado como não pertencendo à essência, mas inerindo ao sujeito?]

Da parte da matéria do sujeito, o predicamento da quantidade. Da parte da forma do sujeito, o predicamento da qualidade. [Temos também] o que se acha no sujeito por relação a outra coisa, o predicamento da relação.

[O que é predicado como extrínseco ao sujeito, comum a todas as coisas, segundo a razão de causa?]

Existem quatro causas: o que se predica segundo a razão da causa material ou segundo a razão da causa formal pertence ao predicamento da substância.

Exemplo:

O homem, é racional.

O homem é corpóreo.

A causa final é causa do agente, e não causa direta do sujeito, porque sua função é mover o agente. Assim, do ponto de vista da razão de causa, algo extrínseco somente pode ser predicado de um sujeito do ponto de vista da causa eficiente. Na medida em que algo é denominado como sendo o efeito de uma causa eficiente, temos o predicamento da paixão. Na medida em que algo é denominado causa eficiente pelo seu efeito, temos o predicamento da ação.

[O que é predicado como extrínseco ao sujeito, como a todas as coisas, segundo a razão de medida?]

A medida intrínseca é comprimento, largura e profundidade. Segundo a razão da medida intrínseca, um modo de predicar corresponde ao predicamento já visto da quantidade. As medidas extrínsecas são o tempo e o lugar. Assim, temos os predicamentos de tempo, lugar e posição, este último adicionando ao predicamento do lugar a ordenação das partes dentro do lugar.

[O que é predicado como extrínseco ao sujeito, mas especificamente pertinente ao homem?]

Aos animais além do homem, a natureza deu de maneira suficiente aquilo que precisariam para a conservação da vida. Assim, quando tais animais são ditos armados, ou vestidos, ou calçados, de uma certa forma não são assim denominados como se essas coisas lhes pertencessem como algo extrínseco, mas como algo inerente a eles mesmos. Desta maneira, este tipo de predicamento é o predicamento da substância. Mas quando o homem é dito armado, vestido, ou calçado, é assim denominado por algo extrínseco a ele mesmo, e não apresenta razão nem de causa, nem de medida. Trata-se de um predicamento especial, chamado de hábito.

Assim, mesmo que o movimento seja apenas um, os predicamentos que são dele tomados

são dois.

LIVRO III

SEGUNDA PARTE

II. TEORIA DO INFINITO

1. Discussão de prós e contras o infinito.

[Existem cinco bons argumentos para se supor que o infinito exista:]

"

A. Porque, segundo a opinião da maioria, o tempo é infinito.

B. Porque qualquer magnitude pode ser dividida até o infinito.

C. Porque, segundo a opinião da maioria, a geração e a corrupção se estendem perpetuamente.

D. Porque, pela definição do finito, todo finito está incluído em algo. [Ora, um corpo finito pode existir ou não existir]. Se existe um corpo infinito, nada há a que se provar sobre a sua existência. [Se não existe um corpo infinito, e] existe um corpo finito, ele deverá estar incluído em algo, e este algo em outro algo, e assim por diante, até ao infinito ou até a chegar a um corpo infinito.

E. Por causa do próprio fato do intelecto ser capaz de, a qualquer coisa finita dada, acrescentar sempre mais, como ao número, à magnitude matemática ou ao espaço.

"

"

Portanto, é muito difícil negar o infinito. Mas, se o se afirma, incorremos em outras incoerências.

"

Para poder explicar estas incoerências decorrentes da suposição da existência do infinito, importa colocar uma divisão preliminar.

"

"

---

2. Divisão do infinito.

O invisível se diz de três maneiras:

"

A. O que não tem aptidão natural a ser visto, assim como a voz.

B. O que não pode ser visto corretamente, como algo escuro ou remoto.

C. O que tem aptidão natural a ser visto e não se vê porque está completamente imerso nas trevas.

"

Assim também é o infinito.

"

A. Como a voz, que não tem aptidão natural a ser visível, existe o infinito por ser intransitável por natureza. Exemplo: o ponto.

B. Como algo que mal se observa, existe o infinito no sentido de algo que pode ser mal transitado, como a profundidade do mar.

C. Como algo que tem aptidão natural para ser visto, mas não se pode ver por estar imerso na escuridão, existe o infinito nos entido de algo que pertence ao gênero das coisas transitáveis, mas que todavia não pose ser transitado até ao fim. Por exemplo, uma linha, que não pode ser transitada até ao fim. Somente esta terceira categoria de infinito pode ser propriamente denominada de infinito.

"

[Pode-se fazer ainda uma segunda classificação do infinito.]

"

A. Infinito por aposição, como nos números.

B. Infinito por divisão, como na magnitude.

C. Infinito por aposição e divisão, como no tempo.

"

---

3. Razões para a inexistência do infinito. Primeira Parte. Rejeição dos pontos de vista colocados pelos filósofos Platonistas.

[Os filósofos Platonistas colocaram a existência de um infinito separado, existindo em si mesmo, não no sentido de algo indivisível, mas como algo intransitável, segundo a divisão que já foi explicada. A intenção de Aristóteles a seguir é demonstrar que esse modo de infinito não pode existir].

[A demonstração do Filósofo é a seguinte.]

É impossível existir um infinito separado das coisas sensíveis, de tal maneira que este infinito seja algo existente em si mesmo. Porque se isto assim fosse, [este infinito deveria ser substância, que é o que tem existência por si mesmo]. E neste caso ele deveria

"

A. ou ter alguma quantidade, tanto contínua como discreta,

B. ou não ter alguma quantidade.

"

Se, assim, o infinito for substância sem acidente, o infinito será indivisível, porque o divisível é o número ou a magnitude. Se o infinito é indivisível, ele será infinito pelo primeiro modo, no sentido em que se diz que um ponto é indivisível.

Se, por outro lado, o infinito é substância sem acidente, um destes acidentes deverá ser a quantidade, isto é, a magnitude ou o número, porque é a este acidente que compete o infinito. Mas neste caso, o infinito não será algo que é o princípio daquela substância. [De onde se conclui que a colocação dos filósofos Platonistas não procede].

---

4. Razões para a inexistência do infinito. Segunda Parte. Contra os que o colocaram do ponto de vista dos filósofos naturais. Argumentos lógico-dialéticos.

[Em primeiro lugar, não existe um corpo infinito,] porque a definição de um corpo é algo que está confinado por uma superfície. Ora, nenhum corpo confinado por uma superfície pode ser infinito. Portanto, nenhum corpo é infinito.

[Em segundo lugar], o infinito não pode ser uma multidão. [Multidão significa uma quantidade discreta, por diferenciação à quantidade contínua]. Todo número pode ser numerado, e daí pode ser transitado por numeração. Portanto, todo número é transitável. Logo, não existe número infinito, ou uma multidão infinita.

Estas argumentações são lógicas, mas também dialéticas, e portanto não provam por necessidade. Porque alguém pode não admitir que pertença à definição de corpo o confinamento entre superfícies, exceto talvez em potência. Da mesma maneira, aqueles que admitem existir uma multidão infinita, não admitem que essa multidão possa ter um número.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Introdução à explicação final a respeito do infinito. [Notas do compilador].

[O filósofo considerará que, de uma maneira particular, conforme ele irá explicar, o infinito realmente pode ser encontrado no

"

A. tempo

B. movimento

C. na magnitude, por adição ou divisão

D. nos números, por adição].

"

O infinito na magnitude, no movimento e no tempo não apresenta uma mesma natureza [ratio] que se predique dos três. Na verdade, o infinito no movimento é predicado por referência à magnitude e o infinito no tempo é predicado por referência ao movimento. Isto será explicado no livro quarto. Isto é assim porque o infinito pertence à quantidade. [Quantidade pode ser discreta, como os números, ou contínua, como a magnitude]. Ora, conforme explicado no livro IV, o movimento tem quantidade por causa da magnitude, e o tempo tem magnitude por causa do movimento.

[Dito isto, é preciso então analisar os tipos de infinito que podem existir tanto na magnitude como nos números. Antes disso, porém, é preciso expressar a natureza exata do que Aristóteles quer expressar por número, que não é o mesmo que na Matemática de hoje se entende pela mesma palavra].

Número, na física Aristotélica, tem como natureza íntima [ratio], o seu próprio significado etimológico, que significa uma pluralidade de unidades. [Não unidades ideais, mas unidades concretas. Isso significa, dentre outras coisas, que para se determinar se pode existir um número infinito, não se deve procurar saber se é possível conceber ou teorizar sobre um número infinito, mas se é possível, dentro da natureza, existir um número infinito de coisas]. [Dentro desse conceito de número], o conceito de unidade pertence à natureza do número, e a indivisibilidade pertence à natureza da unidade, [afirmação esta última que na matemática moderna não se dá, porque nela a unidade é divisível, como quando dizemos o número 0,5, o qual é meia unidade. Esta nova diferença ocorre porque Aristóteles toma o número num sentido físico e concreto, como algo pertencendo à natureza, e não à idealidade].

[Feitas estas considerações, o infinito se encontra nos números apenas por adição, no sentido de que, a cada número dado, sempre é possível achar um número maior do que este]. [Entretanto, para Aristóteles, isso significa não se é possível, para cada número, imaginar, conceber ou teorizar um número maior ainda, [como fariam os matemáticos modernos], mas se, na natureza, para cada número é fisicamente possível a existência de um número maior ainda. Conforme ele irá demonstrar, isso é fisicamente possível].

[O infinito na magnitude se encontra por divisão e adição, mas aqui adição significa algo diferente do infinito por adição encontrado nos números]. [O infinito na magnitude existe por divisão na medida em que podemos dividir uma magnitude qualquer à metade, e esta novamente à metade e assim por diante, de tal maneira que sempre é possível reduzir esta magnitude por semelhante processo a um tamanho menor do que qualquer magnitude finita

pré determinada]. [O infinito na magnitude existe por adição na medida em que temos duas magnitudes idênticas, A e B, dividimos A pela metade e a acrescentamos a B; da metade que resta de A, divide-se novamente pela metade e acrescenta-se a B e assim sucessivamente, podendo esse processo ir tão longe quanto se queira]. [O infinito por adição é, desta maneira, na magnitude, o inverso do infinito por divisão]. [O infinito por adição na magnitude, no sentido em que, a cada magnitude sempre é possível achar-se uma magnitude maior ainda, é fisicamente impossível e não existe, nem em potência, e muito menos em ato, conforme demonstrará Aristóteles mais adiante]. [Entretanto, conforme também será mostrado, isso não contradiz o fato de que é possível encontrar-se este tipo de infinito nos números].

[Uma parte do texto da teoria do infinito, que deveria vir antes da teoria que se segue, e que foi omitida, procura demonstrar, com o auxílio de conceitos das ciências naturais da época de Aristóteles, que é absolutamente impossível existir um corpo sensível de dimensões infinitas]. [A impossibilidade de na magnitude existir o infinito por adição como nos números pode ser demonstrada em decorrência deste fato]. [Esta, entretanto, parece não ser, no Aristotelismo, a única via pela qual é possível demonstrar a impossibilidade de existência do infinito por adição na magnitude pelo modo em que ocorre nos números].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Determinação da verdade acerca da existência do infinito. O infinito existe apenas em potência.

Através do que foi dito [na parte do texto da teoria do infinito que, conforme explicado, foi aqui omitido], fica manifesto que não pode existir um corpo infinito em ato. Entretanto, se o infinito é dito simplesmente não existir, segue-se que

"

> A. O tempo não será infinito, e portanto terá um começo ou um fim.
>
> B. Que a magnitude nem sempre será divisível, chegando-se, pelo processo da divisão, a algo que não será mais magnitude.
>
> C. Que o número não poderá ser aumentado até ao infinito.

"

Já que nem é possível dizer que o infinito em ato existe, nem é possível dizer que o infinito simplesmente não existe, é necessário dizer que de alguma maneira o infinito existe e de alguma outra maneira o infinito não existe.

[O filósofo esclarecerá que este fato se explica porque o infinito não existe em ato, mas em potência. Entretanto, deve-se advertir adiantadamente, para maior clareza, que o infinito somente existe em potência na magnitude por divisão, no número por adição, e no tempo, mas, quanto a um corpo sensível infinito, este não existe nem em ato nem em potência].

Em seguida, o filósofo mostra que o infinito existe como o ser em potência.

Essa afirmativa decorre do seguinte:

"

> A. Já foi mostrado que nenhuma magnitude é infinita em ato. Assim, nas magnitudes, o infinito por adição não é encontrado.
>
> B. Mas um número pode ser adicionado até ao infinito e uma magnitude pode ser dividida até ao infinito.
>
> C. [Na verdade, porém, a adição de números e a divisão de magnitudes jamais conduziram a alguém mostrar, em ato, uma magnitude infinitamente dividida, ou um número infinitamente grande. Estas coisas, na verdade,] são ditas infinitas na medida em que podem ser adicionadas ou divididas [sem limitações].
>
> D. Segue-se, portanto, que o infinito existe como ser em potência.

"

---

7. Explica-se mais claramente como o infinito existe em potência.

Existem duas maneiras de algo existir em potência:

"

A. No sentido de que o todo pode ser reduzido ao ato.

B. No sentido de que, em algum tempo mais tarde, ele virá a tornar-se em ato, não de uma vez, mas sucessivamente.

"

O infinito não se diz em potência no sentido de que em algum tempo posterior o todo estará em ato.

O infinito se diz em potência pelo segundo sentido. Neste sentido, o infinito é dito ser em potência e em ato ao mesmo tempo, porque as coisas deste tipo estão simultaneamente em potência em relação a uma parte [de suas possibilidades de adição ou divisão] e em ato em relação a outra parte.

[Deve ficar claro, portanto, que o fato de se encontrar o infinito por divisão na magnitude ou por adição nos números não significa este infinito um número de dimensões infinitas em potência ou potência para uma magnitude infinitamente dividida, mas sim uma potência existente no número e na magnitude pela qual algo pode ser sempre dividido ou algo pode ser sempre adicionado, infinitas, vezes, nunca perdendo essa potência]. [Por mais que se adicione ou divida].

---

8. Considerações intermediárias.

[O que é comum a todos os infinitos é que] em todos os tipos de infinito aquilo que é designado como sendo infinito é sempre diferente em relação a alguma sucessão, de tal maneira que o que é designado como sendo em ato no infinito é na realidade um todo finito.

[Esta concepção é drasticamente diferente daquela concepção que a matemática infunde nos alunos de ciências exatas, de um infinito em ato e como um todo completo].

[O que é diferente nos diversos tipos de infinito é que] do infinito na magnitude por divisão e adição, a coisa finita que nós tomamos sucessivamente, adicionando ou dividindo, permanece e não se corrompe. Mas no infinito que se encontra no curso infinito do tempo e da geração humana, as coisas finitas que nelas se acham são corrompidas continuamente.

[A diferença entre os infinitos por adição e divisão na magnitude consiste em que] o infinito por adição na magnitude não é maior do que qualquer magnitude finita, mas o infinito por divisão na magnitude é menor do que qualquer determinada magnitude pequena.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A respeito de uma magnitude infinitamente grande.

Não é possível, nem mesmo em potência, que toda determinada quantidade seja transcendida por adição, qualquer que seja esta quantidade. Porque se houvesse na natureza uma potência para uma adição transcendendo qualquer quantidade, seguir-se-ia que haveria um infinito em ato, e esse infinito será um acidente de alguma natureza. Mas, já foi mostrado [na parte do texto que foi explicado acima ter sido aqui omitida], que é impossível existir um corpo infinito em ato, de onde se segue que não existe na natureza uma potência para uma adição transcendendo qualquer magnitude. Porque, se houvesse uma potência para uma adição infinita transcendendo qualquer magnitude, seguir-se-ia que haveria um corpo infinito em ato.

Entretanto, como será mostrado adiante, uma adição infinita em números que transcenda qualquer número não está em contradição com este fato acima, e nem sequer implica que possa existir um número infinito em ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Sobre a definição de infinito.

Alguns filósofos definiram o infinito como

"aquilo além do qual nada existe".

Mas essa definição não é correta. Segundo diz o filósofo, a definição correta seria

"aquilo além do qual sempre existe algo".

Que o infinito é ***"aquilo para além do qual sempre existe algo"***, é fácil de se demonstrar, porque, para que uma coisa seja infinita, é preciso que, para além de qualquer parte tomada haja uma outra parte, de tal maneira que a parte que tinha sido previamente tomada nunca seja tomada novamente.

A última cláusula, de que a parte que tinha sido previamente tomada nunca seja tomada novamente, é necessária, porque senão seria válido, como alguns filósofos antigos disseram, que o círculo é infinito porque pode ser infinitamente percorrido sem que nunca se chegue ao fim.

[Antes de prosseguir, Aristóteles demonstra que existe semelhança entre o infinito e a matéria]. O infinito por divisão existe somente em potência. E ele está simultaneamente em ato e em potência, no sentido em que foi previamente discutido. E já que o infinito está sempre em potência, ele é semelhante à matéria, que está sempre em potência. O infinito não existe em si mesmo como um todo em ato, como o finito existe em ato.

[Demonstra-se, a seguir, de um primeiro modo, que a definição dos antigos filósofos é incorreta].

A definição

"aquilo além do qual não existe nada",

não é a definição do infinito, mas a definição do perfeito e do todo. O todo é definido como aquilo ao qual nada lhe falta. E isso pode ser dito tanto para um todo em particular, como também para aquilo que mais propriamente é um todo, isto é, o universo, além do qual não existe nada. Assim, fica claro que a definição do todo é realmente

"aquilo além do qual nada lhe falta".

[Continuando a demonstração, deve-se dizer, em segundo lugar, que] na ordem da natureza, o todo e o perfeito são a mesma coisa ou quase a mesma coisa. A cláusula

"na ordem da natureza"

se deve porque o todo não se encontra nas coisas simples, que não têm partes. Estas coisas, entretanto, da ordem da Metafísica, são chamadas de perfeitas. Assim,

"aquilo além do qual não existe nada",

é também a definição do perfeito. Mas nada a que lhe falte um fim é perfeito. Portanto, a definição acima não pode ser a definição do infinito.

[Do fato do infinito ser um ser em potência, seguem-se três conclusões]:

"

> A. Que o infinito, ao contrário do todo, que contém, o infinito não contém, mas é contido, à semelhança da matéria. Isto é, o que pertence ao infinito em ato, está sempre contido em algo maior, já que é sempre possível algo além dele.
>
> B. O infinito como tal é desconhecido, porque ele é como a matéria que não tem forma. Ora, a matéria somente é conhecida através da forma.
>
> C. O infinito tem natureza [ratio] de parte, em vez de todo. [Esta conclusão é muito menos óbvia do que poderia parecer à primeira vista]. O infinito é corretamente relacionado com a parte, na medida em que somente uma parte dele pode ser tomado em ato.

"

---

11. Sobre o infinito no número.

O infinito na magnitude pode ser encontrado por divisão, pela qual ultrapassa qualquer magnitude finita em pequenez, e por adição, mas de uma maneira pela qual não ultrapassa qualquer quantidade finita em grandeza.

No número, ao contrário, sempre se encontra um limite em pequenez que não pode ser ultrapassado por divisão. Entretanto, não existe limite para a sua grandeza.

O motivo porque se encontra um limite inferior para o número é devido ao fato que é de necessidade que todo número seja reduzido à unidade, o que decorre da própria natureza [ratio] do número. Número significa aquilo que é uma pluralidade de unidades. Daí, já que a unidade pertence à natureza do número, e já que a indivisibilidade pertece à natureza da unidade, segue-se que a divisão do número deve apresentar um término neste limite indivisível.

Já quanto ao infinito por adição que existe no número, deve-se dizer que é sempre possível achar um número maior do que qualquer número finito dado, justamente pelo fato de que a magnitude pode ser infinitamente dividida. Porque é evidente que a divisão da magnitude causa uma multidão, e quanto mais é dividida, maior é a multidão que daí se levanta.

Desta maneira, assim como a infinita divisão da magnitude não existe em ato, mas em potência, e excede toda a magnitude finita, assim também a infinita adição dos números não existe em ato, mas em potência, e excede qualquer multidão finita dada.

---

12. Repete como o contrário é válido para a magnitude.

Um contínuo pode ser dividido até o infinito, mas ele não prossegue até o infinito em grandeza, nem em ato, nem em potência. Porque na medida em que cada coisa é em potência, ela pode ser em ato. Portanto, se houvesse na natureza uma potência para alguma magnitude crescer até ao infinito, se seguiria que poderia haver algum corpo sensível infinito, o que se demonstra ser falso.

Se houvesse essa potência na natureza, se seguiria que haveria alguma coisa maior do que os céus.

De onde se torna claro que a proposição que a matéria primeira tem potência para qualquer quantidade é falsa. Na matéria primeira existe potência somente para determinada quantidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Uma palavra a respeito da utilização do infinito pelos matemáticos.

Do que foi exposto, a saber, que não existe magnitude infinita em ato, não se segue que se destrói o conhecimento matemático que se utiliza do infinito, como quando a geometria postula que uma linha é infinita.

Isto porque os geômetras não necessitam de um infinito em ato para as suas demonstrações, nem fazem uso dele. Requer-se meramente que haja uma linha tão grande quanto seja necessária para os seus propósitos, da qual se possa subrair o que se deseja.

Portanto, para a demonstração geométrica não importa se se toma o infinito ou a maior quantidade finita.

Mas em relação ao problema da existência da coisa, importa muito se é de uma maneira ou de outra.

---

14. Resposta às objeções levantadas no início, que eram a favor da existência do infinito em ato.

Se a geração não cessa, então não existe infinito.

Os filósofos antigos pensaram que a geração é preservada até o infinito porque ela ocorre por extração a partir de algum corpo. E isto não poderia ir até ao infinito, a menos que esse corpo fosse infinito. Mas na verdade não existe necessidade deste corpo infinito em ato, porque toda a geração dos corpos sensíveis finitos pode ser explicada porque a corrupção de uma coisa corresponde à geração de uma outra.

Cada corpo finito deve ser tocado por outro, e assim se procede até ao infinito.

Não se deve confundir ***"ser tocado"*** e ***"ser limitado"***. ***"Ser tocado"*** ou ***"ser incluído"*** se predicam por referência a um outro [corpo ou magnitude exterior]. ***"Ser limitado"***, entretanto, se predica absolutamente, na medida em que esta coisa é limitada em si mesma por suas próprias fronteiras. Ora, não é necessário que cada coisa seja tocada por outra, [mas sim que seja limitada].

A cada magnitude finita, sempre é possível imaginar uma outra maior que a inclua.

Se isto fosse verdade, haveria um espaço infinito, e portanto, um corpo infinito. Mas é um absurdo achar que tudo o que é concebível pelo intelecto exista na realidade. Trata-se apenas de uma apreensão do intelecto.

[O tempo é infinito pela sua própria natureza, porque escoa ininterruptamente até o infinito].

O tempo e o movimento não são infinitos em ato, porque nada do tempo está em ato exceto o agora.

LIVRO IV

PRIMEIRA PARTE

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV

1. Introdução ao Livro IV

Depois que o filósofo tratou do movimento, tratou também do infinito, que pertence ao movimento intrinsecamente, na medida em que o movimento pertence ao gênero dos contínuos.

Agora, portanto, trata-se de considerar aquilo que pertence ao movimento extrinsecamente.

Primeiramente, tratar-se-á daquilo que pertence ao movimento extrinsecamente como medida do corpo móvel.

Estes são o lugar e o vazio.

Em segundo lugar se tratam as coisas que pertencem extrinsecamente ao movimento, mas como medida do movimento em si mesmo.

Estas coisas são o tempo.

Primeiro, apresenta-se a teoria do lugar. Mais adiante, a do vazio.

II. TEORIA DO LUGAR

1. Se pertence à ciência natural estudar o lugar.

Assim como pertence à ciência natural determinar se o infinito existe ou não, e como existe, e como o infinito é, assim também pertence à ciência natural fazer o mesmo com o lugar.

E para isto existem dois motivos.

[O primeiro motivo consiste em que] tudo aquilo [que é] comum a todos os seres naturais pertencem especialmente à consideração da ciência natural. Mas o lugar é algo comum a todos os seres naturais, porque é da opinião comum dos homens, que tudo o que existe está em algum lugar.

[O segundo motivo consiste em que] a consideração do movimento pertence à filosofia natural. Ora, o movimento mais comum é o movimento em relação ao lugar. Alguns corpos, como os celestes, são apenas movidos em relação ao lugar, e nenhum corpo é movido por outros movimentos se não for movido pelo menos pelo movimento do lugar. Além disso, será provado no livro oitavo da Física que este é o movimento único que pode ser considerado verdadeiramente contínuo e perfeito. Ora, o movimento em relação ao lugar não pode ser entendido se não for entendido primeiramente o lugar. Portanto, pertence à ciência natural considerar o lugar.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Dois argumentos [dialéticos] que sugerem a existência do lugar.

[O primeiro argumento diz que] parece claro que o lugar seja algo por causa da transmutação dos corpos que são movidos em relação ao lugar. Porque, assim como a transmutação em relação às formas levou o homem ao conhecimento da matéria, assim também a transmutação em relação ao lugar conduziu os homens ao conhecimento do lugar. É isto que Aristóteles quer dizer quando se afirma que quando a água escorre para fora de um vaso, então dentro do vaso entra o ar. Já que o mesmo lugar é às vezes ocupado por outro corpo, parece claro que o lugar é algo além daquilo que existe no lugar.

Seguir-se-ia, então que o lugar é alguma coisa, e que é um certo receptáculo diferente das coisas que nele estão localizadas, e que é o término a partir do qual e para o qual se dirige o movimento local.

[O segundo argumento diz que] enquanto o movimento de cada corpo mostra que o lugar existe, o movimento local dos corpos simples naturais tais como o fogo e a terra e outras coisas leves e pesadas deste tipo, mostra não somente que o lugar é algo, mas também que o lugar apresenta uma certa potência e poder. Isto porque cada uma destas coisas é carregada para o seu próprio lugar se não for impedido. Por causa disso o que é localizado num lugar tende para o seu próprio lugar por um desejo da própria conservação.

De onde que se segue que o lugar existe e apresenta determinadas potências.

[Santo Tomás explica a respeito destes argumentos que do segundo] não se deve concluir que o lugar apresenta poder atrativo, exceto na medida em que um fim é dito atrair.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Argumentos [dialéticos] que demonstram que o lugar não existe.

[O primeiro argumento afirma que] se o lugar é alguma coisa, deve ser um corpo, porque um lugar tem três dimensões. E isto porque tudo o que tem três dimensões é um corpo. Ora, já que o lugar e aquilo que está localizado no lugar existem conjuntamente, segue-se que dois corpos co- existem juntos. Portanto, como isso é impossível, segue-se que o lugar não existe.

[O segundo argumento afirma que] tudo o que existe é um elemento ou composto de elementos. Mas o lugar não é nem um elemento, e nem composto de elementos. Isto porque tudo o que é composto de elementos ou é elemento pode ser corpóreo ou incorpóreo. [Pode ser incorpóreo, como por exemplo, os princípios integíveis, que são incorpóreos]. Mas o lugar, apresentando magnitude, não pode ser enquadrado no número das coisas incorpóreas. E também não pode ser enquadrado no número das coisas corpóreas, porque não é um corpo, [conforme se demonstrou no primeiro argumento]. Portanto, o lugar não é um elemento, e nem é composto de elementos. Logo, o lugar não existe.

[O terceiro argumento afirma que] tudo o que existe é, de alguma maneira, causa de alguma outra coisa. Mas o lugar não é causa de acordo com nenhum dos quatro tipos de causa. Não é causa material, porque as coisas que existem não são constituídas a partir do lugar. Não é causa formal, porque então tudo o que ocupasse aquele lugar seria da mesma espécie, já que o princípio da espécie é a forma. Não é causa final, porque o lugar existe para aquilo que está no lugar, e não vice versa. Não é causa eficiente, porque ele é o término do movimento. Portanto, [conclui-se que] o lugar não existe.

[O quarto argumento afirma que] tudo o que existe está no lugar. Se o lugar existe, então ele está num lugar. E este outro lugar está em outro lugar e assim sucessivamente. Ora, isto não pode ser. Portanto, o lugar não existe.

---

4. Argumentos a respeito de que o lugar não pode ser nem forma, nem matéria.

[Segundo um primeiro argumento] forma e matéria não são separáveis daquilo do qual elas são. Mas o lugar é separável, porque a água está agora presente no lugar aonde previamente havia ar. De onde fica claro que o lugar não pode ser parte formal ou material de uma coisa. Também não pode ser hábito, hem acidente, porque as partes e o acidente não são separáveis da coisa, mas o lugar é separável. Pelo fato do lugar ser separável, segue-se que não é forma. Mas segue- se também que não é matéria não apenas por isso, mas pelo que é colocado no segundo argumento adiante.

[Segundo um segundo argumento] segue-se que também não é matéria não só pelo fato de que o lugar é separável da coisa, mas pelo fato de que o lugar contém, enquanto que a matéria não contém, mas é contida.

[Segundo um primeiro argumento] tudo o que se diz estar em algo parece ser algo em si e também ser algo diferente daquilo no qual está. De onde quando algo está dito estar no lugar, segue-se que o lugar está fora do que aquilo que está no lugar. Mas a matéria e a forma não estão fora da coisa. Portanto, nem a matéria, nem a forma são lugar.

---

5. De quantas maneiras alguma coisa pode estar em alguma coisa.

[Algo pode estar em alguma coisa de oito maneiras diferentes. Estas maneiras assim se enumeram.]

"

A. Como uma parte em seu todo. Isto é, como um dedo em uma mão.

B. Como um todo em suas partes. [Isto se explica porque] o todo não está fora das partes, e assim deve ser entendido como estando nas partes.

C. Como a espécie em seu gênero. Isto é, como um homem é dito estar no animal.

D. Como o gênero na espécie. [Isto se explica porque] na definição da espécie se encontram tanto o gênero como a diferença. De onde, tanto o gênero como a diferença são ditos pertencerem às espécies como partes em seu todo.

E. Como a forma na matéria ou no sujeito.

F. Como o que é movido está em um primeiro motor. Desta maneira eu posso dizer que algo está em mim porque está no meu poder fazer este algo.

G. Como algo em seu fim. Como algo está dito estar em alguma coisa na medida em que esta coisa é imóvel e desejável. Desta maneira, o meu coração é dito estar em algo que eu amo e desejo.

H. Como algo em seu lugar. Isto é, como algo contido em um vaso.

"

Omitiu-se o modo pelo qual uma coisa está em outra como no tempo, porque isso se reduz ao oitavo modo. Assim como o lugar é medida do ser móvel, o tempo é a medida do movimento.

Propriamente falando, algo está contido em outra coisa segundo a última maneira.

De fato, na Metafísica é até possível provar que todas os modos, de uma certa maneira, podem ser reduzidos à oitava maneira.

---

6. Pergunta-se como algo pode estar em si mesmo.

Algo estar em si mesmo pode ser entendido de duas maneiras.

"

- A primeira, primariamente e per se.
- A segunda, de acordo com um outro, isto é, segundo uma parte.

"

De acordo com a segunda maneira, algo pode ser dito estar em si mesmo.

Isto pode ser explicado assim: nós vemos que algo pode ser dito de alguma coisa por causa de uma parte. Assim, algo é chamado branco porque a sua superfície é branca. Um homem é chamado sábio porque há sabedoria em [sua] parte racional. Se nós tomarmos um jarro cheio de vinho como um certo todo cujas partes são o jarro e o vinho, nenhuma das partes, isto é, nem o jarro e nem o vinho, estarão em si mesmo. Mas o todo, isto é, o jarro de vinho, estará em si mesmo na medida em que cada uma destas é sua parte, tanto o vinho que está no jarro, como o jarro em que está o vinho. [Podemos generalizar este exemplo da seguinte forma]: quando duas partes de um todo estão relacionadas de tal maneira que uma parte é a parte na qual algo está contido e a outra parte é aquilo que estava contido na anterior, então segue-se que o todo pode ser dito ser tanto aquilo que está contido, por razão de uma parte, como aquilo que é continente, por razão de outra parte. E desta maneira um todo poder ser dito estar em si mesmo.

Já no que diz respeito à primeira maneira de algo estar em si mesmo, primariamente e per se, isto é impossível de se dar.

[O significado de algo estar em algum outro primariamente é o seguinte.] O branco se diz estar num corpo porque a superfície branca está no corpo. De onde segue-se que o branco não está primariamente no corpo, mas na superfície. Semelhantemente, a ciência é dita estar primariamente na alma, mas não no homem, na qual ela está através da alma.

O branco não está no homem primariamente, mas através do corpo, e está no corpo através da superfície. Entretanto, não está na superfície através de nenhuma outra coisa. Portanto, é dito estar primariamente na superfície. Aquilo no qual algo está primariamente, e aquilo que está neste algo primariamente, não são a mesma coisa. Por exemplo, o branco e a superfície.

Ora, que nada está primariamente em si mesmo per se, pode ser visto considerando indutivamente os modos já determinados pelos quais algo é dito estar em alguma outra coisa. Daí se vê claramente que nada é um todo, ou uma parte, ou um gênero de si mesmo, e assim sucessivamente de acordo com os oitos modos já considerados.

[S. Tomás observa que] deve ser entendido que algumas vezes algo é dito estar em si mesmo, não de acordo com um entendimento afirmativo, que Aristóteles rejeita, mas de acordo com um entendimento negativo. Neste sentido, estar em si mesmo significa apenas que este algo não está em algum outro.

Há ainda um outro motivo para que o lugar não possa ser nem matéria nem forma.] Já foi mostrado que nada está em si mesmo primariamente e per se. Isso significa que

primariamente e per se aquilo que está em algo e aquilo no qual algo está devem diferir primariamente e per se. De onde que nem a matéria e nem a forma podem ser o lugar. Porque na verdade o lugar é algo diferente do que está localizado no lugar. Já no que diz respeito à matéria e à forma, são partes intrínsecas do que está localizado no lugar.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Suposições sobre o lugar que devem ser admitidas.

Existem quatro suposições que devem ser aceitas como princípios conhecidos per se, como coisas que pertencem ao lugar per se, para que se possa tratar o problema do lugar corretamente.

[Como primeiro princípio], o lugar contém aquilo que está no lugar, mas o lugar não é parte daquilo que está localizado no lugar. Com esta restrição, exclui-se a maneira de conter que é própria à forma.

[Como segundo princípio], o lugar primário, isto é, aquele no qual uma coisa está primariamente, é igual àquilo que está localizado no lugar, não maior nem menor.

[Como terceiro princípio] o lugar não está ausente de nada que é localizado. Assim, tudo o que está localizado tem lugar. Entretanto, isso não significa que um e o mesmo lugar nunca é removido de algo que está localizado. O que significa é que quando um lugar é removido de algo que é localizado, então o que é localizado passa a ocupar outro lugar.

[Como quarto princípio], cada corpo que está fora de seu próprio lugar é naturalmente carregado para ele, e quando está nele, permanece nele. Mais ainda, acima e abaixo são lugares próprios dos corpos naturais para os quais eles são naturalmente movidos e nos quais eles permanecem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Quatro coisas que se requerem para uma boa definição de lugar.

Uma definição perfeita do lugar requereria as seguintes quatro coisas:

"

A. Que se mostre o que é o lugar, porque qualquer definição é uma afirmação indicando o que uma coisa é.

B. Que certas objeções em relação ao lugar sejam respondidas, porque o conhecimento da verdade é a solução das dificuldades.

C. Que a partir da definição, as propriedades que pertencem ao lugar se façam claras.

D. Que a partir da definição do lugar as razões porque alguns discordaram a respeito do lugar se façam claras.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Quatro considerações preliminares necessárias antes de se investigar a definção do lugar.

"

A. Não teria nunca havido necessidade de se inquirir o que é o lugar se não existisse movimento em relação ao lugar. Isto porque houve necessidade de se colocar que o lugar é diferente do que está localizado no lugar, pelo fato de que dois corpos podem ser achados sucessivamente no mesmo lugar, e também porque um mesmo corpo pode ser achado em dois lugares diferentes. [Esse foi o mesmo caminho pelo qual] a transmutação das formas em uma matéria levou a um conhecimento da matéria.

B. Algumas coisas são movidas per se e outras por acidente. E isto pode acontecer de dois modos. [O primeiro é aquele pelo qual] algumas coisas que podem ser movidas per se o são por acidente. Assim ocorre com as partes de um corpo, na medida em que estão no todo, que são movidas por acidente, enquanto o todo é movido per se. [O segundo é aquele pelo qual] outras coisas não podem nunca ser movidos per se, mas são sempre movidos por acidente. Por exemplo, a brancura e a ciência mudam de lugar, na medida em que aquilo em que elas estão é mudado de lugar.

C. Quando dizemos que alguém está no ar, não queremos dizer com isso que alguém está primariamente e per se em todo o ar. Ao invés disso, a pessoa é dita estar no ar por causa da última extremidade do ar que contém essa pessoa. Porque se todo o ar fosse o lugar desse alguém, enão o lugar e aquilo que está localizado no lugar não seriam iguais, o que é contrário à suposição dada acima. Por isso, aquilo em que algo está primariemtne parece ser a extremidade do corpo continente.

D. Quando o continente não é dividido do que é contido, mas é contínuo com ele, então o contido não é dito estar no continente como num lugar, mas como uma parte em um todo. Por exemplo, quando dizemos que uma parte do ar é contida por todo o ar. Porque quando existe um contínuo, não existe extremidade em ato, o que, segundo a terceira consideração, se requer para a existência do lugar. Mas, quando o continente é dividido e contínuo ao que é contido, então o que é contido está no lugar, existindo na extremidade do continente primariamente e per se. A diferença consiste em que estar num lugar significa algo como isto num vaso, e não como uma parte em um todo, como por exemplo a vista no olho como parte formal, ou a mão em um corpo. E esta diferença [é palpável porque] a mão é movida com o corpo, mas não no corpo, enquanto que a água é movida no jarro, [mas não com o jarro]. Segue-se disto que o lugar é como um continente dividido.

"

10. Começa a pesquisa sobre a definição do lugar.

De acordo com o que costumeiramente se diz sobre o lugar, o lugar parece ser uma das seguintes quatro coisas:

"

> A. Matéria
>
> B. Forma
>
> C. O espaço entre as extremidades do continente
>
> D. Ou, finalmente, se entre as extremidades do continente que tem dimensões, não existir nenhum espaço [que seja algo diferente] da magnitude do corpo que está dentro do continente, então será necessário colocar que o lugar são as extremidades do corpo continente.

"

Ora, é facilmente demonstrável que o lugar não pode ser nenhuma das três primeiras coisas.

O lugar pareceria ser forma, porque a forma contém, e isto parece ser próprio ao lugar. Entretanto, embora o lugar e a forma sejam ambas um certo término, não são término de uma e mesma coisa. A forma é o término do corpo do qual é a forma, enquanto que o lugar não é o término do qual é o lugar, mas do corpo continente.

O espaço parece ser lugar porque corpos reciprocamente se sucedem um com o outro no mesmo lugar, de tal maneira que o continente permanece imóvel, como quando a água se vai de dentro de um vaso. Por causa disso parece que o lugar seja um determinado espaço entre as extremidades do corpo continente, como se existisse ali alguma coisa além do corpo que é movido de um lugar para o outro. Entretanto, nada além do corpo continente e do corpo contido pode ser entendido como existindo ali, exceto as dimensões do espaço existindo em nenhum corpo. Então, já que o lugar é imóvel, pareceria que o espaço é o lugar.

[Mas a verdade é que] não é verdadeiro que existe alguma coisa entre as extremidades do continente diferente do corpo contido. [Não existe] espaço continente intermediário.

[Esta posição é demonstrada de duas maneiras, que são difíceis de se compreender. Entretanto, mesmo já a esta altura do estudo da Física Aristotélica, essa posição, considerada no conjunto de sua doutrina, aparece como bastante intuitiva].

Quanto à matéria, esta não pode ser lugar. Porque a matéria não é dividida daquilo do qual é a matéria, nem o contém. Mas estas duas características pertencem ao lugar.

Portanto, o lugar não pode ser a matéria.

De onde que somente resta dizer que o lugar é o término do corpo continente. E para que não se pense que o contido ou localizado seja algum espaço intermediário, deve- se frisar que o corpo contido é aquele cuja natureza é ser movido em relação a uma mudança de lugar.

11. O detalhamento da definição do lugar.

Um dos motivos pelo qual se torna difícil determinar o que seja o lugar é que as mudanças em relação ao lugar ocorrem em algo que está em repouso e que contém. Já que, então, nada parece conter e ser imóvel, exceto o espaço, parece que o lugar é um espaço intermediário diferente das magnitudes que são movidas em relação ao lugar.

Por causa disso, deve-se continuar a explicação precedente da definição do lugar, colocando de que maneira a imobilidade do lugar deve ser entendida.

De fato, um vaso, [isto é , as extremidades do corpo continente, da definição do lugar] e o lugar parecem ser diferentes no sentido de que o vaso é movido, mas o lugar não. Assim, quando nós dizemos que um navio se move em um rio [o qual também se move], talvez fosse melhor afirmar que o rio inteiro é o lugar do navio, porque o rio como um todo é imóvel.

O rio inteiro é chamado de lugar comum. [A parte do rio que é a extremidade continente do navio] é chamada de lugar próprio.

A solução deste [aparente conflito] se deve ao fato de que o lugar próprio do navio deve ser assinalado de forma que ele tenha uma certa ordenação ao lugar comum, que é o rio inteiro, o qual é imóvel. Portanto, o lugar do navio é determinado na água que corre, não em relação a esta água que corre, mas em relação à ordenação que esta água corrente tem em relação ao rio como um todo.

Da mesma maneira, as extremidades dos corpos naturais são lugar em relação a todo o corpo esférico dos céus, que é fixo e imóvel por causa da imobilidade do centro e dos polos.

Assim, a água do rio, na medida em que ela apresenta natureza de lugar, ela é [imóvel e] permanente.

Desta maneira, se se objetasse que, sendo o continente móvel, a extremidade do continente seria móvel e portanto, um objeto em repouso teria diversos lugares, dever- se-ia responder que as extremidades do continente não são lugar na medida em que são estas extremidades deste corpo móvel, mas na medida em que elas têm uma ordenação com um todo imóvel.

Portanto, a definição do lugar deve ser completada dizendo que

"O lugar é a extremidade imóvel do continente primário".

O motivo porque se coloca primário no continente é que é preciso dizer isto para designar o lugar próprio e excluir o lugar comum.

Desta maneira, sendo o lugar um término [ou uma extremidade], o lugar é semelhante a uma superfície ou a um vaso continente, e não semelhante ao espaço de um vaso continente.

12. Explica-se mais claramente como algo está num lugar.

Já que o lugar é a extremidade do continente, um corpo estará num lugar per se quando for adjacente a um outro corpo que o contém [pelo lado] externo.

Um corpo não está num lugar quando não for adjacente a um outro corpo que o contém [a partir] do exterior.

Nestas condições, existe apenas um único corpo, que é a esfera última [do universo]. De fato, de acordo com isso, a esfera última não está em nenhum lugar.

Isto, entretanto parece impossível, porque não obstante isso a esfera última apresenta movimento em relação ao lugar, mas nada que não está num lugar é movido em relação ao lugar.

Esta dificuldade não existe para aqueles que acreditam no espaço. Porque não é necessário, para eles, afirmarem que a esfera última está contida em outro corpo para ela estar num lugar. Mas esta posição é impossível, [porque já foi visto que o espaço não existe como realidade].

[Aristóteles não ofereceu nenhuma explicação última para esta aparente contradição. Dos vários comentadores de Aristóteles, São Tomás de Aquino segue a opinião de Themistius. [Themistius afirmou que] a esfera última está num lugar de acordo com suas partes.

Para entender esta opinião [de Themistius], deve- se considerar que Aristóteles afirmou que o lugar não seria investigado se não fosse por causa do movimento. Um corpo não precisa necessariamente ter um lugar, mas um corpo que se move em relação ao lugar tem que necessariamente ter um lugar. E isto na medida em que se considera no movimento uma sucessão de diversos corpos no mesmo lugar. Isto é perfeitamente claro no movimento em linha reta.

Mas no movimento circular [de uma esfera], o todo não muda de lugar. Entretanto, as partes mudam de lugar. Portanto, no movimento circular, deve-se focalizar a atenção à sucessão no mesmo lugar, não do corpo inteiro, mas de parte do mesmo corpo. De onde, para um corpo [esférico] movido em círculo, um lugar em relação ao todo não é de necessidade, mas apenas em relação às partes.

Mas, contrariamente a isso, parece levantar-se afirmação precedente de que as partes de um corpo contínuo não estão num lugar [e portanto], nem são movidas em relação ao lugar.

Portanto, como a esfera última é um corpo contínuo, não parece ser correto afirmar que o lugar pertence à esfera última por razão de suas partes.

A isto deve-se responder que, embora as partes de um corpo contínuo não estão num lugar em ato, elas estão potencialmente num lugar, na medida em que um corpo contínuo é divisível.

Desta maneira, é correto dizer que a esfera última está num lugar acidentalmente por razão de suas partes, na medida em que as partes da esfera última estão potencialmente num lugar.

Esta maneira de algo estar num lugar já é algo suficiente para que exista movimento

circular, [como o de uma esfera em torno de um eixo].

Poder-se-ia ainda objetar que o que está em ato é anterior ao que está em potência e, desta maneira, parece incorreto dizer que o primeiro movimento local, [que é o da esfera última], é o movimento de um corpo existindo num local através de suas partes, que estão apenas potencialmente num local.

Quanto a isto deve-se responder que, [muito pelo contrário], isto está em esplêndido acordo com o primeiro movimento. Porque é necessário que se desça gradualmente de um [motor imóvel e único, que movimenta a esfera última, que é anterior à esfera última, e cuja existência será demonstrada no final da Física e da Metafísica], até a diversidade que existe nas coisas móveis. [E isto é convenientemente realizado através deste tipo de movimento local que existe na esfera última].

Deve ser entendido, portanto, que aquilo que não apresenta algo exterior [a si] e continente não está num lugar per se. Mas pode estar acidentalmente num lugar, na medida em que um lugar pertence potencialmente para cada uma de suas partes.

Daqui se tira a última conclusão.

O corpo mais alto, [que é a esfera última], somente pode se mover em movimento circular porque ele não está em lugar algum. Porque aquilo que está em algum lugar é algo e tem algo fora de si mesmo que lhe é continente. Mas fora do todo não existe nada.

---

13. Resposta ao agrumento de Zenão.

O argumento de Zenão para demonstar que o lugar não existe consistia em demonstrar que, se existisse, estaria num lugar, e este lugar estaria em outro lugar, e assim sucessivamente.

[Resposta.] Não existe nada que impeça que se diga que o lugar está em alguma coisa. O problema está em que existem oito modos de se dizer que algo está em alguma coisa, e apenas um deles é como algo localizado num lugar. Na verdade, desde que se diga que o lugar é o término do corpo continente, é claro que o lugar está em algo, não como em um lugar, mas como o término de algo finito. Assim, o lugar estará em alguma coisa como a forma na matéria ou como o acidente em um sujeito, na medida em que o lugar é o término do corpo continente. Não é necessário que tudo que esteja em algo esteja neste algo como num lugar. De fato, isto é apenas necessário para os corpos móveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Resposta a outros argumentos.

[O argumento no qual se pergunta se o lugar é elemento ou composto de elementos], Aristóteles excusa-se de respondê-lo.

[O argumento no qual se demonstra que o lugar não se reduz a nenhum gênero de causa], Aristóteles também se recusa a respondê-lo.

O argumento no qual se afirma se o lugar é algo, deve ser um corpo, porque tem três dimensões, e portanto, isso significaria a coexistência de dois corpos no mesmo lugar.

Solução: de acordo com os que afirmaram que o lugar é o término do continente, não se torna necessário afirmar que dois corpos estão no mesmo lugar.

---

15. Estabelece-se a natureza das propriedades do lugar.

Na medida em que se afirma que o lugar é o término do continente, a causa de cada corpo ser levado para o seu próprio lugar fica bem estabelecida.

Porque o corpo continente é adjacente ao corpo contido pela natureza e não pela violência.

Ora, a ordenação das partes do universo é estabelecida de acordo com uma ordenação [pela] natureza. Os corpos celestes que são os mais nobres, são os que estão mais acima. Em seguida, [em ordem decrescente de] nobreza, vem o fogo e assim sucessivamente até à terra, [que está embaixo].

Por isso, a proximidade da natureza entre o continente e o contido é a causa porque um corpo é naturalmente movido ao seu próprio lugar.

Assim, a graduação dos lugares naturais corresponde à graduação de naturezas.

Isto não poderia ser afirmado se o lugar fosse [simples] espaço. Porque em dimensões separadas, nenhuma ordenação natural pode ser encontrada.

---

16. Estabelece-se a natureza das propriedades do lugar.

[Na medida em que se afirma que o lugar é o término do corpo continente], a causa de cada corpo estar naturalmente em repouso em seu próprio lugar também fica bem estabelecida.

[Mas a demonstração que Aristóteles dá sobre isso não é aqui transcrita].

III. TEORIA DO VAZIO

1. Comentário do compilador sobre a teoria do vazio.

[De maneira idêntica ao caso das demonstrações que Aristóteles dá acerca da impossibilidade de existência de um corpo infinito, a teoria do vazio que encontramos nos livros de Física é de difícil entendimento por se basear muito em argumentos próprios às concepções acerca da natureza da Antiga Grécia. Por isso, apenas uma parte dos argumentos demonstrativos de Aristóteles é aqui transcrita].

---

2. O que os antigos filósofos trataram a respeito do vazio. Introdução.

[Nos antigos filósofos houve posições tanto a favor como contra o vazio].

[De maneira geral, deve-se dizer] que os antigos filósofos que afirmaram a existência do vazio o consideraram como um lugar ou como um vaso. Porque se um vaso ou lugar está cheio quando tem em si mesmo a massa de algum corpo, quando ele não o está, é dito vazio. Tudo ocorre como se o lugar, o vaso e o plenum são o mesmo no sujeito, diferindo apenas pela razão.

---

3. Opiniões dos antigos filósofos que negaram a existência do vazio.

Alguns dos antigos filósofos, desejando demonstrar que o vazio não existe, não demonstraram de fato que o vazio não existe.

Eles negaram a existência do vazio demonstrando que o ar é alguma coisa, e assim, já que o vazio é aquilo que não é nada, segue-se que aquilo que está cheio de ar não é vazio.

Isso era demonstrado, por exemplo, através de sacos feitos de pele de animal, os quais, quando inflados, podem sustentar algo pesado, o que não poderia se dar se o ar não fosse alguma coisa.

Mas [de fato, deve-se dizer que] não é suficiente para demonstrar que não existe vazio mostrar que o ar é alguma coisa. Para tanto é necessário mostrar que não existe espaço sem corpo sensível.

[Este é um dos principais pontos da Física de Aristóteles:] não existe espaço sem corpo sensível. [Não porque simplesmente não seja encontrado, mas porque é impossível em si mesmo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Opinião dos antigos filósofos que afirmaram a existência do vazio.

Os que colocaram a existência do vazio o fizeram de duas maneiras diferentes.

Alguns afirmaram a existência do vazio como algo separado dos corpos, como o espaço que existe entre as extremidades de uma casa, [sendo algo existindo em si mesmo como um vazio, podendo estar acidentalmente preenchido com ar].

Outros afirmaram a existência do vazio como algo existente dentro dos corpos, de tal maneira que os corpos não são contínuos. Estes filósofos, como Demócrito [e os atomistas], afirmaram que os corpos são compostos de pleno e de vazio. [Isto se devia, em parte, ao fato deles afirmarem que] se os seres fossem contínuos, tudo seria uma única coisa, porque não haveria meio de se determinar porque os corpos deveriam se distinguir aqui ao invés de ali.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5 Fundamento dos filósofos que afirmaram a existência do vazio.

Os filósofos que afirmaram o vazio separado dos corpos, se basearam no movimento local, isto é, na mudança de lugar, que não poderia existir se não houvesse vazio. Porque se algo é movido em relação ao lugar, não pode ser movido num [meio] plenum, porque um lugar que está preenchido com um corpo não pode receber um outro, sob pena de existirem dois corpos no mesmo lugar. Assim, se o movimento existe, o vazio existe. Mas o movimento existe, portanto o vazio existe.

Os filósofos que afirmaram o vazio constituindo parte dos corpos, afirmaram isso baseados no fato de que existe condensação e rarefação. Eles imaginaram que o fato do corpo se tornar mais denso se devia às suas partes plenas penetrarem dentro dos vazios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O que o termo vazio significa.

Antes de se determinar a verdade, é necessário explicitar corretamente o que o termo vazio significa.

Numa primeira acepção, vazio significa um lugar em que não existe nada.

[Esta conclusão se explica assim:] estar num lugar é algo que apenas se diz de um corpo e vazio não pode significar nada mais do que um lugar sem algo nele localizado. Mas, como os homens pensam que todo ser é um corpo, segue-se que aonde não existe corpo não existe nada.

Por isso, a segunda acepção de vazio é um lugar no qual não existe nenhum corpo.

Para aqueles que acham que tudo o que existe é um corpo, e o que não é corpo não é nada, a segunda acepção e a primeira são idênticas.

Mas [na verdade], a primeira acepção é mais abrangente.

[Isso se explica assim:] imagine um espaço aonde existe cor ou som, [mas não haja corpo]. [Colocamos então a pergunta] se isto é um vazio.

Segundo a primeira acepção, isto não é um vazio. Segundo a segunda acepção, isto é um vazio.

Deve-se afirmar que isto é um vazio, porque vazio propriamente dito é um lugar aonde não existe corpo. O vazio na primeira acepção só é correto em sua definição para aqueles que acham que tudo o que existe é um corpo.

Numa terceira acepção, como algumas pessoas acham que todo corpo é tangível, isto é, tem qualidades tangíveis, como por exemplo, que necessariamente deverá ser leve ou pesado, o vazio é um lugar aonde não existe corpo leve ou pesado.

Isto não é a natureza do vazio propriamente dito, de acordo com o primeiro uso da palavra, mas de acordo com uma certa dedução silogística, que vale para aqueles que acham que todo corpo é pesado ou leve.

Assim, existem três acepções do que pode ser o vazio:

"

> A. É um lugar aonde não existe nada.
>
> B. É um lugar aonde não existe nenhum corpo.
>
> C. É um lugar aonde não existe nenhum corpo leve ou pesado, [isto é, corpo tangível].

"

Mas, em sua acepção mais correta, deve-se dizer que vazio não é um lugar aonde não existe nada, mas um lugar aonde não existe nenhum corpo.

Dentro dessa acepção mais correta, de que o vazio é um lugar aonde não existe nenhum corpo, os que afirmaram a existência do vazio, tanto dentro dos corpos, como fora dos corpos, quiseram dizer o seguinte:

"

A. O vazio não é um corpo, mas o espaço de um corpo.

B. O vazio, portanto, parece ser algo porque o lugar é algo.

C. E como o lugar para eles parece ser um espaço, assim também o vazio lhes parece ser um espaço.

"

Desta maneira, eles aceitam a existência do vazio pela mesma razão pela qual aceitam a existência do lugar, isto é, por causa do movimento.

---

7. Começa-se a argumentar mostrando que não existe vazio.

[Tendo se explicado com precisão o que se entende por vazio, agora pode se demonstrar que o vazio não existe].

Primeiro, demonstra-se que não existe vazio separado. Depois, demonstra-se que não existe vazio dentro dos corpos.

Em relação ao vazio separado, deve-se primeiro afirmar novamente que não existe vazio separado. E deve-se dizer que isto é repetido ***"novamente"*** porque já se falou disso quando se tratou da teoria do lugar.

[Segundo os filósofos que colocaram o vazio, o vazio e o lugar são da mesma natureza, isto é, são o espaço de um corpo. Mas a teoria do lugar] já mostrou que o lugar não é o espaço de um corpo e que [a entidade espaço de um corpo] não existe. Portanto, já estava demonstrado [que não existe vazio].

[Mas Aristóteles coloca uma nova série de provas e demonstrações para mostrar que não existe o vazio. A primeira série, que é a que apresenta dificuldades para se entender devido à utilização de noções de ciência natural próprias de sua época, mostra que não só não é necessário colocar um vazio por causa da existência do movimento, como também a existência do movimento na realidade demonstra que não existe vazio].

[A segunda série de argumentos, a mais curta], demonstra que não existe vazio por meio de considerações independentes do movimento e que tratam do vazio em si mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Mostra-se que não existe vazio separado abordando o vazio em si mesmo.

[Depois do filósofo ter demonstrado, através de considerações sobre o movimento, que o vazio não existe], aqui mostra que o vazio não existe através de argumentos tirados do vazio em si mesmo.

[O primeiro argumento consiste em que] se alguém colocar dentro da água um corpo cúbico, é necessário que a quantidade de água que se desloca de seu lugar seja igual à quantidade do cubo. E isso tanto é verdadeiro da água como do ar, apesar do caso do ar não ser tão evidente, por ser o ar menos sensível do que a água. Então, pela mesma razão, é universalmente verdadeiro que um corpo dentro do qual um outro corpo é colocado deve-se afastar, para que não existam dois corpos no mesmo lugar. Mas não se pode dizer que o vazio se afasta quando um corpo é colocado nele. Porque o vazio não é um corpo, [antes, pelo contrário, trata-se de um lugar aonde não existe nenhum corpo, de espaço dentro de um corpo]. Portanto, se existe um espaço vazio, deve-se admitir que quando um corpo é nele colocado, ele penetra dentro daquele espaço que primariamente era um vazio e que existe conjuntamente com o vazio. Mas é impossível para um corpo coexistir com um espaço vazio, porque o corpo teria a mesma magnitude do espaço vazio. Ora, duas magnitudes de igual quantidade não podem diferir exceto em relação ao lugar. Porque é impossível imaginar uma linha diferente de outra linha igual a menos que elas estejam em lugares diferentes. De onde, se duas magnitudes são colocadas juntas, não parece que elas difiram. Portanto, se existem dimensões num espaço vazio como existem num corpo sensível, o corpo sensível e o espaço vazio deveriam co-existir conjuntamente, [o que é impossível]. [Aonde teria ido parar, então, o espaço vazio se ele deixa de existir quando um corpo é nele colocado?]. [De onde se vê que o espaço vazio não pode ter dimensões, como um corpo sensível. E, portanto, não existe espaço vazio].

[No segundo argumento considera-se que] se as dimensões do corpo cúbico não diferem das dimensões do lugar de acordo com a razão, não se percebe porque seria necessário assinalar alguma dimensão para os corpos além de suas próprias dimensões. Já que um corpo tem as suas próprias dimensões, porque colocar em torno dele outras dimensões igual em espaço às suas próprias dimensões? Portanto, se o vazio ou o lugar é realmente um espaço separado, segue-se não ser necessário que os corpos estejam num lugar.

[Finalmente, no terceiro argumento considera-se que] se o vazio existe, ele deveria se manifestar na natureza. Mas em nenhum lugar se vê um vazio. Aquilo que está preenchido com o ar não é um vazio. [Portanto, não existe vazio].

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Demonstra-se que não existe vazio dentro dos corpos.

Os que afirmaram existir vazio dentro dos corpos interpretaram isto de duas maneiras.

A primeira é que o vazio existe dentro dos corpos como muitos buracos vazios, como numa esponja ou pedra pomes.

A segunda é que o vazio não é separado das demais partes do corpo, de tal maneira que as dimensões que se chamam vazios entram dentro das partes do corpo.

A impossibilidade de existência de um vazio dentro dos corpos segundo a primeira interpretação decorre de tudo quanto foi dito a respeito da inexistência do vazio separado dos corpos.

Um vazio dentro dos corpos segundo a segunda interpretação é também impossível, [mas isso deve ser demonstrado à parte].

[As demonstrações da inexistência do segundo tipo de vazio dentro dos corpos não são aqui transcritas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Resposta a uma dificuldade.

Já que não existe vazio dentro dos corpos, deve-se explicar como é possível a ocorrência da condensação e da rarefação.

Para explicar isso, devem-se primeiramente recordar quatro pontos:

"

> A. Existe uma única matéria para os contrários, tais como o quente e o frio, porque a natureza dos contrários é tal que eles ocorrem na mesma coisa.
>
> B. Tudo o que está em ato necessariamente provém do que está em potência.
>
> C. A matéria não é separável dos contrários, de tal maneira que ela possa existir sem eles. Entretanto, a matéria, em sua própria natureza, é outra coisa diferente dos contrários.
>
> D. A matéria não é diferente pelo número, mas a mesma pelo número, porque ela agora existe sob um contrário e depois sob outro.

"

[Posto isto, explica-se como ocorre condensação e rarefação]. A matéria dos contrários é a mesma em número. Mas o grande e o pequeno são contrários da quantidade. Portanto, a matéria do pequeno e do grande é a mesma em número. Quando o ar é gerado a partir da água, a matéria que antes estava sob a água é a mesma que agora está sob o ar. Mas isto não ocorreu por ter-se acrescentado a ela algo que antes nela não havia, mas por redução ao ato daquilo que anteriormente estava na matéria em potência. Portanto, a condensação não ocorre porque algumas partes pentram no vazio da outra parte, e a rarefação não ocorre porque partes anexas são separadas. Rarefação e condensação ocorrem porque a matéria das mesmas partes tomam uma maior ou menor quantidade, por redução da potência ao ato. Porque, assim como a matéria está em potência para determinadas formas, assim também está em potência para determinadas quantidades.

---

11. Conclusão.

[As conclusões da teoria do vazio são as seguintes]:

"

A. Não existe vazio separado.

B. Não existe vazio existindo fora dos corpos.

C. Não existe vazio nas coisas rarefeitas na forma de buracos vazios.

D. Não existe vazio dentro dos corpos [em nenhuma das acepções admitidas pelos filósofos].

E. Não existe vazio de nenhuma maneira.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO IV

SEGUNDA PARTE

IV. TEORIA DO TEMPO. PRIMEIRA PARTE. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE O TEMPO

1. Preâmbulo.

[A teoria do tempo é mais inteiramente baseada no próprio Aristóteles do que os pontos sobre filosofia natural precedentemente tratados].

[Isto porque não é possível basear-se muito em outros filósofos mais antigos]. Os antigos filósofos não trataram do que seja o tempo e qual a sua natureza, a não ser de uma maneira muito confusa e bastante contraditória entre si.

[Por isso, a teoria do tempo não cita nem disputa contra outros filósofos].

---

2. Argumentos que sugerem que o tempo não existe.

[O primeiro argumento coloca-se desta forma]. Tudo o que é composto de coisas que não existem não pode existir nem ter nenhuma substância. Mas o tempo é composto de coisas que não existem, porque uma parte do tempo é o passado, e outra parte do tempo é o futuro. E é precisamente destas duas coisas, passado e futuro, que o tempo todo, dado como infinito e perpétuo, é composto. Portanto, não é possível que o tempo seja algo.

---

3. Argumento sobre o "agora". Primeira parte.

[O seguinte argumento sugere que o ***"agora"*** não pode ser diferente].

Duas partes do tempo não podem existir simultaneamente, a menos que uma contenha a outra. Por exemplo, um ano contém um mês e um mês contém um dia. Mas um ***"agora"***, sendo indivisível, não pode conter outro. Portanto, se tomamos dois ***"agoras"*** no tempo, é necessário que o ***"agora"*** que já passou, de alguma forma tenha se corrompido. Mas tudo o que é corrompido, deve ser corrompido em algum ***"agora"***. [Aqui então começa a surgir uma dificuldade, que é a de se tentar estabelecer quando foi que aquele ***"agora"*** que passou se corrompeu]. Aquele ***"agora"*** não pode ter se corrompido naquele mesmo ***"agora"***. Porque aquele ***"agora"*** era, e nada pode ser corrompido enquanto ele existe. Por outro lado, aquele ***"agora"*** não pode ter se corrompido num ***"agora"*** posterior, porque entre quaisquer dois ***"agoras"***, existem uma infinidade de ***"agoras"***. Se um ***"agora"*** se corrempe num ***"agora"*** posterior, ele forçosamente terá que existir simultaneamente com os ***"agoras"*** intermediários. Ora, isto é impossível. Portanto, conclui-se que é impossível que o ***"agora"*** seja diferente.

---

4. Argumento sobre o "agora". Segunda parte.

[O seguinte argumento que sugere que o ***"agora"*** não pode ser o mesmo].

São chamados de simultâneas as coisas que existem no mesmo ***"agora"***. Então, se o mesmo ***"agora"*** permanece sempre o mesmo ao longo do percurso do tempo, seguir-se-ia que coisas que existiam mil anos atrás seriam simultâneas com as que existem hoje.

[Para para mostrar a mesma coisa, pode-se ainda utilizar este outro argumento]. Nunca pode existir apenas um término de uma coisa finita e divisível, seja ela um contínuo em apenas uma dimensão, como uma linha, ou uma superfície, ou um corpo. Porque dois pontos são os términos de uma linha finita, muitas linhas de uma superfície e assim por diante. Mas o ***"agora"*** é o término do tempo. Portanto, quando nós tomamos algum tempo finito, deverá haver muitos ***"agora"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como o tempo se relaciona com o movimento. Primeira parte.

Primeiro, demonstrar-se-á que o tempo não é o movimento.

[Como primeiro argumento, temos que] todo movimento e mutação está somente naquilo que é mudado, ou no lugar onde está aquilo que é mudado. Mas o tempo está em todo lugar e em todas as coisas. Portanto, o tempo não é o movimento.

[Como segundo argumento], toda mutação e movimento é ou mais rápida ou mais lenta. Mas o tempo não é nem rápido, nem lento. [Existe uma demonstração disso, mas trata-se, ao mesmo tempo, de algo bastante intuitivo]. Portanto, o tempo não é nem movimento, nem mutação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como o tempo se relaciona com o movimento. Segunda parte.

[Depois de ter demonstrado que o tempo não é movimento, Aristóteles] demonstra que não existe tempo sem movimento.

[Considera-se um único argumento a respeito]. Quando os homens não mudam em suas apreensões, ou, se mudados, não se apercebem disso, parece que o tempo não passa. Isto é evidente pelas histórias de homens que sofreram um encantamento e dormiram durante muito tempo no reino dos deuses. Quando eles acordaram, afirmaram terem visto coisas maravilhosas e predisseram eventos futuros, mas não perceberam que o tempo havia passado. Portanto, quando não se percebem as mutações, o homem tem a impressão que vive durante um mesmo ***"agora"***. Daí segue-se que, não existe o tempo sem existir o movimento ou a mutação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. TEORIA DO TEMPO. SEGUNDA PARTE. SEQÜÊNCIA DE CONSIDERAÇÕES QUE LEVAM À DEFINIÇÃO DO TEMPO.

1. Primeira consideração: o tempo pertence ao movimento.

É claro que o tempo pertence ao movimento, porque nós sentimos movimento e tempo conjuntamente.

Mesmo quando nós estamos no escuro e sem perceber movimento de corpos exteriores, nós percebemos a passagem do tempo, por causa do movimento dos pensamentos e das imagens que se sucedem na alma.

Assim, quando se percebe o movimento, se percebe o tempo. E inversamente, quando se percebe o tempo, percebe-se o movimento.

Assim, já que o tempo não é o movimento, [conforme já foi provado], segue-se que o tempo pertence ao movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Duas objeções às considerações precedentes.

[A primeira objeção consiste em que] se o tempo é consequência de um movimento da alma, segue-se que as coisas não estarão relacionadas com o tempo senão através da mediação da alma. Assim, o tempo não seria uma coisa da natureza, mas um conceito da alma.

[A segunda objeção consiste em que] se o tempo é consequente de todo movimento universalmente, seguir-se-ia que existem tantos tempos como existem movimentos. Mas isto é impossível, porque dois tempos não são simultâneos.

[Pode-se comentar a respeito que dois tempos não são simultâneos foi explicado quando se disse que somente podem existir dois tempos simultaneamente se um contiver o outro, como um ano contendo um mês].

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Resposta à segunda objeção.

Existe um primeiro movimento que é causa de todos os demais. Este primeiro movimento é o movimento do primeiro objeto móvel.

Mais ainda, quem percebe qualquer movimento, ou existindo nas coisas sensíveis, ou na alma, percebe por consequência o primeiro movimento a partir do qual o tempo deriva. Assim, qualquer pessoa que percebe qualquer movimento percebe o tempo, embora o tempo seja apenas consequente do primeiro movimento, através do qual todos os outros movimentos são causados e medidos.

Assim, existe apenas um único tempo.

---

4. Segunda consideração: a continuidade do tempo deriva do movimento e da magnitude.

O primeiro de todos os movimentos é o movimento local. [E precisamente] o tempo é consequente do primeiro movimento.

Isso significa que para investigar o tempo é necessário investigar o movimento em relação ao lugar.

Portanto, já que toda magnitude é contínua, então é necessário que o movimento seja consequente da magnitude em sua continuidade. Isso significa, que já que a magnitude é contínua, é por isso que o movimento é contínuo.

E por consequência, [é por isso também que] o tempo é contínuo.

[Assim, a continuidade do tempo deriva da continuidade que existe no movimento, e a continuidade do movimento deriva da continuidade que existe na magnitude].

---

5. Terceira consideração: o antes e o depois estão em primeiro lugar no lugar e na magnitude.

O antes e o depois estão em primeiro lugar no lugar e na magnitude.

Isto é assim porque a magnitude é a quantidade que tem posição.

Mas justamente o antes e o depois pertencem à natureza da posição.

E já que existe antes e depois na magnitude, é necessário que no movimento exista um antes e depois.

Consequentemente, existe um antes e depois no tempo.

Isto ocorre porque o tempo e o movimento estão relacionados de tal maneira que o primeiro sempre segue como consequente o outro.

[Desta maneira fica claro que o antes e o depois estão, em primeiro lugar, no lugar e na magnitude, e no movimento e no tempo, como consequência deste].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Uma digressão a respeito da terceira consideração, que levará à quarta consideração.

O antes e o depois estão no movimento como num sujeito, de acordo com a razão [ratio] o antes e o depois não pertencem ao movimento.

Isto porque a razão do movimento é o ato do que existe em potência enquanto tal. Mas o antes e o depois estão no movimento por causa da ordenação das partes na magnitude.

Portanto, já que o tempo é consequente do movimento, dever-se-ia perguntar adicionalmente se o tempo é consequente do movimento como movimento ou é consequente do movimento na medida em que o movimento apresenta antes e depois.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Quarta consideração: o tempo é consequente do movimento na medida em que este apresenta antes e depois.

O tempo é consequente do movimento, e isso se demonstra porque nós conhecemos o tempo e o movimento conjuntamente.

O tempo é consequente do movimento de acordo com o conhecimento pelo qual o tempo é percebido no movimento.

Mas nós conhecemos o tempo quando nós distinguimos o movimento determinando-lhe um antes e um depois. Nós dizemos que o tempo passa quando nós sentimos um antes e depois no movimento.

Segue-se então que o tempo é consequente do movimento na medida em que este apresenta antes e depois.

---

8. Quinta consideração: a definição de movimento.

É claro que nós determinamos que existe tempo quando nós tomamos duas partes do movimento com algum meio entre eles. Como se nós dissessemos que existe o tempo numerando o antes e o depois no movimento.

Portanto, se nós sentimos um ***"agora"*** e não discernimos no movimento um antes e depois, não parece que o tempo passa, porque não há movimento.

Igualmente, se discernimos no movimento um antes e depois, mas tomamos o mesmo ***"agora"*** como sendo o fim do antes e o início do depois, também não parece que o tempo passa, porque não há movimento.

Mas quando nós tomamos um antes e depois e os numeramos, então nós dizemos que o tempo passa.

Portanto, podemos dizer que

"O tempo é o número do movimento em relação ao antes e depois".

Fica claro, por conseguinte, que o tempo não é movimento, mas é consequente do movimento na medida em que o movimento é numerado.

De onde segue que o tempo é o número do movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Resposta a uma possível objeção.

Poder-se-ia objetar à definição acima dizendo que essa definição é circular, porque o antes e o depois são determinados pelo tempo.

A resposta a isto é que o antes e o depois estão colocados na definição do tempo na medida em que eles estão no movimento por causa da magnitude, e não na medida em que els são medidos pelo tempo.

E este motivo é simples consequência da [terceira consideração, que disse que o antes e o depois estão em primeiro lugar no lugar e na magnitude].

---

10. Determina-se mais precisamente o conteúdo da definição.

O número existe de duas maneiras.

A primeira [maneira] é aquela pela qual existe um número em ato ou aquilo que é numerável, como quando nós dizemos 10 homens ou 10 cavalos. Isto é um número numerado.

A segunda é aquela pela qual existe um número tomado absolutamente, como por exemplo, dois, três ou quatro.

O tempo não é um número como aqueles pelos quais nós numeramos as coisas.

O tempo é um número numerado.

Portanto, embora o número seja uma quantidade discreta, não obstante isso, o tempo é uma quantidade contínua por causa da coisa numerada. Assim, dez medidas de pano são uma coisa contínua, embora o número 10 seja uma quantidade discreta.

VI. TEORIA DO TEMPO. TERCEIRA PARTE

1. Se em todo o percurso do tempo existe o mesmo "agora"ou "agoras" diferentes.

Assim como as partes do movimento são sempre diferentes, assim são as partes do tempo.

Mas o ***"agora"***, na medida em que ele é, é o mesmo. Pela razão, [entretanto], o ***"agora"*** é diferente na medida em que ele é antes e depois.

[Isso significa que], na medida em que o agora é considerado um outro de acordo com uma sucessão de tempo e movimento, ele é diferente não é o mesmo.

Mas na medida em que o ***"agora"*** é um certo ser, ele é o mesmo no sujeito.

---

2. Demonstra-se a posição precedente.

Demonstra-se [a seguir] que o ***"agora"*** é o mesmo no sujeito, mas diferente pela razão.

Em relação à continuidade e ao antes e depois, o movimento é consequente à magnitude, e o tempo é consequente ao movimento.

Vamos imaginar que em geometria um ponto que se move produz uma linha. Este próprio ponto que se move é aquele pelo qual nós conhecemos o movimento e o antes e depois no movimento.

Isto porque o movimento é percebido somente porque o objeto móvel é diferente.

Este objeto móvel, embora seja o mesmo no sujeito, é diferente pela razão, pelo fato de que agora ele está aqui e depois ali.

Mas da mesma maneira como o tempo é consequente do movimento, o ***"agora"*** é consequente daquilo que é movido.

Isto deveria ser claro, porque nós conhecemos o antes e o depois no movimento através do objeto móvel. Ora, da mesma maneira, nós conhecemos o antes e o depois no tempo através do ***"agora"***.

Assim, o ***"agora"*** está para o tempo assim como o objeto móvel está para com o movimento.

Rearranjamos a proporção, o tempo se relaciona com o movimento como o ***"agora"*** se relaciona com o objeto móvel.

Portanto, se ao longo do movimento, o objeto móvel é o mesmo, no sujeito, mas diferente pela razão, assim também o ***"agora"*** é o mesmo no sujeito, mas diferente pela razão.

---

3. Como o tempo é conhecido por meio do "agora".

Aquilo que é melhor conhecido no tempo é o ***"agora"***.

O movimento é conhecido pelo que é movido, e o movimento local por aquilo que é movido localmente, assim como o menos conhecido é conhecido pelo mais conhecido.

Assim, da mesma maneira, o tempo é conhecido através do ***"agora"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. O tempo e o "agora" não existem um sem o outro.

Se não houvesse tempo, não haveria ***"agora"***, e se não houvesse ***"agora"***, não haveria tempo.

Isto é assim por causa da relação do movimento o objeto móvel.

Porque, assim como o movimento local e o que é movido coexistem juntamente, segue-se que o tempo e o ***"agora"*** não existem um sem o outro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O tempo é contínuo por causa do "agora" e é dividido pelo "agora".

Primeiramente, deve-se explicar que o tempo é contínuo por causa do ***"agora"***.

Isso deriva do fato de que isso ocorre com aquilo que é movido em relação ao lugar, ao qual o ***"agora"*** corresponde. Quando um movimento continua, aquilo que é movido é o mesmo ser, e não qualquer ser. Porque se fosse um outro ser aquele que foi movido posteriormente, o primeiro movimento teria cessado, e haveria então um movimento de um objeto móvel diferente. Desta maneira, fica patente que é o objeto móvel que dá unidade ao movimento, e isto é a sua continuidade.

Porém, o ***"agora"***, além de ser [causa] da continuidade do tempo, também o divide. Isto pode ser explicado do mesmo modo.

O objeto móvel, [não obstante ser o mesmo pelo sujeito], é um ser diferente de acordo com a razão. Na medida em que o movimento é considerado através de uma disposição [do objeto móvel], toma-se consciência de que antes disso havia uma outra disposição do objeto móvel que pertencia a uma parte anterior do movimento. E da mesma forma, qualquer coisa que venha depois dessa disposição pertencerá a uma parte posterior do movimento. Assim, enxerga-se que o objeto móvel torna o movimento contínuo e o divide. E, da mesma forma o ***"agora"*** está relacionado para com o tempo da mesma maneira.

---

6. Explica-se a mesma coisa por meio de outra comparação.

Que é através do ***"agora"*** que se faz a continuidade do tempo e sua divisão, pode ser visto através de uma comparação entre uma linha e um ponto.

Um ponto torna a linha contínua e a divide, na medida em que é o início de uma parte e o fim da outra.

Entretanto, existe uma diferença entre a linha e o ponto, e o tempo e o agora. Pelo fato do ponto e da linha estarem em repouso, ao dividir a linha em duas, toma-se o mesmo ponto duas vezes e se o usa como se fossem dois, um como o início de uma parte e outro como o fim de outra parte.

Mas o ***"agora"*** não [divide e] numera o movimento como se o mesmo ***"agora"*** fosse tomado como o início de uma parte e o fim de uma outra. O tempo numera o movimento quando duas extremidades do tempo, isto é, dois ***"agoras"***, são tomados.

Isso não quer dizer que o mesmo ***"agora"*** não seja o início do futuro e o fim do passado. O que isso significa é que o tempo não se percebe numerando o movimento com um ***"agora"***, mas sim com dois ***"agoras"***.

---

7. Que o "agora" não é parte do tempo.

É claro que o ***"agora"*** não é parte do tempo.

Isso decorre do fato de que, aquilo pelo qual o movimento se observa, que é uma dada disposição do objeto móvel, não é parte do movimento. E nem são os pontos partes de uma linha. Mas parte de uma linha são duas linhas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Que, de uma certa maneira existe um tempo mínimo, e de outra não.

O tempo é número do movimento em relação ao antes e depois. [Isso já foi explicado].

Além disso, o tempo é contínuo. Essa continuidade não se deve ao fato do tempo ser número, mas decorre daquilo do qual o tempo é número. Porque o tempo não é simplesmente número, mas número numerado, sendo o número de um contínuo, isto é, o movimento.

No número simples existe um número mínimo. Mas no número de uma coisa contínua, de uma certa maneira existe um mínimo, e de uma certa maneira não existe um mínimo.

[No número de uma coisa contínua] existe mínimo em relação à multidão, mas não existe mínimo em relação à magnitude.

Em relação à multidão, existe um mínimo, como por exemplo, um ano.

Em relação à magnitude, não existe mínimo no tempo.

---

9. Assim como se conhece o movimento pelo tempo, conhece-se o tempo pelo movimento.

Não se mede apenas o movimento pelo tempo, mas também o tempo pelo movimento, porque eles são definidos um pelo outro.

O tempo determina o movimento porque o tempo é número do movimento.

Mas inversamente, algumas vezes nós percebemos uma certa quantidade de tempo através do movimento e assim, pode- se dizer que o movimento determina o tempo em relação a nós.

[Trata-se de algo semelhante ao fato de se conhecer uma multidão de cavalos pelo número, e conhecer o número de cavalos através de um cavalo].

Assim também com o tempo e o movimento. Quando a quantidade de tempo é conhecida, e a do movimento não, nós medimos o movimento pelo tempo.

Ocorre o contrário quando o movimento é conhecido, mas o tempo não, e então nós medimos o tempo pelo movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Comparação do tempo com o movimento.

O movimento se compara com o tempo de maneira diferente pela qual outras coisas se comparam com o tempo.

O movimento é medido pelo tempo tanto em relação ao que ele é, como em relação à sua existência ou duração.

As outras coisas são medidas pelo tempo apenas em relação à sua existência ou duração, mas não em relação ao que elas são.

[Pode observar-se que] quando se diz que o tempo mede o movimento, deseja-se com isso dizer que o tempo determina uma parte do movimento que mede o todo do movimento. Isso é necessariamente assim, porque na Metafísica se diz que tudo é medido por algo que é do mesmo gênero. Pelo movimento de uma hora, o movimento de um dia é medido.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Como as demais coisas estão no tempo.

O movimento está no tempo quando ele e sua existência são medidos pelo tempo.

As demais coisas também estão no tempo e são medidas pelo tempo, mas somente sua existência ou duração é medida pelo tempo, e não elas mesmas.

Uma coisa estar no tempo significa que sua existência ou duração é medida pelo tempo.

Estar no tempo pode ser entendido de duas maneiras diferentes.

"

> A. Uma coisa está no tempo quando ela é conjuntamente com o tempo.
>
> B. Uma coisa está no tempo no mesmo sentido em que uma coisa pode estar no número.

"

Ora, neste último sentido, uma coisa estar num número pode ser entendida de duas maneiras adicionais:

"

> A. Primeiro, como uma parte, como o dois está no quatro, ou como uma paixão própria, como par ou ímpar.
>
> B. Segundo, não porque essa coisa é um número em si mesmo, mas porque o número lhe pertence como uma coisa numerada, como por exemplo, os homens podem ser ditos tais e tais em número.

"

A primeira maneira de estar no tempo [não é verdadeira]. Estar no tempo, e existir quando o tempo existe, não são a mesma coisa. Da mesma maneira, estar no movimento e no local não é a mesma coisa que existir enquanto o movimento e o lugar existem. Se isso fosse verdade, tudo estaria em cada coisa, e os céus estariam em um grão de trigo. Porque, quando o trigo existe, o céu também existe.

Em relação à segunda maneira, coisas podem existir no tempo tanto de acordo com a modalidade primeira, como segunda.

O ***"agora"***, o antes e o depois e outras coisas semelhantes estão no tempo da mesma maneira que a unidade, que é uma parte, ou o par e o ímpar, que são paixão do número, estão no número.

Já as coisas que não pertencem ao tempo são ditas estarem no tempo como as coisas numeradas estão no número.

12. Aquilo que sempre existe não está no tempo.

Quando uma coisa está no tempo como o numerado está no número, é necessário que possa haver um tempo maior do que qualquer coisa que esteja no tempo, justamente como pode haver um número maior do que qualquer coisa que seja numerada.

Assim, é necessário que todas as coisas que estejam no tempo estejam totalmente contidas e incluídas dentro do tempo, assim como as coisas que estão no lugar estão incluídas dentro do lugar.

Mas as coisas que sempre existem não estão contidas dentro do tempo como em algo que lhes excede. A própria duração destas coisas não podem ser medidas pelo tempo, porque elas duram até ao infinito, e o infinito não pode ser medido.

Portanto, as coisas que sempre existem não estão no tempo. Isto é verdade, [porém, apenas] na medida em que elas existem sempre.

Por exemplo, os corpos celestes existem sempre em relação à existência da sua substância. Não, porém, de acordo com o seu lugar. Portanto, sua duração não é medida pelo tempo, mas o seu movimento local é medido pelo tempo.

---

13. As coisas que estão em repouso, estão, como tais, no tempo.

Para demonstrar que as coisas que estão em repouso estão, como tais, no tempo, o filósofo demonstra que o tempo também é medida do repouso.

Mais exatamente, demonstra-se que todo repouso, assim como todo movimento, está no tempo e que o tempo é medida do movimento per se, e de repouso por acidente.

Isso ocorre porque não é necessário que tudo o que está no tempo esteja no movimento, assim como, [no entanto, é verdade que] tudo o que está no movimento esteja em movimento. [Deve-se lembrar que] o tempo não é movimento, mas o número do movimento.

Nem tudo o que não é movido está em repouso. Aquilo cuja imobilidade pode ser chamada de repouso é [sempre algo que pode ser] movido, porque o repouso não é a negação do movimento, mas a sua privação. Assim, deve ficar claro que a existência de um ser em repouso é a existência de um ser móvel.

Daqui se segue que, já que a existência do ser móvel está no tempo e é medida pelo tempo, a existência de um ser em repouso também será medida pelo tempo.

Assim fica claro que o repouso está no tempo e é medido pelo tempo, não na medida em que se trata de um repouso, mas na medida em que se trata de um ser móvel. É por causa disso que acima o filósofo declarou que o tempo é medida do movimento per se e de repouso por acidente.

Assim, deve-se esclarecer finalmente que o tempo mede todo ser móvel, isto é, todo ser que se move ou está em repouso, não na medida em que ele é uma pedra ou um homem, mas na medida em que ele é movido ou está em repouso.

Desta maneira, o tempo é propriamente a medida do movimento e do repouso. Do movimento per se. Do repouso, por acidente.

Daqui se segue ainda que as coisas que não são nem movidas e nem em repouso, como as substâncias separadas, não estão no tempo, porque estar no tempo é ser medido pelo tempo, e o tempo é a medida do movimento e do repouso, como foi explicado.

---

14. Como a corrupção pode ser atribuída ao tempo.

Tudo o que está no tempo sofre alguma coisa sob o tempo. Por exemplo, todos nós dizemos que

"

A. O tempo enfraquece e corrompe.

B. Com o tempo, as coisas se tornam velhas.

C. Com o tempo ocorre o esquecimento, porque algo recentemente conhecido permanece na memória, mas estas coisas somem da memória na medida em que o tempo passa.

"

Entretanto, quando ocorrem os fenômenos inversos, normalmente eles não costumam ser atribuídos ao tempo.

"

A. Ao contrário do esquecimento, ninguém aprende somente porque o tempo passou.

B. Ao contrário das coisas que ficam velhas, nada se torna novo somente porque o tempo passou.

C. Ao contrário das coisa que se enfraquecem, se estragam e se corrompem, nada se perfeciona e se torna inteiro somente porque o tempo passou.

"

Assim, [de alguma maneira], a corrupção é atribuída ao tempo. E mais do que isso, o tempo é em si mesmo causa de corrupção, mas não de geração.

Isto é assim porque o tempo é número do movimento, e o movimento em si mesmo é destrutivo e corruptivo. O movimento é causa de geração e existência apenas por acidente. Isso pode ser mostrado pelo fato de quando algo é movido, este algo sai de uma disposição que tinha anteriormente, mas o fato de que ele devesse adquirir uma disposição [nova] não se deve à natureza do movimento enquanto movimento, mas na medida em que ele é finito e completado.

O movimento alcança sua perfeição por causa da intenção do agente que move alguma coisa para um fim determinado. Portanto, a corrupção pode ser atribuída ao movimento e ao tempo, mas a geração e a existência deve ser atribuída ao agente e ao gerador.

Esta posição pode ser detalhada da seguinte maneira: nada vem a ser a menos que surja um agente que o mova. mas uma coisa pode ser corrompida até quando aquilo que o move à corrupção não é aparente. Esta corrupção nós a atribuímos ao tempo, como quando alguém de idade avançada morre por uma causa corruptiva intrínseca não aparente. Na geração o gerador é sempre manifesto. Portanto, a geração não é atribuída ao tempo, como a corrupção. [E tanto isso é verdade que, se ocorre] uma corrupção com agente manifesto,

ela não é atribuída ao tempo, como quando matamos alguém por uma espada, e não de morta por velhice.

Entretanto, [deveria ficar claro que] a corrupção não é atribuída ao tempo no sentido de que o tempo a causa, mas porque essa corrupção ocorre no tempo, e o curruptor não é aparente [e manifesto].

---

15. Porque o tempo parece estar em toda a parte.

Devemos agora responder à pergunta de porque o tempo parece estar em todo o lugar.

[Quando a isto, devemos dizer que] o tempo é um certo acidente do movimento, porque ele é o número do movimento. Mas não é necessário que todos os corpos estejam em movimento, para que o tempo lhes seja como que um acidente, porque o tempo é conjunto com o movimento, seja ele atual ou potencial, já que o tempo não é apenas medida do movimento, mas também do repouso, conforme acima demonstrado. Assim, segue-se que existe tempo onde quer que possa existir movimento, tanto atual como potencial.

Ora, em todos os corpos que existem, existe pelo menos movimento potencial, pelo menos em relação ao movimento local, porque todos os corpos estão em um lugar.

[Além disso, não existe um lugar aonde não existe um corpo, isto é, um lugar vazio, conforme se demonstrou tanto na teoria do lugar como na teoria do vazio]. [Portanto, em todo lugar existe algum corpo com no mínimo movimento potencial].

[Assim, fica claro porque o tempo parece estar em todo o lugar].

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Como o tempo se relaciona com a alma.

[Existe uma outra questão a ser respondida que é], se a alma não existisse, o tempo existiria ou não existiria?

A resposta a esta pergunta é que, se a alma não existisse, dever-se-ia dizer que o tempo não existiria.

A resposta mais precisa, entretanto, é que, se a alma não existisse, mas o movimento existisse, o tempo [existiria sob uma forma] de um certo tipo de ser [imperfeito].

Para se entender o que essa resposta significa, devem-se compreender primeiramente certas outras coisas.

Se existem coisas numeradas, deve existir o número, porque a existência das coisas numeradas não depende do intelecto da alma. Somente a numeração em si mesma, que é um ato da alma, depende do intelecto da alma. Portanto, pode existir o número e as coisas numeráveis quando não existe ninguém que numere.

[Mas], se for [intrinsecamente] impossível a existência de alguém que numere [enquanto tal], então [isso significa que] é impossível existir algo numerável. Entretanto, [deve-se repetir que] não se segue que, se não existe quem numere, não exista algo numerável.

[Baseados nisto, podemos dizer que], se o movimento tivesse uma existência fixa nas coisas, como uma pedra ou uma casa têm, poderia se dizer de modo absoluto que, assim como há um número de pedras quando a alma não existe, assim também existiria um número de movimento, que é o tempo, quando a alma não existisse.

Mas acontece que o movimento não tem uma existência fixa nas coisas. [Dizemos isso porque] nada relacionado com o movimento é achado em ato nas coisas, exceto uma parte indivisível do movimento. Mas, [quanto à] totalidade do movimento, ele é estabelecido por uma consideração da alma ao comparar uma disposição anterior do objeto móvel com uma disposição posterior do mesmo objeto.

Desta meneira, o tempo não apresenta existência fora da alma exceto em relação a uma parte indivisível. [Dizemos isso porque] a totalidade do tempo é estabelecida pela ordenação da alma que numera o antes e o depois no movimento, como já foi explicado.

Portanto, se a alma não existisse, o tempo seria algum tipo de ser, isto é, um ser imperfeito.

Da mesma maneira, se sucedesse haver movimento mas não haver alma, o movimento também se diria existir imperfeitamente.

Por causa disso, os argumentos que se davam no início da teoria do tempo, que demonstravam que o tempo não existe porque é composto de partes não existentes, [isto é, o passado e o futuro], ficam respondidos. Porque, [através do que foi dito], fica claro que o tempo não apresenta existência perfeita fora da alma, como nem tampouco o movimento apresenta.

17. Um problema adicional sobre o tempo.

[Esta questão pode ser colocada da seguinte forma]. Já que o tempo é o número do movimento, deve colocar- se o problema de se saber de que movimento ou de que tipo de movimento o tempo é número.

[Mais precisamente, pode-se dizer que] esse problema surge porque o tempo parece ser, à primeira vista, o número de qualquer movimento. O tempo parece ser o número de qualquer movimento porque todo movimento, tanto o de alteração, de geração, o movimento local, ou outros, estão no tempo. Ora, o que pertence a todo movimento pertence ao movimento como tal. Portanto, todo movimento enquanto tal está no tempo. Porém, estar no tempo significa ser numerado pelo tempo. Portanto, o tempo parece ser o número de todo movimento contínuo, e não de algum tipo especial de movimento.

[Por que o tempo não pode ser o número de todo e qualquer movimento?] Porque às vezes duas coisas são movidas simultaneamente. Se o tempo for o número de cada movimento, existe um tempo diferente para cada movimento, e daí se segue que existem dois tempos idênticos simultaneamente, como por exemplo, dois dias ou duas horas. Ora, o que acontece é que é impossível existirem dois tempos iguais simultaneamente. Cada tempo que é simultâneo e igual é apenas um único tempo. E isto mesmo que os movimentos diferem em suas próprias naturezas, na medida em que um seja mais rápido e o outro mais lento, ou um seja movimento local e o outro movimento de alteração. [Mesmo se for assim, cada tempo que é simultâneo e igual é apenas um único tempo].

O que significa que ***"tempos que são simultâneos e iguais são apenas um único tempo"***.

Trata-se de abordar o problema da unidade do tempo. [E explicar em maior detalhe em que consiste a unidade do tempo]. O tempo é único por natureza em espécie, mas é diverso em número. Isso pode ser explicado por duas comperações.

[Para explicar a unidade do tempo, pode-se fazer uso de uma primeira comparação]. Se existirem 10 cachorros e 10 ovelhas, o número de cachorros e de ovelhas é o mesmo. [Isto pode ser dito corretamente]. Mas não pode ser dito corretamente que o número 10 em si mesmo seja o mesmo, como se os 10 cachorros e os 10 cachorros fossem o mesmo 10. Porque as 10 ovelhas e os 10 cachorros não são o mesmo 10.

[Uma segunda comparação para explicar a unidade do tempo pode ser a seguinte]. A figura é um gênero de diversas espécies: o triângulo, o círculo, outros. O triângulo é uma espécie de diversas [sub espécies]: escaleno, equilátero, etc. Não se pode dizer que o escaleno e o equilátero sejam o mesmo triângulo, mas se pode dizer que são a mesma figura. Por quê? Porque se pode predicar identidade onde não haja diferença, mas não se pode predicar identidade onde se acha diferença. O equilátero e o escaleno diferem entre si por uma diferença do triângulo, [isto é, uma divisão própria do triângulo], portanto, não são o mesmo triângulo. Mas o equilátero e o escaleno não diferem entre si por uma diferença de figura. Portanto, são a mesma figura. Porque eles estão contidos debaixo de uma mesma diferença de figura.

[A primeira e a segunda comparação se relacionam entre si do seguinte modo]. O número é dividido em diversas espécies, uma das quais é o 10. Portanto, todas as coisas que são 10 são ditas serem o mesmo número, [porque estão contidas debaixo de uma mesma diferença de número]. Mas não se pode dizer que elas sejam o mesmo 10, [porque elas estarão contidas em coisas diferentes às quais se aplica o número 10]. Embora os 10 sejam o mesmo, por causa da unidade da espécie, não obstante, são diferentes por causa da diversidade em relação ao número proveniente da matéria [que é diferente em número].

[Pode-se portanto, concluir que] é desta maneira que se diz que o tempo é uno por natureza em relação à espécie, mas diferente em número. Mas, para estabelecer a verdadeira [e mais íntima] unidade do tempo, é necessário dar mais um passo, e remontar à unidade do primeiro movimento, [o que será feito a seguir].

[Remontando ao primeiro movimento, estabelece-se a verdadeira unidade do tempo]. O primeiro movimento, que revolve todo o firmamente em movimento circular, é a medida de todo movimento. Ora, [pode-se dizer isto porque na realidade] todo movimento é medido pelo dia. Assim, o primeiro movimento circular mede todo movimento. Os movimentos, na medida em que são medidos por algum movimento, são medidos pelo tempo. Assim, é necessário dizer que o tempo é o número do primeiro movimento circular, de acordo com o qual, [vice versa], o tempo é também medido, [porque, conforme foi anteriormente explicado, o tempo é medido pelo movimento e o movimento pelo tempo] e, em relação com o qual todos os outros movimentos são medidos pelo tempo. Desta maneira, pela unidade do primeiro movimento, que é medido primariamente pelo tempo, e pelo qual o tempo é medido, estabelece-se a verdadeira unidade do tempo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO V

I. A DIVISÃO DO MOVIMENTO EM SUAS ESPÉCIES

1. Tudo o que é mudado é mudado de três maneiras.

Existem três maneiras pelas quais algo pode ser dito que foi mudado.

[Em primeiro lugar], por acidente, como quando se diz que um músico caminha, porque é acidental para um homem que caminha ser um músico.

[Em segundo lugar], porque uma das partes é mudada, como quando se diz que o corpo de um animal é ferido porque o olho, que é uma parte do corpo, é ferido.

[Finalmente, algo pode ser dito que foi mudado] primariamente e per se. Primariamente se diz para excluir movimento em relação a uma parte. Per se, exclui o movimento por acidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Distinção do movimento per se do movimento por acidente em relação ao movente.

A distinção do ítem peecedente pode ser também aplicada ao movente.

Uma coisa pode ser dita mover [uma outra] de três maneiras:

"

A. [Movente] por acidente, como quando um músico contrói uma casa.

B. [Movente] em relação a uma parte, na medida em que uma parte move, como quando alguém bate em alguma coisa porque sua mão bateu naquela coisa.

C. [Movente] primariamente e per se, como quando um médico cura.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O movimento também pode ser dito segundo as três maneiras precedentes em relação ao término.

[Para explicar isso, fazem-se necessárias, entretanto, algumas considerações prévias].

[Em primeiro lugar], cinco coisas se requerem para o movimento:

"

A. Um primeiro movente, a partir do qual o movimento comece.

B. Um objeto móvel, o qual será movido.

C. O tempo, em que o movimento acontece.

D. Um término, a partir do qual o movimento se inicia.

E. Outro término, para o qual o movimento se encaminha.

"

[Deve-se considerar, em segundo], que o que é movido primariamente e per se é diferente do término para o qual o movimento tende, e do término a partir do qual o movimento começou. Isso deve ser dito porque não existe nada que impeça aquilo que é movido por acidente ser um dos términos do movimento. O objeto, isto é, a madeira, se torna quente per se. Mas a privação e o contrário, isto é, o frio, se torna quente por acidente.

[Em terceiro, deve-se considerar também que as afirmações precedentes pode ser demonstrada do seguinte modo].

O objeto móvel é diferente dos términos do movimento, [pois] o movimento está no objeto, isto é, na madeira. Nos términos do movimento, não existe movimento, como não existe movimento nem na espécie branca, nem na espécie negra. Isto é claro a partir do fato de que aquilo em que existe movimento é movido. Ora, o término do movimento nem move, nem é movido. Na verdade, é o movente que move o objeto, o qual é movido em direção ao término [denominado] ***"para o qual"***. Assim, o objeto móvel é diferente do que o término do movimento.

[Como quarta consideração] temos que a mutação é denominada pelo término ***"para o qual"***, ao invés de término ***"a partir do qual"***. Assim, a corrupção é o nome da mutação para o não ser. Inversamente, a geração é o nome da mutação para o ser. A razão deste fato é que na mutação o término ***"a partir do qual"*** é removido, e o término ***"para o qual"*** é adquirido. De onde que o movimento parece ser repugnante ao término ***"a partir do qual"***, e estar de acordo com o término ***"para o qual"***.

[Finalmente, devemos considerar que] pelo fato de que os términos do movimento são diferentes do objeto móvel e do movente, ao lado da divisão do movimento tomado em relação ao movente e ao objeto móvel, o movimento pode ser dividido também em relação ao término. Como o término ***"para o qual"*** é o que dá nome ao movimento, e não o término ***"a partir do qual"***, esta terceira divisão do movimento é estabelecida somente em relação ao término ***"para o qual"***.

[Segundo o término ***"para o qual"*** o movimento pode ser dividido em movimento por

acidente, movimento em relação a uma parte e movimento [em relação a um término] primário e per se].

[O movimento é ***"por acidente"***] se aquilo que se torna branco é dito tornar-se alguma outra coisa conforme é entendido por quem o afirma. Porque o ser entendido é acidental à coisa branca.

[O movimento é em relação a uma parte se] aquilo que se torna branco é dito ser mudado de coloração. Porque a brancura é uma parte da cor.

[O movimento é [em relação a um término] primário e per se] quando aquilo que se torna branco é dito mudar para uma coloração branca.

---

4. Distinção entre mutação e movimento.

No livro III, Aristóteles usou a palavra movimento como comum a todas as espécies de mutação. Aqui Aristóteles especifica isso mais corretamente, e utiliza a palavra movimento como uma das espécies de mutação.

Portanto, a seguir, o filósofo divide a mutação em suas espécies, uma das quais é o movimento, e depois divide o movimento em suas espécies.

---

5. Divide-se a mutação em suas espécies.

Como toda mutação é mutação a partir de algo em direção a algo, aquilo que é mudado pode ser mudado de quatro maneiras diferentes:

"

A. Ambos os términos da mutação são afirmativos: a coisa é mudada de sujeito a sujeito.

B. O término ***"a partir do qual"*** é afirmativo e o término ***"para o qual"*** é negativo: o objeto é mudado do sujeito para o não-sujeito.

C. O término ***"a partir do qual"*** é negativo, e o término ***"para o qual"*** é afirmativo: o objeto é mudado do não-sujeito para o sujeito.

D. Ambos os términos são negativos: o objeto é mudado do não sujeito para o não sujeito.

"

Deve-se notar que [nesta passagem] sujeito não significa o sustentáculo da forma, mas qualquer coisa afirmativamente significada.

[Desta maneira, existem três espécies de mutação:]

"

A. De sujeito a sujeito: como quando algo é mudado de branco para o preto.

B. De sujeito para não sujeito: como quando algo é mudado do ser para o não ser.

C. Do não sujeito ao sujeito: como quando algo é mudado do não ser para o ser.

"

Isto, apesar de se poder dizer que algo é mudado de quatro maneiras, conforme explicado. Porque não pode existir uma espécie de mutação do não sujeito ao não sujeito, exceto por acidente. Porque toda mutação per se se verifica entre opostos, e entre duas negações não existe oposição.

Um sinal do fato de que entre duas negações não existe oposição é que as negações são simultaneamente verdadeiras de um mesmo objeto. Por exemplo: uma pedra é simultaneamente não doente e não sadia.

Pode existir mutação entre duas negações apenas por acidente, porque quando algo muda de branco para o preto, ele muda acidentalmente do não preto para o não branco.

A mutação do não sujeito ao sujeito é chamada de geração, a qual é uma mutação do não ser para o ser. A geração pode ser simples e por acidente.

"

> A. A geração será por acidente, como quando algo é mudado do não branco para o branco. Nesta geração o que é propriamente mudado é um sujeito que é algum ser existente em ato.
>
> B. A geração será dita geração simplesmente, como quando algo é mudado de simples não ser para o ser que é substância. Nesta geração o que é propriamente mudado é um sujeito que está apenas em potência, isto é, a matéria primeira.

"

A mutação do sujeito ao não sujeito é chamada de corrupção, [a qual é uma mutação do ser para o não ser]. A corrupção pode ser dita simplesmente corrupção ou corrupção por acidente.

"

> A. A corrupção dita simplesmente corrupção é a mutação do ser substancial para o não ser, [conforme explicado no ítem precedente para a geração simplesmente dita].
>
> B. A corrupção por acidente é a mutação como do branco para o não branco, [conforme também explicado no ítem precedente].

"

[Quanto à mutação do sujeito ao sujeito, esta será chamada de movimento. Mas, antes de afirmar isto, Aristóteles pretenderá demonstrar que nem a geração, nem a corrupção podem ser chamadas de movimento].

A geração não pode ser chamada de movimento porque o que é gerado [não é um ser em ato], não é um ***"este"***. Ora, o que não é, não pode ser movido.

Não obstante, no livro I havia-se afirmado que todas as coisas provêm do não ser por acidente e do ser em potência per se. Não obstante isso, pode-se afirmar que o que vem a ser simplesmente não é. Portanto, ele não pode ser movido, e pela mesma razão não está em repouso.

Quanto à corrupção não poder ser chamada de movimento, isso se demonstra assim como se segue. Nada é contrário ao movimento, exceto o movimento ou o repouso. Mas a geração é o contrário da corrupção. [Portanto, se a corrupção é movimento, seu contrário deverá ser movimento ou repouso]. Mas a geração não é nem movimento, nem repouso. Portanto, conclui-se que a corrupção não pode ser movimento.

[Deve-se dizer agora o que é o movimento]. Já que nem a corrupção, que é a mutação do sujeito ao não sujeito, é movimento, nem a geração, que é a mutação do não sujeito ao sujeito, tampouco é movimento, e somente existem três tipos de mutação, segue-se que o movimento somente poderá ser a mutação do sujeito ao sujeito.

---

6. Divisão do movimento em suas espécies.

[A proposição fundamental para poder dividir-se o movimento em suas espécies consiste em que] já que o movimento é do sujeito ao sujeito, e o movimento toma sua denominação e espécie por causa de seu término [***"para o qual"***], e os sujeitos estão em algum gênero de categoria, então será necessário que as espécies de movimento se distinguam de acordo com o gênero das categorias.

Portanto, se as categorias são divididas em 10 gêneros de coisas, e o movimento se encontra em apenas três delas, a saber, quantidade, qualidade e lugar, então deverá haver apenas três espécies de movimento:

"

A. Movimento no gênero da quantidade.

B. Movimento no gênero da qualidade.

C. Movimento no gênero do lugar.

"

[Antes, porém, de prosseguirmos, será preciso fazer uma breve recapitulação].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Breve recordação da doutrina do livro III importante para os propósitos do presente livro.

"

1. O movimento é o ato do que está em potência enquanto tal.

2. Este ato é ato do móvel.

3. Todo movente é movido, porque passou de movente em potência a movente em ato. Isto acontece sempre que o movente move o movido tocando no movido.

4. Entretanto, ***"se no exercício de sua atividade, o agente se vê ele próprio modificado, é por uma reação do sujeito receptivo, acidental ao movimento considerado"*** [H. Gardeil]. O movimento não compete ao movente per se, mas por acidente, na medida em que ele é móvel.

5. Assim, o movimento está no móvel, e por isso deve ser dito que é ato do móvel.

6. ***"Mas isso não impede que ele seja ligado ao agente, mas como proveniente dele"*** [Gardeil]. Neste sentido, pode-se dizer que o movimento é ato do movente também. Mas desta maneira, o ato do movente não é diferente do ato do móvel, porque aquilo que o movente agindo causa é exatamente o mesmo que o movido, sofrendo a ação, recebe. Os dois são um único e mesmo ato, situado no móvel, mas considerados sob razões diversas.

7. O movimento é ato do móvel na medida em que se situa no móvel provocado pelo movente. O movimento é ato do movente na medida em que procede do movente para o movido.

8. Assim, pode-se dizer que existe um ato do movente e um ato do móvel. Ou, um ato do ativo e um ato do passivo. O ato do ativo é chamado de ação, o ato do passivo é chamado de paixão.

9. Tanto a ação como a paixão são movimentos. Entretanto, não são dois movimentos diferentes, mas um único e mesmo movimento sob razões diferentes. Na medida em que provém do agente, é dito ação, e na medida em que está situado no paciente, é dito paixão.

10. Dever-se-ia então perguntar, se o movimento é o mesmo, como podem a ação e a paixão não serem a mesma coisa? É que o mesmo movimento, de acordo com uma razão, é ação, e de acordo com outra razão é paixão. O movimento, seja o proveniente do movente, seja o situado no movido, é o mesmo, porque abstrai de ambos a razão. A ação e a paixão diferem por causa disso, que ao movimento, incluem estas razões diferentes.

11. Portanto, como o movimento abstrai as razões de ação e paixão, não pode estar contido na categoria de ação, e nem na categoria de paixão.

12. A ação e a paixão são sempre o mesmo pelo sujeito, diferindo apenas pela razão.

13. Isso não significa que elas devam ser uma única categoria, porque as categorias não dividem o ente como o gênero nas espécies, mas segundo os diversos modos de ser, que são proporcionais aos modos de se predicar.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como o movimento pode pertencer a uma categoria.

Todo movimento está no mesmo gênero que o seu término, não no sentido em que o movimento é uma qualidade ou uma quantidade, mas por redução. Assim como a potência é reduzida ao gênero do ato, porque cada gênero é dividido pela potência e pelo ato, assim o movimento, que é um ato imperfeito, deve ser reduzido ao gênero de um ato perfeito.

[É desta maneira que o movimento pertence ao gênero da quantidade, qualidade e lugar].

---

9. Como o movimento não pertence às demais categorias

[O movimento não pertence à categoria do tempo, porque] o tempo é uma medida do movimento. Portanto, não pode existir movimento na [categoria do] tempo pela mesma razão que não existe movimento na ação e paixão.

[Não existe movimento no gênero da substância] porque todo movimento é entre contrários. Mas não existe contrário da substância. Portanto, não existe movimento no gênero da substância.

[Não existe movimento no gênero da relação] porque em qualquer gênero em que existe movimento per se, nada de novo deste gênero é achado em algo a menos que ele mude. Mas algo novo [no gênero da relação] verdadeiramente acontece para aquele que está em relação para com uma outra coisa quando esta outra coisa muda, mesmo se a primeira coisa não mudar. Portanto, na relação não existe movimento per se, mas apenas movimento por acidente, na medida em que uma nova relação resulta de alguma mudança [na quantidade, na qualidade ou no lugar].

[Não existe movimento no gênero da posição] porque posição indica uma certa ordenação das partes. Mas ordenação é uma relação. Portanto, não existe movimento no gênero da posição da mesma maneira que não existe movimento no gênero da relação.

[Não existe movimento no gênero do hábito porque] o hábito se refere a uma certa relação de um corpo a algo que lhe é colocado junto. Portanto, não pode existir movimento nesta categoria da mesma maneira em que não pode existir movimento na categoria da relação.

[Não existe movimento nas categorias da ação e paixão porque] ação e paixão não diferem do movimento pelo sujeito. Na verdade, elas acrescentam ao movimento uma inteligibilidade [ratio]. De onde, dizer que existe movimento na ação e paixão é o mesmo que dizer que existe movimento no movimento. Mas não pode existir movimento do movimento, nem geração da geração, nem mutação da mutação, nem corrupção da corrupção. [Esta afirmação é demonstrada, na Física de Aristóteles, por seis vias diferentes].

---

10. Como o movimento pertence às categorias da quantidade, qualidade e lugar.

O movimento na categoria da qualidade é chamado de alteração, porque o que difere em qualidade é costumeiramente chamado de outro, ou ***"alterum"***.

O movimento na quantidade não é denominado de acordo com o seu gênero, conforme era o caso do movimento na qualidade. O movimento na quantidade é denominado de acordo com as suas espécies, que são o aumento e o decremento. O movimento da magnitude imperfeita à perfeita é chamado de aumento. O movimento da magnitude perfeita à imperfeita é chamado de diminuição.

O movimento em relação ao lugar não apresenta nome comum ao gênero nem às espécies desta categoria. [Isto pode ser explicado porque] um nome comum pode ser aplicado ao movimento na qualidade porque as qualidades são contrárias em relação à própria natureza de suas espécies. Mas na quantidade não existe contrariedade em relação à natureza de suas espécies, mas apenas em relação ao perfeito e ao imperfeito. E no lugar existe contrariedade apenas por comparação com um movimento no qual dois términos estão a uma distância máxima. Portanto, já que esta contrariedade se refere a algo extrínseco a esse gênero, o movimento no gênero do lugar não pode ter um nome nem em geral, nem em relação a suas partes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Como "imóvel" é predicado.

"Imóvel" predica-se de três maneiras.

"

> A. É imóvel aquilo que de maneira alguma pode ser movido. Por exemplo, Deus.
>
> B. É imóvel aquilo que é movido com dificuldade. Uma montanha, ou uma grande rocha.
>
> C. É imóvel o que pode ser movido e é movido facilmente, embora não esteja sendo movido quando, onde e como ele pode ser movido.

"

Somente este último objeto pode ser propriamente dito estar em repouso, porque o repouso é o contrário do movimento.

---

12. Definição de sucessão, contato e continuidade.

[Para o restante do que será tratado nos livros V e VI, é necessário definir preliminarmente os seguintes termos]:

"

A. Sucessão

B. Contato

C. Continuidade

"

[Para definir sucessão, é preciso definir preliminarmente ***"intermediário"***, porque ***"intermediação"*** entra na definição de sucessão. Em seguida, existe uma espécie de sucessão, chamada contigüidade, que também será definida].

[Para definir contato, é preciso definir primeiramente ***"junto"***, porque ***"junto"*** entra na definição de contato. Definindo ***"junto"***, definir-se-á ***"separado"***, que é o contrário de ***"junto"***].

Na ordem da natureza, a sucessão vem primeiro, [a contiguidade vem logo em seguida, porque é uma espécie de sucessão, e para haver contiguidade tem que haver primeiro sucessão, mas não vice versa]. Em seguida, vem o contato, porque tudo o que está em contato deve estar em sucessão [e em contigüidade]. E finalmente, na ordem da natureza, vem a continuidade, porque tudo o que é contínuo deve estar em contato, mas o que e está em contato não necessita ser contínuo.

[Assim, é o seguinte o esquema dos termos a serem definidos]:

"

A. Coisas que pertencem à sucessão:

"

a. Intermediário, [como necessário à definição de sucessão].

b. Sucessão.

c. Contiguidade, [como espécie de sucessão].

"

B. Coisas que pertencem ao contato:

"

a. Junto, [como necessário à definição de contato].

b. Separado, [como contrário de junto].

c. Contato.

"

C. Coisas que pertencem à continuidade:

"

a. Continuidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Definição das coisas que pertencem à sucessão.

A. Definição de intermediário.

"

> Quando algo é movido continuamente pela natureza, aquilo que não é o último termo do movimento para o qual o movimento está sendo movido, é o intermediário. Intermediário é aquilo que chegou naturalmente em primeiro quando algo é movido continuamente pela natureza. [Temos, como exemplo, que] se algo se move naturalmente de A para C através de B, então, se o movimento é contínuo, ele alcança primeiro B do que C.

"

B. Definição de sucessão.

"

> Duas coisas se requerem para que uma coisa esteja em sucessão com a outra:
>
> [Primeiro], que ela esteja depois do início em alguma ordem. [Em alguma ordem significa]: ou em relação à posição, como em coisas que apresentam ordenação por lugar, ou em relação às espécies, como a dualidade está depois da unidade, ou em relação a qualquer tipo de ordem, como dignidade, conhecimento, poder, e outros.
>
> [Segundo], que entre a coisa que sucede e a que é sucedida não haja intermediário de mesmo gênero. Por exemplo: que uma unidade suceda outra unidade, que uma casa suceda outra casa. Mas nada impede que, em uma mesma sucessão, entre o que sucede e o sucedido exista algo de gênero diferente, como quando um animal está entre duas casas.
>
> [Deve-se observar que] tudo o que está em sucessão está em relação a algo, não como anterior, mas como posterior. Porque se diz que o dois sucede o um, mas não vice versa.

"

C. Definição de contiguidade.

"

> Contiguidade é uma espécie de sucessão. Contiguidade é uma sucessão tal que, entre duas coisas em sucessão, não existe nenhum intermediário, tanto do mesmo gênero, como de gêneros diferentes. [Assim], as duas coisas em sucessão se tocam, [para haver] contiguidade. [Tocar-se significa que estão em contato, que é a definição a seguir].

"

14. Definição de coisas que pertencem ao contato.

A. Definição de junto.

"

> [O ***"junto"*** que se pretende definir refere-se à] definição de junto no lugar, e não junto no tempo, que não está em discussão no momento.
>
> [Neste sentido] [duas] coisas estão juntas no lugar quando elas estão em um único lugar primário. Isto é, em um único lugar próprio. [Isto por contraposição a] dizer se que as coisas estariam juntas se estivessem em um único lugar comum. Porque se assim o fosse, todos os corpos estariam juntos, porque estão todos contidos debaixo dos céus.

"

B. Definição de ***"separado"***.

"

> [Duas] coisas são ditas estarem separadas quando estão em diferentes lugares.

"

C. Definição de ***"contato"***.

"

> [Duas] coisas são ditas estarem em contato quando suas extremidades estão ***"juntas"***.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Definição das coisas que pertencem à continuidade.

A. Definição de continuidade.

"

> Continuidade é uma espécie de contiguidade. Quando duas coisas que se tocam, [isto é, estão em contato], apresentam um único e mesmo término, são ditas serem contínuas. Isto é o que a própria palavra contínuo significa.
>
> [Mas isto não significa que não existe uma outra definição de continuidade, que é dada no livro III, que diz que o contínuo é aquilo que é infinitamente divisível].

"

---

16. Resumo

I. Primeira parte.

A. Pertencem à sucessão:

"

a.
Intermediário

b. Sucessão

c. Contiguidade

"

B. Pertencem ao contato:

"

a. Junto

b. Separado

c. Contato

"

C. Pertencem à continuidade:

"

a.
Continuidade

"

II. Segunda parte.

A. Da Sucessão.

"

Intermediário é aquilo que chegou naturalmente em primeiro quando algo é movido continuamente pela natureza.

Sucessão. Para algo estar em sucessão com outro, se requerem duas coisas:

"

1. Estar depois do início em alguma ordem.

2. Entre o que sucede e o sucedido não pode haver intermediário de mesmo gênero, mas o pode haver de gênero diferente.

"

Contiguidade é uma espécie de sucessão, na qual não pode haver nenhum intermediário entre o que sucede e o sucedido, nem de gênero diferente. [Suas extremidades se tocam e, portanto, estão juntas, mas não são uma única extremidade, como na continuidade].

"

B. Do contato

"

Junto: duas coisas estão juntas quando pertencem a um único lugar primário.

Separado: duas coisas estão separadas quando pertencem a diferentes lugares primários.

Contato: duas coisas estão em contato quando suas extremidades estão ***"juntas"***.

"

C. Da continuidade

"

Continuidade é uma espécie da contiguidade. Quando duas coisas contíguas apresentam o mesmo término, são ditas contínuas. Somente existe continuidade em coisas que estão em contato [mas não vice versa].

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. A unidade do movimento.

[Há três modos da unidade do movimento]. O movimento é dito uno de várias maneiras, na medida em que também o uno é dito de várias maneiras. Isto é,

"

A. Genericamente

B. Especificamente

C. Numericamente

"

[Quanto à unidade genérica], o movimento é dito uno no gênero de acordo com as figuras de predicação. Assim todos os movimentos locais são genericamente um [único] movimento. Mas o movimento local difere genericamente do movimento de alteração.

[Quanto à unidade específica] o movimento é dito uno pela espécie quando ele não é uno apenas em relação a um gênero, mas também em relação a uma espécie individual, isto é, em relação a uma espécie última que não é mais dividida em outras espécies. [Isso teve que ser colocado] porque existem espécies que são divididas, por sua vez, em outras espécies. Assim, a cor é espécie da qualidade, e o branco é espécie da cor, mas o branco não se divide em outras espécies. [Portanto, não se pode dizer que uma mudança de cor seja um movimento uno pela espécie, mas sim um esbranquecimento].

[Quanto à unidade numérica] os modos precedentes de unidade não são modos de unidade de modo simples, mas modos de unidade de forma qualificada, isto é, genericamente e especificamente. A unidade numérica, entretanto, não é um modo de unidade qualificada, mas um modo de unidade simples, que é a unidade numérica de acordo com a sua essência.

A unidade do movimento, [ou, a unidade numérica], consiste em três coisas:

"

A. O objeto que é movido.

B. O gênero e a espécie [última] na qual existe o movimento.

C. O tempo em que [o objeto móvel] é movido.

"

A unidade do movimento, pela qual ele é chamado uno de modo simples, consiste na unidade destas três coisas.

A espécie na qual o movimento ocorre deve ser una e indivisível.

O tempo no qual o movimento ocorre deve ser uno e contínuo sem interrupção.

Aquilo que é movido deve ser [uma] única [e mesma coisa].

18. A unidade do movimento tratada em mais detalhe.

Ser uno de modo simples possui diversos sentidos:

"

A. Ser uno na medida em que é indivisível.

B. Ser uno na medida em que é um contínuo.

"

Ora, como nenhum movimento é indivisível, o movimento somente poderá ser uno por continuidade. Portanto, o movimento será uno se é contínuo.

De onde se conclui que tudo o que se requer para a continuidade do movimento é também requerido para a sua univocidade.

[Requer-se para a continuidade do movimento:

"

A. A unidade da espécie [última] [deste movimento].

B. A unidade do objeto móvel.

C. A unidade do tempo.

"

[A unidade da espécie última é requerida porque] nenhum movimento pode ser contínuo com qualquer outro movimento. O mesmo se aplica aos demais casos de continuidade. [Isso ocorre porque] somente podem ser contínuas as coisas cujas extremidades são uma única, conforme fica dito na própria definição de continuidade. Por isso é claro que as coisas que pertencem a diferentes gêneros e espécies não podem ser contínuas uma com a outra.

[A unidade do objeto móvel também é requerida]. O segundo requisito para a continuidade do movimento é que exista um único objeto. Porque o movimento de objetos diferentes pode ser consecutivo, mas não pode ser contínuo.

[Finalmente], o terceiro requisito para a continuidade do movimento é a unidade do tempo, porque não pode haver estados intermediários de imobilidade ou repouso. E isto porque, se o repouso intervém, existem muitos movimentos e não apenas um único. Se existe um movimento corrompido pelo repouso, não é nem uno, nem contínuo.

---

19. Sobre o movimento irregular.

O movimento que é regular ou uniforme é dito ser um único movimento, como o movimento que é sempre em linha reta é dito ser um único movimento. Já o movimento irregular não parece ser um único movimento porque é divisível em partes dessemelhantes. [Assim, deve-se perguntar se existe unidade no movimento irregular].

[Deve-se responder a isto dizendo que] o movimento irregular é uno, [mas de uma maneira especial]. A unidade do movimento regular e irregular parece diferir em relação ao mais e ao menos, porque o movimento regular tem mais unidade do que o movimento irregular.

[Podemos explicar este ponto com mais detalhe colocando que] a irregularidade de um movimento pode ser devida a duas coisas. A primeira é aquilo no qual o movimento ocorre. Isso é especialmente claro no movimento local, porque o movimento que não atravessa uma magnitude uniforme ou irregular não pode ser uniforme ou regular. O que aqui se entende por magnitude regular é aquilo no qual cada parte pode ser reposta por qualquer outra parte. Uma magnitude irregular seria uma linha que forma um ângulo. Uma magnitude regular seria uma linha circular ou uma linha reta.

A segunda coisa a que se deve a irregularidade de um movimento se refere ao objeto no qual existe o movimento, e é uma diversidade na maneira do movimento chamada de rapidez ou lentidão.

Deve-se dizer que a rapidez e a lentidão não são nem espécies nem diferenças específicas do movimento, porque elas se encontram em todas as espécies do movimento. E nenhuma espécie ou diferença específica é achada em todas as espécies do seu próprio gênero.

O movimento irregular pode ser chamado uno na medida em que ele for contínuo. Mas é menos uno do que o movimento regular, o que é especialmente claro no caso do movimento de reflexão, aonde parece que existem dois movimentos, e não apenas um único. Ora, o que tem menos unidade parece ter alguma espécie de multidão. Assim, fica claro que o movimento irregular é uno, na medida em que é contínuo, mas também de alguma forma diverso, na medida em que apresenta menos unidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VI

I. A DIVISÃO DO MOVIMENTO EM SUAS PARTES QUANTITATIVAS. INTRODUÇÃO.

1. O Plano do Livro VI.

O livro quinto tratou da divisão do movimento em suas espécies, da unidade do movimento, [e de outros assuntos menores omitidos nesta compilação].

O livro sexto trata da divisão do movimento em suas partes quantitativas:

"

A. Primeiro, que o movimento e todos os demais contínuos são divisíveis.

B. Segundo, como o movimento é dividido.

"

"

[Este livro é bastante complexo, e muitas coisas foram dele omitidas nesta compilação]. [O material que dele foi efetivamente usado foi re-ordenado na seguinte sequência:

"

" "

A. Primeira parte, onde se mostra que o movimento e todos os demais contínuos são divisíveis.

B. Segunda parte, que é a primeira divisão quantitativa do movimento, isto é, em relação ao tempo.

C. Terceira parte, que é a segunda e última divisão quantitativa do movimento, isto é, a divisão do movimento em relação às partes do objeto móvel].

""

""

""

II. PRIMEIRA PARTE. O MOVIMENTO E TODOS OS DEMAIS CONTÍNUOS SÃO DIVISÍVEIS.

1. É impossível que um contínuo seja composto de partes indivisíveis.

É impossível que um contínuo seja composto de partes indivisíveis. [Em outras palavras]: é impossível que uma linha seja composta de pontos.

[Esta afirmativa será demonstrada de três maneiras. Isto é, demonstrar-se-á que um contínuo não pode ser composto de partes indivisíveis dispostas entre si

"

A. Em unidade

B. Em contigüidade, [isto é, cujas extremidades estão em contato].

C. Em sucessão].

"

"

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Demonstra-se a impossibilidade de existência de um contínuo composto de partes indivisíveis por continuidade.

As partes que compõem uma coisa por continuidade devem ter extremidades que são unas. Mas as extremidades dos pontos [que supostamente constituiriam uma linha] não podem ser unas. Porque uma extremidade é determinada em relação a uma outra parte, mas em cada coisa indivisível não existe algo que é extremidade e algo que é outra parte.

[E se, portanto, a única parte de que são compostos os pontos se unificam entre si para haver continuidade, todos os pontos se unirão em um mesmo ponto e não formarão nunca uma linha].

A conclusão é que uma linha não pode ser composta de pontos em continuidade.

---

3. Demonstra-se a impossibilidade de existência de um contínuo composto de partes indivisíveis por contigüidade.

A demonstração precedente mostrou que coisas indivisíveis não podem ser contínuas uma com a outra. [Para que elas sejam contíguas, devem estar em contato, isto é, se tocarem]. Onde quer que algo toque um outro, devem ocorrer uma das três [coisas seguintes]:

"

A. Ou o todo de um toca o todo do outro.

B. Ou parte de um toca parte do outro.

C. Ou parte de um toca o todo do outro.

"

Mas, como o indivisível não tem partes, devem-se excluir as alternativas B e C.

Desta maneira, se dois pontos se tocam, é necessário que o todo toque o todo. Ora, todo contínuo apresenta partes distintas, de tal maneira que uma delas esteja aqui e a outra ali. Mas, acontece que as coisas que se tocam em relação ao todo não são distintas em lugar ou posição. Portanto, uma linha não pode ser composta de pontos em contato, [ou contíguos].

---

4. Demonstra-se a impossibilidade de existência de um contínuo composto de partes indivisíveis por sucessão.

Um ponto não pode estar sucessivamente relacionado com outro ponto de tal maneira que eles constituam uma linha. Porque uma coisa está em sucessão com outra quando não existe intermediário do mesmo gênero entre eles. Mas, [supondo que existam] dois pontos [em sucessão], eles devem diferir de localização, caso contrário não seriam dois pontos, mas um único ponto. Ainda mais, eles não podem se tocar, conforme demonstrado no argumento precedente. Portanto, eles devem estar situados a uma certa distância um do outro. E, se for assim, deve haver algum intermediário entre eles, e o intermediário nesse caso somente poderá ser uma linha. Portanto, o intermediário entre dois pontos é sempre uma linha. [Ora, se, como se pretendia, uma linha é formada por pontos em sucessão, e, se conforme demonstrado em seguida, entre dois pontos quaisquer em sucessão sempre existe uma linha, isto é, uma série de pontos em sucessão, viola-se com isso a condição da sucessão, que é a inexistência de intermediários do mesmo gênero]. Portanto, uma linha não é composta de pontos em sucessão.

---

5. Conclusão.

Pode se dizer, para concluir, simplesmente que, se for verdadeira a outra definição de contínuo dada no livro III, que diz que o contínuo é o que é infinitamente divisível, então de maneira alguma o contínuo pode ser composto de partes indivisíveis. Porque tudo o que é divisível é dividido em suas partes. E se suas partes são indivisíveis, ele não poderá ser infinitamente divisível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Introdução ao restante da abordagem.

As argumentações precedentes mostraram com clareza que as linhas e as outras quantidades contínuas que apresentam posição não podem ser compostas de partes indivisíveis.

A seguir, Aristóteles mostra que o mesmo se pode dizer do movimento e do tempo.

Fará isso considerando simultaneamente a magnitude, o movimento e o tempo. Demonstrará que, se uma delas for composta de partes indivisíveis, todas as demais também o serão, e também que, se uma delas for infinitamente divisível, todas as demais também o serão, porque tudo o que for admitido para uma dessas três coisas, necessariamente se aplicará às demais.

Primeiramente, Aristóteles demonstra isso em relação à magnitude e o movimento. Depois, em relação à magnitude e o tempo.

Em relação à magnitude e o movimento, a demonstração é dividida em duas demonstrações consecutivas:

"

> A. Demonstra-se que, se a magnitude é composta de partes indivisíveis, o movimento que atravessa semelhante magnitude deverá ser composto de movimentos indivisíveis iguais em número às partes indivisíveis de que a magnitude é composta. [Através do raciocínio que demonstrará esta proposição, determina-se como seria o movimento se a magnitude fosse composta de partes indivisíveis. Ora, isto levará a que se demonstre que]
>
> B. O movimento que apresenta a natureza precedentemente determinada é um movimento [intrinsecamente] impossível.
>
> C. [Portanto, nem um movimento que apresenta partes indivisíveis é possível, nem uma magnitude composta de partes indivisíveis é possível, porque senão seguir-se-ia a existência daquele movimento impossível].

"

Em relação à magnitude e o tempo, Aristóteles demonstrará, de duas maneiras diferentes, que

"

> A. Se a magnitude é infinitamente divisível, o tempo também o será, e vice versa.

"

Ora, infinitamente divisível significa não ser composto de partes indivisíveis, conforme já visto. Portanto, demonstrar a proposição acima significa demonstrar que se a magnitude não é composta de partes indivisíveis, o tempo também não o será e vice versa.

7. Se a magnitude é composta de partes indivisíveis, assim também o movimento. Mas isso é impossível. I.

Se a magnitude é composta de partes indivisíveis, então o movimento que atravessa semelhante magnitude será composto de movimentos indivisíveis iguais, em número, às partes indivisíveis de que a magnitude é composta.

[Uma explicação mais detalhada a este respeito pode ser dada conforme o que se segue].

Suponha uma linha ABC, composta de três partes indivisíveis A, B, e C.

Suponha que Z é um objeto móvel, que é movido no espaço da linha ABC.

Seja abc o movimento de Z.

Então, se as partes do espaço ou da linha são indivisíveis, as partes designadas do movimento também deverão ser indivisíveis.

[Como dois pontos preliminares à demonstração devem ser afirmados os seguintes], como per se evidentes:

"

> A. Se é dado um movimento, ou parte de um movimento, necessariamente existirá algo que é movido.
>
> B. Se é dado algo que é movido, necessariamente deve-lhe ser presente algum movimento.

"

Deve-se ainda afirmar como per se evidente que

"

> A. Tudo o que é movido de um término a outro não pode estar simultaneamente ***"sendo movido"*** e ***"tendo sido movido"***.

"

[Colocados estes preliminares, segue-se a demonstração].

Se o objeto móvel Z é movido em relação a A, como foi admitido que dado um objeto que é movido, necessariamente deve-lhe ser presente algum movimento, será necessário que algum movimento ***"a"*** esteja presente em Z.

Então segue-se que

"

> A. Ou Z está simultaneamente ***"sendo movido"*** e ***"tendo sido movido"***.
>
> B. Ou Z não está simultaneamente ***"sendo movido"*** e ***"tendo sido movido"***.

"

Se a alternativa B é a correta, segue-se que A é divisível. Isto porque o objeto já terá atravessado uma parte de A e uma outra parte ainda permanece para ser atravessada.

Ora, como A é admitido indivisível, segue-se que a alternativa B não pode ser.

Se a alternativa A é correta, segue-se que ao mesmo tempo em que Z está chegando, ele já chegou. E isso viola o segundo ponto preliminar precedentemente estabelecido.

Portanto, nada pode ser movido em relação a uma magnitude indivisível. Porque, se o fosse, ou simultaneamente ele estaria ***"sendo movido"***, e ***"tendo sido movido"***, ou a magnitude não seria indivisível.

Admitamos, então, conforme conclusão precedente, que nada pode ser movido em relação a uma magnitude indivisível.

Se alguém afirmar que o objeto móvel é movido através de ABC pelo movimento abc, e nada pode estar ***"sendo movido"*** através de A, mas apenas ***"tendo sido movido"***, segue-se que o movimento não é composto de movimentos, mas de impulsos minúsculos.

Ora, um impulso minúsculo se relaciona com o movimento da mesma maneira que um ponto indivisível se relaciona com uma linha.

Portanto, fica demonstrado que, se a magnitude é composta de partes indivisíveis, o movimento é composto de impulsos minúsculos indivisíveis.

---

8. Se a magnitude é composta de partes indivisíveis, assim também o movimento. Mas isto é impossível. II.

Assim como é impossível que uma linha seja composta de pontos, é impossível que o movimento seja composto de minúsculos impulsos indivisíveis.

Isto se demonstra de duas maneiras.

[Em primeiro lugar], se o movimento é composto de impulsos minúsculos e a magnitude é composta de partes indivisíveis, de tal maneira que o objeto não é achado ***"sendo movido"***, mas ***"tendo sido movido"*** através de uma parte indivisível da magnitude, segue-se que o objeto atravessou uma magnitude sem que, em nenhum tempo, tenha estado em um estado no qual a estivesse atravessando. Ora, isso é impossível.

[Em segundo lugar], tudo o que está naturalmente em movimento ou em repouso deve estar ou em movimento ou em repouso.

Mas enquanto o objeto móvel está em A, ele não está ***"sendo movido"***. E da mesma maneira quando ele está em B ou em C.

Portanto, enquanto o objeto móvel está em A, B ou C, o objeto móvel está em repouso, [porque nunca esteve ***"sendo movido"***]. Então, seguir-se-ia que o objeto móvel estaria simultânea e continuamente em movimento e repouso.

[Ora, isto é impossível].

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Se a magnitude é infinitamente divisível, o tempo também o será e vice versa. Primeira demonstração.

[A primeira demonstração, pode ser dividida em duas partes. Na primeira parte, considera-se o seguinte].

A natureza de uma igual velocidade é tal que um objeto atravessará uma magnitude menor em menos tempo.

Suponha então que existe uma magnitude [infinitamente] divisível que um objeto móvel atravessa em algum dado tempo.

Segue-se que esse objeto móvel atravessa parte dessa magnitude em menos tempo.

E assim, torna-se necessário que esse tempo seja [infinitamente] divisível.

[Na segunda parte desta primeira demonstração, o Filósofo considera ainda mais o que se segue].

Inversamente, suponha um dado tempo [infinitamente] divisível, no qual um dado objeto se move através de uma magnitude.

Segue-se que o objeto móvel, apresentando uma velocidade igual, atravessará menos magnitude em uma menor parte do tempo total.

Portanto, conclui-se que a dita magnitude [forçosamente] será [infinitamente] divisível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Se a magnitude é infinitamente divisível, o tempo também o será e vice versa. Segunda demonstração.

Para se dar a segunda demonstração disso, devem ser [admitidos preliminarmente os seguintes pontos]:

"

> A. Em igual tempo, um corpo mais rápido atravessa uma magnitude menor.
>
> B. Um igual espaço é atravessado por um corpo mais rápido em um tempo menor.
>
> C. Todo movido está no tempo.
>
> D. Em todo tempo pode haver movimento.
>
> E. Tudo o que é movido pode ser movido mais rápido ou mais devagar.

"

[Em relação a este último ponto], parece ser falso dizer que tudo o que é movido pode ser movido mais rápido ou mais devagar, porque, mais adiante, Aristóteles demonstra que existe um movimento tão rápido que nada poderá ser mais rápido, e trata-se do movimento do primeiro objeto móvel.

Para explicar isso, deve-se dizer que existem duas maneiras de se falar da natureza das coisas:

"

> A. Ou de acordo com a sua natureza [ratio] comum.
>
> B. Ou de acordo com a sua ligação com a matéria própria.

"

Nada impede que aquilo que não é impedido pela sua natureza comum seja impedido por causa de sua ligação com alguma matéria determinada.

Assim, a natureza comum do movimento não impede que se possa sempre achar uma velocidade maior do que qualquer dada velocidade.

Aristóteles aqui está tratando do movimento de acordo com sua natureza [ratio] comum, e não aplicando o movimento a determinados moventes ou objetos móveis.

[Admitidos estes preliminares, o Filósofo segue com a segunda demonstração, baseada em dois objetos móveis, um mais rápido do que o outro].

Se o tempo é infinitamente divisível, a magnitude será infinitamente divisível, e vice versa, porque a divisão do tempo segue a divisão da magnitude e vice versa. Isto é, o tempo e a magnitude são divididos da mesma maneira.

[Vamos demonstrar isso da seguinte maneira]:

Seja 1 um corpo móvel mais rápido.

Seja 2 um corpo móvel mais lento.

[Então, utilizando os 5 pontos preliminares acima admitidos, poderemos encadear o seguinte raciocínio]:

"

> A. Tomemos o corpo 2, suponhamnos que ele se move através de de uma magnitude AZ num tempo az.
>
> B. Se, agora, em seu lugar, tomarmos o corpo 1, que é mais rápido, ele se moverá através da mesma magnitude AZ, num tempo menor ax.
>
> C. Voltando a tomar o corpo 2, que é mais lento, no mesmo tempo ax, ele somente atravessará o espaço menor AV.
>
> D. Recolocando em seu lugar novamente o corpo 1, que é mais rápido, para que ele atravesse este espaço AV, demorará um tempo menor au.

"

Ora, este processo vai até o infinito, tomando um corpo móvel mais lento, depois do movimento do corpo mais rápido, e depois o mais rápido depois do mais lento e assim sucessivamente, utilizando as [5 hipóteses que foram admitidas preliminarmente].

Portanto, se é possível [por causa dos 5 pontos preliminarmente admitidos] que esta alternação de objeto mais rápido para o mais lento e do mais lento para o mais rápido possa ocorrer até o infinito, e se uma divisão do tempo e da magnitude sempre resulta de uma tal alternância, então fica claro que todo o tempo e toda magnitude é infinitamente divisível.

[Podemos, portanto, concluir que Infinitamente divisível significa não ser composto de partes indivisíveis, conforme anteriormente demonstrado. Portanto, o ter agora demonstrado a proposição acima significa ter demonstrado que todo o tempo e toda a magnitude não são compostas de partes indivisíveis].

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. O finito e o infinito se acham na magnitude e no tempo da mesma maneira.

Se tanto o tempo como a magnitude forem infinitos, o outro também será infinito, e serão infinitos da mesma maneira.

[Para se entender o que isso significa], deve-se distinguir dois tipos de infinito.

"

A. Se o tempo é infinito em suas extremidades, a magnitude também será infinita em suas extremidades.

B. Se o tempo é infinito por divisão, a magnitude também será infinita por divisão.

C. E se o tempo fosse infinito em ambas estas maneiras, a magnitude também seria infinita em ambas destas maneiras.

"

Aristóteles demonstra essa afirmativa, mas esta demonstração foi omitida na presente compilação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Resposta a um argumento de Zenão.

Zenão tentou demonstrar que nada se move de um lugar a outro, por exemplo, de A até B.

Porque é claro que entre A e B existe uma infinitade de pontos intermediários, porque um contínuo é divisível até o infinito.

Se, portanto, algo se move de A até B, ele deve atravessar uma infinidade de partes e tocar uma infinidade de partes.

Ora, isto não poderá acontecer num tempo finito.

[A resposta que a este argumento deve ser dada consiste em que] essa argumentação se baseia num julgamento falso, porque o comprimento, o tempo e cada contínuo podem ser ditos infinitos de duas maneiras, infinito por divisão e infinito nas extremidades. Por isso, um tempo que seja finito em quantidade será infinito por divisão. De onde se segue que o infinito da magnitude é atravessado [por completo], não num tempo finito, mas num tempo infinito, [o que não é impossível], [conforme pretendia Zenão]. [É que] a infinitude de pontos da magnitude é atravessada na infinitude de ***"agoras"*** do tempo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. SEGUNDA PARTE. A PRIMEIRA DIVISÃO QUANTITATIVA DO MOVIMENTO, EM RELAÇÃO AO TEMPO.

1. Introdução à segunda parte.

[A segunda parte se encaminha assim:

"

A. Primeiro, demonstra-se que o ***"agora"***, em seu sentido próprio, é indivisível.

B. Depois, demonstra-se que não existe movimento no ***"agora"***, mas apenas no tempo.

C. Em terceiro, já que todo o movimento está no tempo, e o tempo é divisível, o movimento pode ser dividido quantitativamente de acordo com a divisão do tempo, e esta é a primeira das suas divisões quantitativas.

D. Em último lugar, examina-se a ordenação das partes quantitativas do movimento em relação ao tempo e a natureza destas partes.

E. O material da parte anterior e última é útil e importante para uma compreensão mais completa da segunda divisão quantitativa do movimento, que é a em relação às partes do objeto móvel].

"

"

"

---

2. O sentido próprio do termo "agora".

O termo ***"agora"*** pode ser usado em seu sentido próprio ou em um outro sentido extenso.

[O sentido extenso do termo ***"agora"*** consiste em que] ***"agora"*** pode ser usado em seu sentido extenso quando dizemos que algo feito durante o todo de um presente dia está sendo feito agora. Este não é o sentido próprio do ***"agora"***, porque o dia de hoje inteiro não é ***"agora"*** primariamente e per se, mas em relação a uma parte de si mesmo.

[O sentido próprio do termo ***"agora"*** consiste em que] aquilo que se chama ***"agora"*** primariamente e per se é necessariamente indivisível. [Isto será demonstrado a seguir].

---

3. Demonstra-se que o "agora" é indivisível.

A. Para todo finito contínuo existe alguma extremidade fora da qual não existe nada daquilo da qual essa extremidade é extremidade.

[Essa extremidade é indivisível].

Portanto, existe uma extremidade do passado além da qual não existe passado e dentro da qual não existe futuro, assim como existe uma extremidade do futuro, além da qual não existe futuro, e dentro da qual não existe passado.

B. Ora, a mesma extremidade deverá ser tanto o término do passado como do futuro.

Porque, se a extremidade que é início do futuro é diferente da extremidade que é término do passado, então estas duas extremidades devem estar:

"

> A1. ou em sucessão uma com a outra, de tal maneira que uma sucede imediatamente à outra.
>
> B1. ou uma deve estar separada e a alguma distância da outra.

"

Mas é impossível que uma extremidade esteja em sucessão com a outra, porque se assim o fosse, o tempo seria um agregado de partes indivisíveis, o que não pode ser, porque nenhum contínuo é formado de partes indivisíveis.

Mas também não é possível que uma extremidade esteja separada e à distância da outra, porque então haveria um tempo intermediário entre estas duas extremidades e isso não pode ser.

Isso não pode ser porque o futuro sucede ao passado, e pertence [à natureza da] sucessão que não haja coisas do mesmo gênero entre duas coisas em sucessão uma com a outra.

[Portanto, a extremidade do passado não pode ser diferente da extremidade do futuro, e são uma única extremidade].

C. A divisão do tempo é o ***"agora"***.

Mas a divisão de um contínuo não é nada mais do que o término comum a duas partes. E é justamente isso que nós entendemos por ***"agora"***: o término comum do passado e futuro.

[Ora, além do que, pelo que ficou dito, ficar já evidente que esse termo comum, que é o ***"agora"*** é indivisível, pode se acrescentar ainda que] nada que é divisível é a própria divisão pela qual é dividido.

Portanto, se o ***"agora"*** for divisível, ele não será ***"agora"*** em seu sentido próprio, mas em seu sentido extenso.

Assim fica claro que o que é divisível não pode ser ***"agora"*** em seu sentido próprio.

D. [Além disso, pode-se acrescentar ainda que] se o ***"agora"*** é dividido, parte dele deverá ser passado e parte dele deverá ser futuro.

Isso porque, sempre que o tempo é dividido, parte dele deverá ser futuro e parte deverá ser passado.

Ora, isso é contrário à natureza do que é chamado ***"agora"***. Porque quando nós dizemos ***"agora"***, nós queremos dizer [aquilo que está] por completo em existência presente.

---

4. Não pode haver nem movimento nem repouso no "agora". Primeira parte.

[Nada pode ser movido no ***"agora"***]. Se pudesse existir movimento no ***"agora"***, então naquele ***"agora"*** dois objetos móveis, um mais rápido e outro mais lento, poderiam ser movidos. Assim, suponha o ***"agora"*** ser M, e o corpo mais rápido ser movido através da magnitude AB em M. Mas em um tempo igual o corpo mais lento seria movido através de uma magnitude menor AC. Mas o corpo mais rápido atravessará essa magnitude AC menor num tempo menor. Portanto, seguir-se-ia que o ***"agora"*** é dividido. Mas o ***"agora"*** é indivisível. Portanto, nada pode ser movido no ***"agora"***.

[Nada também pode estar em repouso no ***"agora"***] Uma coisa está em repouso quando pode ser movida por natureza mas não é movida quando, como e em relação ao que é natural para ela ser movida. [Porque se fosse de outra forma, não se trataria de repouso, mas de imobilidade]. Mas já foi demonstrado que nada é movido naturalmente no ***"agora"***. Assim, é claro que nada está em repouso no ***"agora"***.

[Pode-se mostrar também que nada pode estar em repouso no ***"agora"*** porque] Uma coisa está em repouso quando, em relação tanto ao seu todo e suas partes, é o mesmo tanto agora quanto o era previamente. Uma coisa está em movimento quando, em relação tanto ao seu todo como a suas partes, é diferente agora do que era previamente. Mas no ***"agora"*** não existe previamente. Portanto, nada está em repouso no ***"agora"***.

[Conclui-se, portanto, que] tudo o que é movido e tudo o que está em repouso é movido ou está em repouso no tempo, [e não no ***"agora"***].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Comentário do compilador.

[A esta altura, apresenta-se a seguinte questão: Aristóteles afirma que nenhum contínuo é formado de partes indivisíveis. Portanto, uma linha não é composta de pontos, nem o tempo é composto de ***"agoras"***.

Por isso, entende-se que parece que Aristóteles quis dizer que o ponto [isolado] não existe em ato, mas apenas em potência, na medida em que uma linha é infinitamente divisível. Ora, se isto se aplicar também ao tempo, dever-se-ia dizer que o ***"agora"*** também não existe, exceto em potência. Porque, se o ***"agora"*** existe em ato, o ***"agora"*** faz parte do tempo, e portanto, o tempo deveria ser composto de ***"agoras"***. Mas, a discussão de Aristóteles provando que o ***"agora"*** é indivisível e que não existe movimento ou repouso no ***"agora"***, parece mostrar que ele entende que o ***"agora"***, ao contrário do ponto, existe em ato.

Ora, isso parece ir contra a afirmação precedente que diz que todo contínuo não é composto de partes indivisíveis e que o tempo não é composto de ***"agoras"***].

Esta dificuldade pode ser resolvida considerando que o ***"agora"*** realmente existe em ato, mas o ponto não tem existência, exceto em potência. E ambos são realmente indivisíveis.

Não obstante isso, nem o tempo é composto de ***"agoras"***, nem uma linha é composta de pontos.

A linha não é composta de pontos, porque a linha, como tal, existe em ato, mas os pontos não, existindo estes últimos apenas em potência. A linha toda, que existe em áto, é composta de partes em ato, mas que não são pontos, e sim linhas menores, infinitamente divisíveis.

O tempo não é composto de vários ***"agoras"***, porque somente apresenta existência real este único ***"agora"***, sendo que o passado e o futuro não têm existência real. Portanto, na natureza, somente existe do tempo um único ***"agora"***, que é a extremidade comum do passado e do futuro. O passado e o futuro não têm existência na realidade, mas são fundamentados na realidade, na medida em que são uma construção da alma fundada sobre a sua percepção de antes e depois no movimento, conforme foi explicado.

Portanto, apesar do ***"agora"*** existir em ato, o tempo não é composto de ***"agoras"*** em sucessão, em contiguidade, ou em continuidade. Assim, apesar do ***"agora"*** ser indivisível, ele existe em ato, ao contrário do ponto, que também é indivisível, mas não existe na natureza senão em potência. Mas, enquanto pode-se dizer que de uma certa forma uma linha é composta de uma infinidade de pontos que existem somente em potência, somente existe no tempo um único ***"agora"***].

---

6. Não pode haver nem movimento nem repouso no "agora". Parte final.

Quando existem dois tempos, em um dos quais existe repouso, em outro dos quais existe movimento, o mesmo ***"agora"*** está em ambos os tempos.

[Por quê?]

[Porque o movimento e o repouso se sucedem e, se um mesmo ***"agora"*** indivisível não estiver em ambos estes tempos do movimento e repouso [como um limite comum], segue-se que haverá dois ***"agoras"*** indivisíveis em sucessão, o que não pode ser].

[Como exemplo, temos] o caso de alguma coisa que está movida depois de um estado de repouso ou está em repouso depois de ter sido movida.

Ora, segue-se daí que, se algo pode estar naturalmente em repouso ou em movimento no ***"agora"***, seguir- se-ia que algo pode estar simultaneamente em repouso e em movimento, o que é impossível.

Portanto, tudo o que é movido e tudo o que está em repouso é movido e está em repouso no tempo, [e não no ***"agora"***].

[Pode-se explicitar um pouco mais esta consideração dizendo que não existe um momento [único] em que algo está em movimento e nem um momento [único] em que algo está em repouso, mas o movimento e o repouso somente existem num tempo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A primeira divisão do movimento em partes quantitativas.

[Pode-se colocar o problema dizendo que o movimento é quantitativamente dividido de duas maneiras].

[De uma primeira maneira ou divisão, a primeira divisão quantitativa do movimento consiste em que] o movimento é dividido de acordo com a divisão do tempo, porque todo movimento está no tempo.

[Isso foi o que tem sido demonstrado nas partes anteriores, quando se mostrou que o movimento não está no ***"agora"***, mas no tempo]. E como todo o tempo é divisível, assim como existe menos movimento em menor tempo, todo movimento deve ser [quantitativamente] dividido em relação ao tempo.

[A segunda divisão do movimento em partes quantitativas é aquela pela qual o movimento é dividido quantitativamente de acordo com a divisão do objeto móvel em aus partes, o que é explicado mais adiante].

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Introduz-se o final da segunda parte.

[Para a segunda parte de sua abordagem], depois do filósofo ter mostrado que o movimento é dividido [de acordo com a divisão do tempo], aqui ele começa a tratar da ordenação das partes do movimento [divididos de acordo com a divisão do tempo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. O tempo no qual uma mutação é primariamente terminada é indivisível.

[Como um fato preliminar, devemos considerar que] já que tudo o que é mudado é mudado de um término para outro, então tudo o que é mudado, quando já foi mudado, deve estar no término ***"para o qual"***. [A demonstração desta afirmativa é omitida nesta compilação].

[Devemos, porém, considerar o que significa uma mutação ***"primariamente terminada num dado tempo"***].

Uma mutação é primariamente terminada num dado tempo, quando ela não é terminada naquele tempo por razão de nenhuma das partes desse tempo, como quando um objeto móvel se diz ter sido mudado em um dia porque ele foi mudado em alguma parte daquele dia.

[É razoável que] o tempo no qual uma mutação é primariamente terminada seja indivisível, porque existe um término ou um fim do movimento, e o término de cada contínuo é indivisível.

[Podemos demonstrar esta afirmação fazendo as seguintes considerações].

Seja AC um tempo divisível e dividido em B. [Supõe-se que o movimento está terminado de maneira primária em AC].

Então, deve-se dizer que, [no tempo AC],

"

A. O corpo móvel foi mudado em cada uma das partes.

B. O corpo móvel está sendo mudado em cada uma das partes.

C. O corpo móvel está sendo mudado em uma parte e foi mudado em outra parte.

"

Se acontece a alternativa A, o movimento não é terminado de maneira primária no todo, mas na parte.

Se acontece a alternativa B, então o objeto móvel está sendo mudado no todo, o que é contra a suposição inicial de que o movimento estava terminado na ação do todo de maneira primária.

Se acontece a alternativa C, também não se pode dizer que o movimento está terminado de uma maneira primária no todo.

Como as três alternativas são incompatíveis com a suposição inicial, segue-se que [um movimento somente pode estar terminado de maneira primária em um tempo indivisível].

10. *[Comentário do compilador: se por "o movimento no qual uma mutação é primariamente terminada" Aristóteles quer dizer "o tempo no qual o móvel chegou ao repouso"].*

[Para colocar esta questão, devemos perguntar, a respeito do problema precedentemente colocado por Aristóteles, se pela expressão ***"o tempo no qual uma mutação é primariamente terminada"*** quer se dar a entender o mesmo que ***"o tempo no qual um móvel chega ao repouso"***.

Em vista do que será discutido mais adiante, essa questão é idêntica ao perguntar-se se a expressão ***"tendo sido movido"*** significa ***"estado de repouso"***].

[Devemos responder, em primeiro lugar, que a expressão ***"o tempo no qual uma mutação é primariamente terminada"*** não significa ***"o tempo no qual um móvel chegou ao repouso"***, assim como a expressão ***"tendo sido movido"*** não significa ***"estado de repouso"***.

Essa expressão significa apenas que o móvel chegou a um término do movimento, que pode ser ou não o término último.

O que anteriormente foi demonstrado é que esse término é alcançado em um movimento indivisível.

Mas nesse momento indivisível não existe nem movimento, nem repouso, porque o movimento e o repouso não existem em nenhum ***"agora"*** indivisível, mas somente no tempo].

[Devemos responder, em seguida, que, de fato, alcançado este mesmo momento indivisível em que o movimento chega ao seu término, podendo ser o término último ou não, nesse momento indivisível nem mesmo é possível dizer se foi alcançado um estado de repouso.

Isso porque uma coisa está em repouso quando é a mesma tanto agora quanto previamente, e está em movimento quando é diferente agora do que era previamente. Isso é consequência da própria natureza do movimento, que é medido e conhecido pelo tempo, [e vice versa]. Ora, o tempo é um número do movimento em relação ao antes e depois. Portanto, se não houver antes e depois, como acontece num momento indivisível, não pode haver tempo, por onde nem o movimento nem o repouso podem ser conhecidos.

Ora, no momento indivisível em que o movimento chega ao término, não existe antes nem depois, de onde por consequência não existe tempo e por isso não há como conhecer-se se o móvel alcançou o repouso].

[A estas considerações Santo Tomás acrescenta, mais adiante que a expressão ***"tendo sido movido"*** se refere a um estado em ato quando realmente o movimento alcançou seu término último, e a um estado em potência quando o movimento ainda não alcançou seu término último].

---

11. Não existe nenhuma primeira parte do tempo no qual algo está sendo mudado de maneira primária.

[Pode demonstrar-se que não existe nenhuma primeira parte do tempo no qual algo está sendo mudado de maneira primária, mediante as seguintes considerações].

Seja AD o tempo no qual algo é primariamente mudado, [antes do qual não havia movimento, mas dentro do qual existe movimento].

Então AD pode ser

"

A. Divisível.

B. Indivisível.

"

Ora, AD não pode ser indivisível, porque o tempo é dividido da mesma maneira que o movimento. [Isto se explicou quando se mostrou o primeiro modo de divisão quantitativa do movimento].

Portanto, se alguma parte do movimento estivesse em AD, segue-se que AD é parte do tempo. E assim o tempo seria composto de indivisíveis.

Mas a unidade indivisível do tempo é o ***"agora"***. De onde se seguiria que [existem] ***"agoras"*** consecutivos um ao outro ao tempo.

[O compilador pensa esclarecer estas afirmações considerando que Aristóteles não parece querer dizer que não existe um tempo primário a partir do qual algo inicia seu movimento, porque esse tempo existe, já que todo contínuo finito apresenta alguma extremidade indivisível fora da qual não existe nada daquilo do qual esta extremidade é extremidade, assim como uma linha finita apresenta dois términos, um no início e outro no fim. Em vez disso, o que Aristóteles parece querer dizer é que, nesse tempo primário a partir do qual algo inicia o seu movimento, ainda não existe movimento. Isto é, o movimento se inicia a partir daí, mas não se inicia aí. Tratar-se-ia apenas de algo como o término do movimento precedente ou do estado de repouso precedente. Isto é o que acontece com uma linha que apresenta duas extremidades indivisíveis, a partir de uma das quais a linha começa, ou na outra termina. Em nenhuma das extremidades pode-se dizer que existe natureza de linha, porque a linha, por natureza, é divisível infinitamente, e a extremidade não. Assim também, não pode existir um tempo indivisível no qual e dentro do qual se inicia de forma primária o movimento, porque, se existisse esse tempo, existiria uma parte inicial indivisível do movimento, e uma parte inicial indivisível do movimento não pode ser movimento, porque não tem natureza de movimento, já que pertence à natureza do movimento o ser divisível. Desta maneira, existe uma extremidade indivisível a partir da qual se inicia o movimento, mas não na qual se inicia o movimento. E se se concede que esta extremidade existe, então com mais razão não poderá mais existir um momento, após esta extremidade, dentro do qual se inicia o movimento. Porque então seguir-se-ia que no tempo haberia uma sucessão de dois instantes indivisíveis, e que o tempo seria composto de ***"agoras"*** em sucessão, coisa que é impossível. Portanto, não pode existir de maneira nenhuma um momento dentro do qual se inicia um movimento de maneira primária].

[Ademais, é necessário ainda esclarecer o sentido das seguintes palavras da demonstração

de Aristóteles:

> ***"se alguma parte do movimento está em AD, então AD é parte do tempo. E se o indivisível AD é parte do tempo, então deve-se dizer que o tempo é composto de partes indivisíveis".***

Isto parece ser contraditório porque daí parece se depreender que se existe uma única parte indivisível de tempo qualquer, segue-se que o tempo é composto de indivisíveis, conforme está dito. Mas isso, por sua vez, parece que não pode ser, porque o ***"agora"*** existe, e é indivisível. E nem por isso é composto de ***"agoras"***.

Quanto a isso deve-se dizer que o ***"agora"*** existe, mas não se segue daí que ele seja parte do tempo. O fato de não estar isso bem claro é que provoca a confusão acima. O tempo é, por natureza, infinitamente divisível, e cada uma de suas partes tem natureza de tempo. Ora, o ***"agora"*** não tem natureza de tempo, conforme pode ser visto recapitulando certos conceitos da teoria do tempo. A teoria do tempo diz que o antes e o depois existem em primeiro lugar no lugar e na magnitude, porque a magnitude é quantidade que tem posição e o antes e depois pertencem à natureza da posição. O antes e o depois existem no movimento como conseqüência do fato de existir antes e depois no lugar e na magnitude. E no tempo, como conseqüência de existir no movimento. O tempo é conseqüente do movimento, mas não do movimento enquanto movimento, mas na medida em que o movimento apresenta antes e depois. E o movimento apresenta antes e depois apenas no sujeito, porque pela razão o antes e o depois não pertencem ao movimento, mas à magnitude. Nós conhecemos o tempo quando distinguimos o movimento determinando-lhe um antes e depois. Dizemos que o tempo passa quando apreendemos um antes e um depois no movimento. Como se disséssemos que existe o tempo numerando o antes e o depois no movimento. Portanto, se nós apreendemos um ***"agora"*** e não discernimos no movimento um antes e depois, não podemos dizer que há tempo, porque não há movimento, e não há antes e depois. E como não existe antes e depois no ***"agora"***, pode-se ver claramente que o ***"agora"*** não é tempo e não apresenta natureza de tempo. Da mesma maneira, se discernimos no movimento um antes e depois, mas tomamos o mesmo ***"agora"*** como sendo o fim do antes e princípio do depois, também pode-se dizer que não há movimento, e, portanto, não há tempo. Vê-se, portanto, mais claramente ainda, que o ***"agora"*** não é tempo. Além disso, o ***"agora"***, que é a única parte [no sentido especial explicado mais adiante] do tempo que existe em ato, é aquilo pelo qual nós conhecemos o tempo. Assim como nós percebemos um movimento através de um mesmo objeto móvel que se encontra em posições diversas, e assim trata-se de um objeto móvel diferente pela razão, mas não pelo sujeito, assim também nós percebemos o tempo através de um mesmo ***"agora"***, que se torna diferente pela razão, mas não pelo sujeito. Ora, o objeto móvel é diferente do movimento em si mesmo. O objeto móvel não é parte do movimento, [apesar de existir conjuntamente com ele]. Da mesma maneira, o ***"agora"*** é diferente do tempo em si mesmo, e não é parte do tempo, [apesar de existir conjuntamente com ele]. Porque o objeto móvel está para o movimento assim como o ***"agora"*** está para o tempo.

Entretanto, existe uma maneira especial pela qual se pode dizer que o ***"agora"*** é parte do tempo.

Se o ***"agora"*** não fosse de maneira alguma parte do tempo, como somente existe o ***"agora"*** em ato, o tempo seria apenas uma construção da alma sem existência fixa nas coisas. Para não se chegar a este extremo, que parece contrário à realidade, pode-se dizer que esta afirmação é quase verdadeira, porque o tempo é, em sua quase totalidade uma construção da alma, sem existência fixa nas coisas, exceto uma parte indivisível do mesmo, que apresenta natureza de tempo apenas de uma maneira extremamente imperfeita. Essa parte é o ***"agora"***. Por isso é que Aristóteles diz que se a alma não existisse, o tempo teria algum tipo de ser, mas um ser muito imperfeito.

Mas, não obstante isso, a rigor pode-se dizer que o ***"agora"*** não é parte do tempo, e nem apresenta natureza de tempo.

Retornando à passagem da demonstração que está sendo comentada, dizia ela ***"se alguma parte do movimento está em AD, então AD é parte do tempo"***.

Isso é claro, porque onde existe movimento, existe o tempo. Mas no ***"agora"*** indivisível não existe movimento, e, portanto, não pode existir tempo. Mas se, por absurdo, houvesse movimento no ***"agora"*** indivisível, teria que existir tempo no ***"agora"*** indivisível. E se existisse tempo no ***"agora"*** indivisível, o ***"agora"*** seria parte do tempo, e o tempo seria composto de indivisíveis. Por isso é que essa parte da demonstração conclui]:

"e se o indivisível AD é parte do tempo, então deve-se dizer que o tempo é composto de indivisíveis".

"Mas a unidade indivisível do tempo é o "agora". De onde se seguiria que [existem] "agoras" consecutivos um ao outro no tempo".

[A demonstração do Filósofo continua dizendo que] tendo negado que AD é indivisível, necessariamente segue-se que AD é divisível. E se em AD algo é primariamente mudado, [conforme explicado no início da demonstração], segue-se que este algo está sendo mudado em toda a parte de AD. Mas o tempo é divisível até o infinito. De onde fica claro que não existe nenhum [primeiro] tempo [divisível] no qual algo está sendo primariamente movido. Por exemplo, não se pode dizer que um dia é aquilo no qual algo está sendo primariamente movido em primeiro lugar. Porque ele estava sendo movido na primeira hora daquele dia antes que o estivesse sendo naquele dia todo. [E, se for admitido que deve então existir uma primeira parte não divisível, recaímos na contradição anterior].

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Explicação intermediária.

Tudo o que é mudado, é mudado no tempo. [Isso foi explicado quando Aristóteles mostrou que no ***"agora"*** não existe movimento ou repouso, mas somente no tempo].

Mas uma coisa pode ser dita mudada no tempo de duas maneiras:

"

A. Primariamente e per se.

B. Por razão de uma parte, quando algo é dito ter sido mudado em um ano porque foi mudado em um dia daquele ano.

"

Isso [deveria ficar claro] porque alguma coisa é dita acontecer a uma outra primariamente quando ela lhe acontece em relação a cada uma de suas partes.

---

13. Antes de cada "sendo movido" existe um "tendo sido movido". Primeira demonstração.

[Sobre o significado de ***"tendo sido movido"***, veja-se um dos comentários precedentes. A seguir, temos a primeira demonstração de que antes de cada ***"sendo movido"*** existe um ***"tendo sido movido"***].

Suponha que um corpo móvel seja movido através de uma magnitude JK no tempo primário VQ.

Um outro corpo móvel, de velocidade igual, e que começou a ser movido simultaneamente com o primeiro, será movido através da metade desta magnitude na metade do tempo.

E já que o primeiro corpo móvel apresenta a mesma velocidade, ele percorrerá parte de JK em parte de tempo VQ.

Daqui se segue que o que está sendo movido [estava numa situação de ***"tendo sido movido"***] previamente.

[Santo Tomás comenta, a respeito do significado de ***"tendo sido movido"*** e desta demonstração, que] ***"tendo sido movido"*** é o término de um movimento da mesma maneira em que um ponto é dito término de uma linha.

Assim como em qualquer linha ou parte de uma linha, antes que toda esta linha ou parte dela termine, existe algum ponto em relação ao qual a linha é dividida, antes de cada movimento, ou cada parte do movimento, existe algo [que está em situação de] ***"tendo sido mudado"***.

Além disso, um ponto dentro de uma linha está em potência antes que a linha seja divida, mas está em ato quando a linha foi dividida.

Da mesma maneira, aquilo que se chama ***"tendo sido mudado"*** dentro de um movimento está em potência quando o movimento não terminou ali [em ato].

Mas o ***"tendo sido movido"*** está em ato se o movimento de fato terminou ali.

E já que aquilo que está em ato é melhor conhecido do que aquilo que está em potência, Aristóteles prova que aquilo que está continuamente sendo movido já estava [em situação de] ***"tendo sido movido"***, por meio de um outro objeto móvel de igual velocidade cujo movimento já estava terminado.

Trata-se de algo equivalente a provar que em uma linha existe um ponto em potência por meio de uma outra linha de mesma natureza, mas dividida em ato.

---

14. Antes de cada "sendo mudado" existe um "tendo sido mudado". Segunda demonstração.

No tempo total VQ, ou em qualquer outro tempo, uma coisa é dita ter sido mudada porque existe um último ***"agora"*** daquele tempo.

Ora, todo tempo deve ser um intermediário entre dois ***"agoras"***, assim como toda linha é intermediária entre dois pontos.

Assim, não importa que ***"agora"*** é tomado depois do primeiro ***"agora"*** do tempo que mede o movimento, o corpo estava [naquele ***"agora"*** em estado de] ***"tendo sido mudado"***.

Ora, o tempo é infinitamente divisível em outras partes, e o corpo está [em estado de] ***"tendo sido mudado"*** em cada ***"agora"*** que seja extremidade de um tempo que mede o movimento.

Por causa disso, tudo o que está ***"sendo mudado"*** esteve em ***"tendo sido mudado"*** um número infinito de vezes.

Este ***"tendo sido mudado"*** que existe antes de cada ***"sendo mudado"***, portanto, não existe fora do ***"sendo mudado"***, mas dentro dele como término de uma de suas partes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

◀ ▲ ▶

15. Antes de cada "tendo sido mudado" existe um "sendo mudado". Questão preliminar.

[***"Tudo o que é mudado de algo para algo é mudado no tempo"***].

Se isso não fosse verdade, então a mudança de A para B ocorre em um ***"agora"***.

De onde se seguiria que um objeto móvel estaria em A e B simultaneamente, o que não pode ser.

Portanto, deve-se dizer que o objeto está em A em um ***"agora"*** e em B em outro ***"agora"***.

Mas entre cada dois ***"agoras"*** existe um tempo intermediário. Portanto, tudo o que é mudado é mudado no tempo.

[Pode observar-se que esta argumentação é válida também para o caso da geração e corrupção, mas mostrar isso não é fácil, e é uma questão que fica aqui omitida].

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Antes de cada "tendo sido movido" existe um "sendo movido". Demonstração.

Tudo o que alcançou o estado de ***"tendo sido movido"*** foi movido no tempo.

Isso foi demonstrado no ítem precedente.

Ora, todo tempo é divisível. E aquilo que é medido em algum tempo é medido em toda parte daquele tempo.

Assim, devemos afirmar que aquilo que alcançou um estado de ***"tendo sido mudado"*** em algum tempo, esteve ***"sendo mudado"*** na metade daquele tempo, e novamente na metade daquele outro, e assim por diante.

Desta maneira, antes de qualquer ***"tendo sido mudado"***, existe um ***"sendo mudado"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Conclusão.

Antes de cada ***"tendo sido mudado"*** existe um ***"sendo mudado"***, e antes de cada ***"sendo mudado"***, existe um ***"tendo sido mudado"***.

Assim, fica claro que não existe em nenhuma maneira um primeiro.

A razão disso é que no movimento um indivisível não é juntado a outro indivisível de tal maneira que o movimento inteiro seja composto de indivisíveis.

Se esse fosse o caso, existiria um primeiro.

IV. TERCEIRA PARTE. A SEGUNDA DIVISÃO QUANTITATIVA DO MOVIMENTO, EM RELAÇÃO AO OBJETO MÓVEL.

1. Tudo que é movido é divisível.

[A demonstração, tal como se encontra em Aristóteles, é a seguinte].

"

A. Toda mutação é a partir de algo, em direção a algo.

B. Mas quando uma coisa está no término ***"para o qual"***, ele não está ***"sendo mudado"***, mas ***"tendo sido mudado"***.

C. Quando uma coisa em relação ao seu todo e a todas as suas partes está no término ***"a partir do qual"***, ele ainda não está ***"sendo mudado"***, mas em repouso.

D. Também não se pode dizer que enquanto uma coisa está ***"sendo mudada"***, está em ambos os términos em relação tanto ao seu todo como às suas partes, porque então estaria em dois lugares ao mesmo tempo.

E. Da mesma forma, não se pode dizer que ela não esteja em nenhum dos términos.

"

"

[Segundo o texto comentado de São Tomás, entende-se que Aristóteles aqui está falando dos términos próximos do movimento, e não dos términos últimos].

"

" "

F. Segue-se, então, que tudo o que é mudado, enquanto está mudando, está em um dos términos em relação a parte de si mesmo, e em outro término em relação a parte de si mesmo.

""

""

[Pode-se dar o seguinte exemplo]. Quando uma coisa é mudada de AB para BC, a parte que está deixando AB está entrando em BC. Assim, é claro que tudo o que é mudado é divisível, porque está parte em um término, e parte em outro.

""

2. Comentário.

[Santo Tomás levanta uma questão]. Nas alterações, não parece ser verdade que aquilo que é alterado, enquanto está sendo alterado, está parte em um término e parte em um outro. Porque o movimento de alteração não procede de tal maneira que primeiramente uma parte é alterada e depois uma outra. [Na verdade, o que parece ocorrer é que] primeiro o todo é menos quente, e depois é mais quente.

[Esta questão soluciona-se do seguinte modo. Em primeiro lugar], no livro VIII Aristóteles demonstrará que somente o movimento local poderá ser contínuo e regular. Ora, aqui no livro VI o movimento é tratado na medida em que é contínuo. Portanto, [não é de se admirar] que a demonstração acima somente seja perfeitamente válida para o movimento local. Um corpo movido em movimento local sempre parcialmente entra no local ao qual se dirige antes que entre de todo. Mas em relação à alteração isso é verdade de uma certa maneira e não é verdade de uma outra maneira.

[Em segundo lugar], é claro que toda alteração ocorre através da potência do agente que altera. Quanto maior é esta potência, mais ela pode alterar o corpo. Mas aquilo que é alterado, posteriormente por sua vez altera algo mais que está junto dele, embora seja menos efetivo como agente. Assim, o poder de alterar se torna progressivamente menos potente. Por exemplo, o fogo imediatamente esquenta uma parte do ar, e o ar que é esquentado esquenta uma outra parte. Portanto, nós devemos reconhecer que existe uma certa sucessão até aquilo que é alterado todo de uma vez. Já que a alteração ocorre por meio de um contato com o agente alterante, então as partes do corpo alterado que estão mais próximas do agente alterante recebem a impressão do agente alterante mais perfeitamente no início. E o corpo chegará à perfeita alteração sucessivamente, de acordo com a ordem de suas partes.

[De tudo isto pode-se concluir que] aquilo que é mudado, enquanto está mudando, está parte em um término e parte em outro término, é verdadeiro de maneira simples e absoluta apenas para o movimento local. Mas no movimento de alteração isto é verdade apenas de uma maneira qualificada, conforme acima explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Argumento de Zenão negando a mutação entre contraditórios.

[O argumento aduzido por Zenão consiste em que] tudo o que é mudado, enquanto está ***"sendo mudado"***, não está em nenhum dos términos. Porque se estiver no término ***"a partir do qual"***, ainda não está ***"sendo mudado"***. E se estiver no término ***"para o qual"***, já foi mudado. Portanto, se uma coisa está ***"sendo mudado"*** de um contraditório a outro, enquanto está sendo mudado, por exemplo, de não branco ao branco, não é nem branco nem não branco. Ora, isso é impossível.

[A isto pode responder-se que] esta impossibilidade se segue para aqueles que sustentam que o indivisível pode ser movido. Mas para aqueles que sustentam que tudo o que é movido é divisível, não ocorre nenhuma impossibilidade, porque enquanto o móvel estiver sendo mudado, uma parte será branca e outra será não branca.

Essa resposta não é completa, porque não leva em conta que às vezes uma parte não é alterada antes de outra e que um corpo pode ser gerado ou corrompido de uma só vez. [Isso é em parte aqui omitido, e em parte] tratado no livro VIII, onde a resposta completa ao argumento de Zenão será dada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Tudo aquilo que não tem partes, não pode ser movido exceto por acidente. Primeira demonstração.

Tudo aquilo que não tem partes, não pode ser movido, exceto por acidente. Por exemplo, um ponto é movido por acidente em um corpo inteiro ou uma superfície, na qual existe um ponto.

[Demonstra-se esta afirmação supondo que] aquilo que não tem partes seja movido de AB para BC. AB e BC podem ser magnitudes, lugares, qualidades, [etc.].

Seja ED o tempo no qual uma coisa é mudada de um término a outro primariamente. [Este tempo existe, e não é indivisível, porque senão seguir-se-ia que o objeto está em dois diferentes lugares simultaneamente, conforme demonstrado precedentemente]. [***"Tudo o que é mudado de algo para algo é mudado no tempo"***].

Durante ED, o objeto móvel deve estar

"

A. em AB

B. em BC

C. parte em AB, parte em BC.

"

A alternativa C não é possível, porque senão o corpo seria composto de partes, o que foi admitido como não sendo verdade.

A alternativa B não pode ser, porque o movimento teria terminado.

A alternativa A também não pode ser [porque então o movimento não teria ainda começado].

Segue-se então que o corpo não pode estar ***"sendo movido"***. [Por conseguinte, não pode existir movimento de um corpo indivisível].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Tudo aquilo que não tem partes, não pode ser movido, a não ser por acidente. Segunda demonstração.

Esta segunda demonstração é válida apenas para o movimento local.

Tudo o que é movido em relação ao lugar não pode atravessar uma magnitude maior do que si mesmo antes que atravesse uma magnitude igual ou menor do que si mesmo.

Portanto, um ponto, se é movido, atravessará uma magnitude igual ou menor do que si mesmo antes que atravesse uma magnitude maior do que si mesmo.

Mas o ponto não pode cruzar uma magnitude menor do que si mesmo, porque é indivisível.

Portanto, deverá atravessar algo igual a si mesmo.

Mas, desta maneira, o ponto irá numerar todos os pontos da linha, demonstrando que uma linha é composta de pontos.

Ora, como isso é impossível, segue-se que o indivisível não pode ser movido.

---

*6. **Comentário ao fato que o indivisível não pode ser movido.***

Poderia existir o movimento de um objeto indivisível somente se o tempo fosse composto de ***"agoras"***. Porque no ***"agora"*** existe um ***"tendo sido movido"***, apesar de não existir movimento.

Assim, se o tempo fosse composto de ***"agoras"***, poderia ser afirmado que em cada um dos ***"agoras"*** de que o tempo é composto, o indivisível está em uma condição diferente. E assim no tempo todo, isto é, em todos os ***"agoras"***, ele estaria em condições diferentes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A segunda divisão do movimento em partes quantitativas: a divisão segundo as partes do objeto móvel.

A divisão do movimento em relação às partes do objeto móvel é tomada como a divisão de um acidente de um sujeito divisível que ocorre por meio da divisão do seu sujeito. Por exemplo, se o corpo inteiro é branco, então a brancura é acidentalmente dividida através de uma divisão do corpo.

[A diferença para com a primeira divisão, em relação ao tempo. consiste em que], na divisão do movimento segundo as partes do objeto móvel, as partes do movimento são simultâneas. Na divisão do movimento segundo as partes do tempo, as partes do movimento não são simultâneas.

[Demonstra-se esta afirmação do seguinte modo]. Das partes que são movidas pelo movimento inteiro, seja DE o movimento da parte AB, e EF o movimento da outra parte BC.

Assim como o objeto móvel AC é composto de AB e BC, da mesma maneira DF é composto de DE e EF.

De onde deve ser dito que o movimento todo DF pertence ao objeto móvel todo AC. E assim o movimento do todo é dividido pelo movimento das partes.

[Por outro lado], se o movimento todo DF não é o movimento do corpo todo AC, então deverá haver outro movimento de AC.

Seja este outro movimento HI.

[Nesse ponto, do movimento de todo AC, que é] HI, subtraímos o movimento de cada uma das partes do corpo móvel.

[Então, deverá acontecer uma das seguintes três coisas com] o movimeno das partes:

"

A. Os movimentos das partes esgotam o movimento de todo HI.

B. Os movimentos das partes são menores do que HI.

C. Os movimentos das partes excedem HI.

"

Se ocorre A, então HI é idêntico a DF, que é o movimento das partes.

Se ocorre B, então HI excede DF por JI, e [chegamos à contradição de que] JI é movimento de nenhum corpo móvel, porque não é movimento de AC todo, nem de suas partes.

Se ocorre C, então as partes excedem o todo, o que é impossível.

[De onde se conclui que] o movimento das partes deve ser igual e o mesmo que o

movimento do todo.

IV. APÊNDICE AO LIVRO VI. SE UMA MUTAÇÃO PODE SER INFINITA.

1. Apresentação do problema.

Aristóteles demonstra que nenhuma mutação é infinita. Neste sentido, ele se opõe a Heráclito, que afirmava que tudo está sempre em perpétuo movimento. Primeiramente, demonstra-se que nenhuma mutação é infinita em sua própria espécie, começando pelas mutações que não são movimento local e depois analisando o mesmo para o movimento local. Depois, o Filósofo mostra como a mutação pode ser infinita no tempo.

---

2. Demonstra-se que as mutações que não são movimento local não podem ser infinitas em sua própria espécie.

Conforme já foi anteriormente colocado, toda mutação é de algo par aalgo. E é claro que existem predeterminados términos para mutação. Em mutações entre contraditórios opostos, o término é ou uma afirmação ou uma negação. Por exemplo, o término da geração é ser, e o término da corrupção é o não ser. E da mesma maneira, em mutações entre contrários, os próprios contrários são os términos. Já que toda alteração é de um contrário para um contrário, segue-se que toda alteração tem um término. O mesmo deve ser dito do increcimento e do decremento. Assim fica claro que cada uma das mutações mencionadas apresenta um extremo na qual está terminada. Mas nada que é terminado é infinito. Portanto, nenhuma destas mutações pode ser infinita.

---

3. Demonstra-se a mesma coisa, em relação ao movimento local.

O argumento precedente não se aplica ao movimento local.

As demais mutações são infinitas porque são terminadas em um oposto contrário, ou em um oposto contraditório. Mas não se pode provar desta mesma maneira que o movimento local não pode ser infinito. Portanto, para demonstrar que o movimento local é finito em relação à sua própria espécie, Aristóteles utiliza outro argumento.

[Pode mostrar-se que o movimento local é finito porque] o que não pode ser atravessado não é atravessado. Dizemos que uma coisa é impossível quando esta coisa não pode existir de nenhuma maneira. E o que não pode existir não pode ***"estar se tornando"***, e isto pelo mesmo motivo. Por exemplo, se é impossível que contraditórios existam simultaneamente, então isto não pode ***"estar se tornando"***. Porque nada tende em direção ao impossível. Mas tudo o que é mudado em relação ao lugar está sendo mudado em direção a algo. Ora, o infinito não pode ser atravessado. Portanto, nada está sendo localmente movido através do infinito. Por conseguinte ainda, nenhum movimento local é infinito.

[Podemos, portanto, concluir que] é universalmente claro que nenhuma mutação pode ser infinita no sentido de que ela não é limitada por términos definidos a partir dos quais ela tem sua espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como o movimento pode ser infinito no tempo.

Não existe nada que impeça um movimento que não é uno em si mesmo de durar um tempo infinito.

Por exemplo, suponhamos que depois de um movimento local exista uma alteração, e depois disso um aumento, e depois idsso uma geração, e assim por diante até o infinito. Um movimento assim pode durar sempre durante um tempo infinito.

Mas um movimento que permanece sempre um único em número não dura através de um tempo infinito exceto em um único caso, que é o caso do movimento circular contínuo, que pode durar através de um tempo infinito, conforme será explicado no livro VIII.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VIII

INTRODUÇÃO AO LIVRO VIII. QUESTÃO PRELIMINAR SOBRE A ETERNIDADE DO MOVIMENTO.

1. Tema do livro VIII e omissão do Livro VII.

No livro VIII Aristóteles investiga a natureza do primeiro motor, do primeiro movimento, e do primeiro objeto móvel.

Preliminarmente a isso, entretanto, investigará a questão da eternidade do movimento.

O que existe de mais importante no livro VII é repetido de maneira ampliada no livro VIII. Quanto ao que há no livro VII que não é encontrado no VIII, foi tido como de pouca importância para esta compilação e omitido.

---

2. Apresentação do problema da eternidade do movimento.

[A questão a ser tratada não consiste na investigação] sobre a eternidade de algum determinado movimento, mas em investigar universalmente se em algum tempo pôde ter havido nada em movimento.

De acordo com isso, a intenção de Aristóteles é a de investigar o movimento em geral e em relação a isto perguntar se o movimento em algum tempo começou a ser, de tal maneira que antes disso não havia movimento nenhum, e se em algum tempo ele cessará, de tal maneira que depois disso nada será movido, ou se, pelo contrário, o movimento nunca começou e nunca cessará, mas sempre foi e sempre será.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Opiniões dos antigos filósofos sobre a questão da eternidade dos movimento.

[Entre as opiniões dos antigos filósofos encontramos que alguns se colocaram a favor da eternidade do movimento e outros, contra].

Demócrito afirmou que os primeiros princípios das coisas são corpos indivisíveis que são móveis per se e eternamente. Afirmava que o mundo foi feito por acaso por um ajuntamento destes corpos. [Estes corpos, os chamava de átomos]. Isso se aplica não somente ao mundo em que nós existimos, mas também em relação a infinitos outros mundos, na medida em que o ajuntamento [casual] dos corpos acima mencionados fez mundos em diversas partes de um vazio infinito.

Demócrito, entretanto, não dizia que estes mundos durariam para sempre. Alguns deles se originam a partir de um ajuntamento de átomos, outros se corrompem por uma separação de seus átomos.

Desta maneira, Demócrito afirmava que o movimento era eterno.

[Quanto aos filósofos que sustentavam opiniões contrárias], os antigos filósofos, que afirmaram que existe apenas um único mundo que não é eterno, afirmaram em relação ao movimento que ele não é eterno. [Citam-se entre eles] Anaxágoras e Empédocles.

---

4. Proposição necessária para a discussão posterior.

O movimento é o ato do objeto móvel na medida em que é móvel. Portanto, para haver movimento, deve haver coisas que possam ser movidas pelo movimento. E já que um sujeito é naturalmente anterior àquilo que está no sujeito, podemos concluir, em relação aos movimentos individuais, que um sujeito é combustível antes que ele seja queimado. Digo antes, não sempre no tempo, mas na natureza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Opinião de Averróes sobre essa proposição.

Averróes, [filósofo árabe e comentador das obras de Aristóteles], aproveitou-se de argumento precedente para falar contrariamente àquilo que nós afirmamos sobre a criação de acordo com a fé.

[Segundo ele] vir a ser é, de alguma maneira, ser mudado. Ora, toda mutação requer um sujeito, conforme Aristóteles demonstrou na proposição precedente. De onde é necessário que tudo o que vem a ser, vem a ser a partir de algum sujeito. Portanto, é impossível para uma coisa vir a ser a partir do nada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Colocação de São Tomás de Aquino sobre a opinião de Averróes.

Para quem pensa corretamente, será claro que Averróes enganou-se.

A potência ativa de um agente particular pressupõe uma matéria, que é produzida por um agente mais universal. Mas do fato que todo agente particular pressupõe uma matéria que ele não faz, não é necessário pensar que o primeiro agente universal pressuponha algo que não seja causado por ele.

Isso é concordante com a opinião de Aristóteles, porque no segundo livro da Metafísica se demonstra que aquilo que é mais verdadeiro e mais ser é causa do ser para todas as coisas existentes. De onde se segue que o próprio ser em potência que a matéria primeira apresenta é derivado do primeiro princípio do ser, que é o mais ser.

Mas, quanto a que todo movimento requeira um sujeito, conforme Aristóteles demonstra e é verdade, segue-se que a produção universal do ser por Deus não é nem movimento nem mutação, mas uma certa simples emanação.

[A diferença entre a posição de Aristóteles e a fé cristã está no fato de que Aristóteles acreditava que, embora as coisas existentes tivessem o seu ser por causa de Deus, essa produção das coisas provém desde toda a eternidade e não teve jamais início].

[Mas], mesmo admitindo que a produção dos seres por Deus é desde toda a eternidade, conforme a opinião de Aristóteles, não é necessário, e é impossível, que algum sujeito não produzido tenha que ser subentendido para essa produção universal.

Mais ainda, se nós sutentamos, de acordo com o julgamento da fé cristã, que Deus não produziu as coisas desde a eternidade, mas que Deus as produziu depois que elas não eram, não é necessário de forma alguma subentender algum sujeito para esta produção universal.

[Deve-se concluir, portanto] que que o fato de que todo movimento requer um sujeito móvel não é contrário ao julgamento da fé cristã. O movimento ou mutação requer que uma coisa seja agora diferente do que antes era, e assim a coisa devia estar em existência previamente. Consequentemente, não estamos falando a respeito da produção universal das coisas.

---

7. O movimento deve ser eterno.

Se o movimento não existiu eternamente, então deve acontecer uma das seguintes hipóteses:

"

> A. Os objetos móveis e as potências motoras foram feitos em algum tempo antes do qual eles não existiam.
>
> B. Os objetos móveis e as potências motoras são eternos.

"

Se for dito que todo objeto móvel foi feito, deve-se dizer que antes da mutação que é tomada como primeira, houve uma outra mutação e movimento, de acordo com a qual foi feito o objeto móvel que foi movido.

[Isso depende do fato de que] tudo o que vem a ser, vem a ser através de algum movimento ou mutação. O movimento ou mutação pelo qual o objeto móvel vem a ser é anterior à mutação pela qual o objeto móvel é movido. Portanto, antes da mutação que é dita ser primeira existe uma outra mutação. Isso prossegue até o infinito, [de maneira que não pode ser dito que o movimento teve início, porque antes desse movimento inicial havia outro e assim sucessivamente].

Se for dito que os objeto móveis sempre pré existiram, apesar do movimento não existir, isso é evidente absurdo, porque se há objetos móveis, deve haver movimento. [Portanto, o movimento é eterno].

---

8. O movimento deve ser eterno. Segunda argumentação.

[Devemos em primeiro lugar fazer duas colocações preliminares].

"

A. Não pode existir antes e depois a menos que exista tempo.

B. Não pode existir tempo a menos que exista movimento.

"

[Em conseqüência], se o tempo é eterno, então o movimento deve ser eterno.

[Portanto, para demonstrar que o movimento é eterno, basta demonstrar que o tempo é eterno. Que o tempo seja eterno, pode ser demonstrado de duas maneiras].

A primeira é segundo a opinião dos antigos filósofos, os quais, à exceção de Platão, acharam por unanimidade que o tempo não começou a ser depois que previamente não era.

A segunda é pela própria razão.

[Demonstra-se que o tempo é eterno da seguinte maneira]: é impossível dizer ou pensar que existe tempo sem ***"agora"***. Além disso, o ***"agora"*** é um intermediário, apresentando natureza tanto de início como de fim. Por isso parece que o tempo deveria ser eterno. Porque qualquer tempo que se tome, seu extremo em cada lado é um ***"agora"***. Portanto, em cada lado de cada dado tempo deve sempre existir tempo. Caso contrário, o primeiro ***"agora"*** não seria um fim, e o último ***"agora"*** não seria um início. Assim, já que o tempo é eterno, o movimento deve ser eterno.

---

9. Objeção contra a argumentação Aristotélica de que o tempo é eterno.

O argumento de Aristóteles parece ser falso, porque o ***"agora"*** se relaciona com o tempo assim como o ponto se relaciona com a linha. Mas a natureza de um ponto não é tal que ele seja um intermediário. Ao contrário, existem pontos que são somente o início de uma linha e outros pontos que são somente o fim de uma linha. Somente acontecerá que todo ponto será início e fim na medida em que sejam parte de uma linha infinita.

Se uma linha fosse infinita, poder-se-ia daí demonstrar que todo ponto é um início e um fim. Portanto, se parece que todo ***"agora"*** é um início e um fim, isso não é verdadeiro, a menos que se conceda que o tempo é eterno.

Parece, então, que assumindo isto, Aristóteles pressupõe a eternidade do tempo que ele quer provar.

[Como resposta a esta objeção], devemos reinterpretar o argumento de Aristóteles que afirma que todo ***"agora"*** é um início e um fim.

[Que todo ***"agora"*** é um início e um fim não deriva do tempo ser infinito, mas] do fato de que não existe antes e depois, a menos que exista o tempo.

[Isso pode ser explicado da maneira seguinte].

Conceda-se que algum ***"agora"*** seja o início de algum tempo.

É claro que o início do tempo é aquilo antes do qual não existe tempo.

Então, existe algo ***"antes"*** do que esse ***"agora"***.

Mas não pode existir nenhum antes se não existir tempo.

Portanto, o ***"agora"*** que foi dado como início do tempo é também um fim de tempo.

E, da mesma maneira, se um ***"agora"*** é fim do tempo, ele é também um início.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. O movimento sempre existirá.

O primeiro argumento sobre a eternidade do movimento concluiu apenas que o movimento nunca tinha começado.

Mas o argumento tomado do tempo não concluiu apenas que o movimento nunca tinha começado, mas que ele nunca há de terminar.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Comentário de São Tomás sobre a eternidade do movimento conforme demonstrada por Aristóteles.

Uma parte da posição de Aristóteles, a de que sempre houve movimento, conflita com a fé cristã, porque de acordo com a fé cristã nada sempre existiu, com a exceção de Deus.

Mas a outra parte da sua posição não é contrária à fé. Porque de acordo com a fé cristã a substância do mundo começou em algum tempo, mas nunca deixará de existir. Alguns movimentos sempre existirão, especialmente nos homens, que permanecerão eternamente, vivendo uma vida incorruptível, ou na bem aventurança, ou na condenação.

Entretanto, se os argumentos de Aristóteles são corretamente considerados, a verdade da fé não pode ser efetivamente oposta a tais argumentos, porque os argumentos apresentados são verdadeiros em demonstrar que o movimento não começou por meios naturais. Não pode ser demonstrado, porém, com esses argumentos, que o movimento não começou no sentido de que as coisas foram produzidas pelo primeiro princípio das coisas, conforme nossa fé propõe.

De fato, conforme foi dito, a existência das coisas não foi adquirida através de uma mutação ou movimento, mas através de uma emanação a partir do primeiro princípio das coisas. Desta maneira, não se segue que houve uma mutação antes da primeira mutação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Sobre a primeira produção das coisas por Deus.

[Levanta-se aqui uma dificuldade].

Se o primeiro princípio, que é Deus, não se relaciona diferentemente agora do que ele era antes, ele não produz coisas agora ao invés do que antes. E se ele estivesse relacionado diferentemente, pelo menos uma mutação de sua parte seria anterior à mutação que é primeira.

[A estes argumentos devemos dizer que] se Deus fosse um agente apenas através da natureza, e não através da vontade e do intelecto, esse argumento concluiria com necessidade. Mas porque ele age através de sua vontade, ele é capaz, através de sua eterna vontade, de produzir um efeito que não é eterno, justamente como, através de seu eterno intelecto, ele poderá entender uma coisa que não é eterna.

Quando nós afirmamos que as coisas não foram eternamente produzidas por Deus, não queremos com isso dizer que um tempo infinito houve no qual Deus não agiu, e que depois de um determinado tempo ele começou a agir. Ao invés disso, queremos dizer que Deus produziu o tempo e as coisas depois que [estas coisas e o tempo] não existiam. E assim nós não precisamos considerar que a divina vontade desejou fazer as coisas não agora, mas depois, como se o tempo realmente existisse.

Se, entretanto, perguntarmos porque Deus quis isso, sem dúvida deverá ser dito que ele fez isto por causa de si mesmo. Porque assim como ele fez as coisas por causa de si mesmo, de tal maneira que uma semelhança de sua divindade estivesse nelas manifestada, assim ele quis que elas não existissem sempre, de tal maneira que a sua suficiência estivesse manifestada nisso, que quando todas essas demais outras coisas não existiam, ele tinha em si mesmo toda a suficiência de beatitude e do poder para a produção das coisas. Isto é o que pode ser dito na medida em que a razão humana pode entender as coisas divinas. Não obstante, os segredos da sabedoria divina, que por nós não podem ser compreendidos, estão preservados.

---

13. Sobre a eternidade do movimento.

[Já que nas considerações de São Tomás sobre a produção das coisas por Deus] foi colocado que não houve sempre o tempo, permanece para ser respondido o argumento de Aristóteles através do qual parece ser mostrado que sempre houve tempo.

[A solução ao argumento consiste em que] onde quer que haja tempo, deve ser admitido sem hesitação que existe ***"agora"***. Que todo ***"agora"***, entretanto, é um início e um fim do tempo não pode ser concedido a menos que se conceda também que sempre houve movimento tal que todo indivisível que é tomado no movimento seja um início e um fim do movimento.

Se, portanto, nós sustentamos que não houve sempre movimento, mas que houve um primeiro indivisível no movimento, antes do qual não havia movimento, então também houve um ***"agora"*** no tempo antes do qual não havia tempo.

Assim também a posição de Aristóteles que não existe antes e depois, sem que haja tempo, não é dotada de força. Porque quando nós dizemos que o início do tempo é aquilo antes do qual nenhum [tempo] havia, não pode ser dito em relação a isto que o ***"agora"*** que é o início do tempo é precedido por um tempo que é significado pelo ***"antes"***. Da mesma maneira, se em relação à magnitude eu digo que o início de uma magnitude é aquilo fora do qual nenhuma magnitude existe, não pode ser dito que ***"fora daquele início"*** significa um lugar existindo na natureza, mas somente um lugar imaginário. E, da mesma maneira, o primeiro ***"agora"***, que é início do tempo, não é precedido por um tempo existente na natureza, mas somente em nossa imaginação.

Quando o início do tempo é dito ser aquilo antes do qual não havia tempo, a palavra ***"antes"*** não é afirmativa, mas negativa. Assim, não é necessário colocar um tempo antes do início do tempo.

Existe, entretanto, uma duração antes do tempo, a saber, a eternidade de Deus, que não tem extensão de antes e depois, como o tempo, mas é um todo simultâneo. Esta não tem a mesma natureza do tempo, assim como a magnitude divina não é o mesmo que a magnitude corporal. Assim, quando nós dizemos que fora do mundo nada existe exceto Deus, nós não colocamos nenhuma dimensão fora do mundo. Da mesma maneira, quando nós dizemos que antes do mundo não havia nada, nós não colocamos uma duração sucessiva antes do mundo.

---

14. Primeira objeção, no texto de Aristóteles, contra a eternidade do movimento.

[Aristóteles coloca em seu texto a seguinte objeção].

Nenhuma mutação terminada é eterna.

Mas toda mutação é terminada, porque toda mutação o é, de modo natural, de algo até algo, e estes são contrários, conforme foi explicado no final do livro VI.

Portanto, se nenhuma mutação é eterna, parece ser possível designar algum tempo no qual não existe mutação.

[Tanto esta objeção como a solução que se lhe segue são melhor compreendidas voltando ao final do Livro VI].

É correto afirmar que o movimento entre contrários não pode durar como um e o mesmo em número. Na verdade, isto é necessário, conforme será demonstrado mais adiante neste livro. Entretanto, nada pode impedir que um movimento que não é entre contrários, como o movimento circular, de permanecer sempre o mesmo, contínuo e perpétuo. Por conseguinte, embora todo movimento seja finito em relação aos seus términos, não obstante, alguns movimentos podem ser contínuos e perpétuos através de repetição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Segunda objeção contra a eternidade do movimento, conforme o texto Aristotélico.

Se, em relação a um objeto móvel é possível que exista algumas vezes movimento e algumas vezes não, então este argumento se aplicará igualmente ao universo inteiro.

Mas é possível para uma coisa ser movida a qual antes não era movida.

Segue-se, então, que em todo o universo pode haver movimento depois de não o ter havido.

[Solução da objeção]: Não existe inconsistência se um ser inanimado começa a ser movido depois de ter estado [em repouso], se isto ocorre por causa de um movente extrínseco que algumas vezes está presente e outras não.

Porque é claro que o movimento deve pré-existir no movente que em algum tempo se torna propriamente um movente quando previamente ele não o era.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Terceira objeção contra a eternidade do movimento, conforme o texto Aristotélico.

Embora nas coisas inanimadas seja claro que o movimento se inicia em algo [em circunstâncias nas quais] nenhum movimento pré-existia naquela mesma coisa, é claro que o movimento pré-existia em algo exterior pelo qual esta coisa é movida.

Este terceiro argumento, entretanto, trata dos animais que não são movidos por um ser intrínseco, mas por si mesmos. Pois ocorre nos animais que [nestes seres que estavam] imóveis o movimento se inicia quando antes dele não havia [movimento] e isto ocorre não por alguma coisa extrínseca que move, mas pela própria coisa que é movida. E, se isto pode ocorrer num animal, não parece existir nada que impeça isto de ocorrer com o universo.

[A solução a esta terceira objeção consiste em que], em um animal que primeiro está em repouso e depois é movido por um movimento, se este movimento não for causado pelo exterior, parece que nenhum movimento precedeu o movimento do animal, tanto no animal em si mesmo como em outro [objeto externo]. Mas é falso dizer que o movimento do animal não proveio de algo exterior, [apesar de não ser causado por algo exterior].

Em animais há movimentos naturais, que não são movidos pela vontade, [mas são movidos por causas externas], como é claramente aparente quando um animal é alterado pela quentura ou frieza do ar.

Nos animais existem também movimentos naturais provenientes de um princípio interior, como é claro nas mudanças da alma vegetativa que são vistas na digestão do alimento. Estes movimentos são chamados naturais porque não seguem a apreensão e o apetite.

Mas, quando dizemos que um animal move a si mesmo, não estamos nos referindo a nenhum destes movimentos, mas ao movimento de acordo com o qual um animal move a si mesmo através da apreensão e do apetite.

[Para explicar estes, deve-se dizer que] existem muitas mudanças num animal que são provenientes do meio ambiente. Algumas destas movem o intelecto e o apetite, e como resultado o animal inteiro é movido. [Estes movimentos provenientes do meio ambiente] não agem diretamente sobre as almas, mas sobre os corpos. Quando o corpo é movido, ocorre movimento por acidente nas potências da alma que são atos dos órgãos corpóreos, mas não necessariamente no intelecto e no apetite intelectivo, que não utilizam órgãos corpóreos. Algumas vezes, [mas não necessariamente], porque a necessidade aqui é excluída da parte intelectiva da alma, o intelecto e a vontade seguirão as mutações acima, quando alguém através da razão escolhe ou de seguir ou de rejeitar ou fazer alguma coisa por causa de alguma paixão que surgiu no corpo ou na parte sensitiva. Assim, estes movimentos não são causados pelo meio ambiente movendo o intelecto ou o apetite, mas fica claro que nunca um deles aparece em nós sem ser precedido por algum outro movimento.

PARTE PRINCIPAL. A NATUREZA DO PRIMEIRO MOTOR, DO PRIMEIRO MOVIMENTO E DO PRIMEIRO OBJETO MÓVEL. I. CINCO ALTERNATIVAS SOBRE A NATUREZA DOS MOVENTES E MÓVEIS NO UNIVERSO.

1. Em relação ao movimento e repouso, existem três alternativas.

Em relação ao movimento e repouso, as coisas podem se dispor de três maneiras:

"

A. Todas as coisas estão em repouso e nada é movido em tempo algum.

B. Todas as coisas estão sempre movidas e nada está em repouso.

C. Algumas coisas são movidas e algumas estão em repouso.

"

"

Quanto ao terceiro modo, pode ser dividido em três outros modos.

"

" "

A. As coisas que estão movidas estão sempre sendo movidas e as coisas que estão em repouso estão sempre em repouso e nada é às vezes movido e às vezes em repouso.

B. Tudo pode ser às vezes movido e às vezes em repouso, e não existe nada que é sempre movido ou sempre em repouso.

C. Algumas coisas são sempre imóveis, outras estão sempre sendo movidas, e outras podem ser às vezes movidas e às vezes em repouso.

""

""

A alternativa verdadeira é a última de todas, [a terceira subdivisão do terceiro modo]. O assunto do livro VIII é provar isso e detalhar a natureza destes diferentes objetos sempre móveis, sempre imóveis e às vezes móveis e imóveis.

""

""

2. Comentários à afirmativa de que tudo está sempre em repouso.

[Em primeiro], é devido a uma certa fraqueza do intelecto que alguns disseram que todas as coisas estão em repouso. Esta posição resulta porque o intelecto não é suficiente para responder aos argumentos sofísticos que contradizem coisas que são manifestas aos sentidos. Contra essa posição, portanto, não é necessário argumentar por causa da estupidez do proponente.

[Em segundo], este problema não se refere a algum ser em particular, mas a todo ser. E ele não pertence somente à filosofia natural, porque todas as artes e as ciências fazem uso do movimento. Portanto, um erro que pertence a todos os seres e a todas as ciências não é para ser desprovado pela filosofia da natureza, mas pela metafísica.

[Em terceiro], não pertence às atribuições da filosofia natural rejeitar uma posição que é repugnante aos seus próprios princípios, porque em toda a ciência uma definição de seu sujeito é colocada como um princípio. Ora, na filosofia natural é colocado como princípio que a natureza é princípio do movimento.

---

3. Comentário à afirmativa de que tudo está sempre em movimento.

Sustentar que tudo é sempre movido, é também errado e contrário aos princípios da ciência natural. Mas esta posição é menos repugnante à filosofia natural do que a posição precedente. Trata-se de uma posição repugnante à filosofia natural porque ela priva a ciência natural da suposição que a natureza é princípio não apenas do movimento, mas do repouso.

Os que sustentaram esta posição foram Heráclito e os seus seguidores, que afirmaram que tudo o que existe é sempre movido, e não algumas coisas ou em algum tempo. Mas, já que eles falaram de todos os movimentos, não é difícil argumentar contra eles. Porque existem muitos movimentos que claramente não podem ser eternos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Comentário à afirmação de que tudo está ou sempre em movimento ou sempre em repouso.

Esta posição é também repugnante aos sentidos. Porque nós não somente vemos pelos sentidos que certas coisas são movidas e que outras estão em repouso, mas também vemos que as mutações ou variações de movimento para o repouso e do repouso para o movimento ocorrem nas mesmas coisas. Por causa disso, é claro que existem algumas coisas que são às vezes movidas e às vezes em repouso.

---

5. Comentário ao restante do livro.

Desta maneira, resta investigar quais das duas últimas alternativas é a correta, se todas as coisas estão às vezes em movimento e às vezes em repouso ou se algumas coisas podem estar em repouso e em movimento enquanto outras somente em repouso e outras somente em movimento.

O Filósofo pretende demonstrar que a última é correta e a primeira é incorreta. Para tanto, será preciso demonstrar que existe algo que é absolutamente imóvel, e algo que é sempre movido.

Portanto, a discussão seguinte será dividida em duas partes. Na primeira, demonstra-se que o primeiro motor é imóvel, na segunda, demonstra-se que o primeiro objeto móvel é sempre movido.

II. TUDO O QUE É MOVIDO É MOVIDO POR UM OUTRO.

1. Questão preliminar: três divisões dos moventes e objetos móveis.

[De acordo com uma primeira divisão], alguns moventes e móveis são movidos por acidente, outros per se. Aqui, por acidente é entendido num sentido amplo. Uma coisa pode mover ou ser movida por acidente em dois sentidos:

"

A. Movem porque estão em certo movedor, como quando o músico cura porque o médico é também músico, ou são movidos porque estão em algo que é movido, como um homem dentro de um navio ou um acidente em seu sujeito.

B. Movem ou são movidos porque uma parte dos mesmos move ou é movida.

"

"

Uma coisa move ou é movida per se quando isso não ocorre de acordo com os dois modos precedentes.

"

[De acordo com uma segunda divisão], as coisas movidas per se o podem ser por dois modos

"

" "

A. Por si mesmas, como os animais.

B. Por outros, como os objetos inanimados.

""

""

[De acordo com uma terceira divisão], as coisas que são movidas podem sê-lo de duas maneiras:

""

" ""

A. De acordo com a natureza.

B. Sem ser de acordo com a natureza.

2. Explica-se quando um movimento é de acordo com a natureza e quando é violento.

[Primeiramente explica-se como fazer esta distinção em relação aos objetos que são movidos por um outro. Depois, explica-se como fazer esta distinção em relação às coisas que são movidas por si mesmas, como os animais].

[Nas coisas que são movidas por um outro, a distinção é imediata]. Que o fogo seja movido para cima e a terra para baixo, é um movimento natural. Que a terra seja movida para cima, e o fogo para baixo, isso é um movimento violento, fora da natureza.

[Nos animais, que são movidos por si mesmos, a distinção é mais complexa]. [De todo animal, na medida em que move a si mesmo], pode-se dizer que são movidos de acordo com a natureza, porque são movidos por um princípio intrínseco. [Neste sentido] o movimento de um animal, pelo qual ele move a si mesmo, se comparado com o animal todo, é natural, porque é proveniente da alma. Mas, se esse movimento é comparado ao corpo, estes movimentos podem ser tanto naturais como violentos. Será violento se o corpo do animal, sendo composto de materiais predominantemente pesados, for movido para cima. Será natural, em relação ao corpo, se este for movido para baixo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Tudo o que é movido é movido por um outro.

Esta afirmação é demonstrada a seguir, apenas para as coisas que são movidas per se, e não para as que são movidas por acidente. E isso porque as coisas que são movidas por acidente não são elas mesmas movidas, mas são ditas movidas porque alguma outra coisa é movida.

[Aristóteles divide todas as coisas que são movidas em três divisões, e explica como cada uma delas é movida por um outro. Estas três divisões são:

"

A. As coisas movidas pela violência.

B. As coisas movidas naturalmente por si mesmas, como os animais.

C. As coisas movidas naturalmente, mas não por si mesmas, como os objetos pesados e leves].

"

As coisas que são movidas por violência são obviamente movidas por um outro. Porque, conforme explicado na Ética, violento é aquilo cujo princípio está fora, o paciente em nada contribuindo para aquilo.

As coisas que são naturalmente movidas por si mesmas, como os animais, são também movidas por um outro. Porque, conforme é explicado no livro De Anima, a alma que move está relacionada com o corpo que é movido, assim como o marinheiro se relaciona para com o navio. Assim, o animal todo move a si mesmo, na medida em que uma parte de si move uma outra.

A principal dificuldade aparece na última alternativa, a das coisas que não movem a si mesmo, mas são não obstante movidas naturalmente. Nesta divisão estão os movimentos das coisas leves e pesadas quando são movidas de acordo com a natureza.

Neste último caso a dificuldade consiste em: por quem elas são movidas? Não é claro o que move as coisas leves e pesadas quando elas são movidas pela natureza.

---

4. Demonstra-se de quatro maneiras que as coisas leves e pesadas não movem a si mesmas.

[O primeiro argumento é o seguinte]. Mover a si mesmo pertence à natureza da vida e é próprio de coisas vivas. Mas é pelo movimento e pela sensação que nós distinguimos o animado do inanimado, conforme explicado no De Anima. Ora, é claro que estas coisas, [objetos leves e pesados], não são [seres] vivos ou animados. Portanto, eles não movem a si mesmos.

[O segundo argumento consiste em que] as coisas que movem a si mesmo também podem ser causa de seu repouso. Portanto, se as coisas leves e pesadas movem a si mesmo por movimento natural, elas deveriam ser capazes de parar a si mesmas. Mas nós vemos que isto é falso, porque tais coisas não estão em repouso fora de seus próprios lugares a menos que alguma coisa extrínseca impeça o seu movimento. Portanto, elas não movem a si mesmas.

[Como quarto argumento pode-se dizer que] nenhuma coisa contínua move a si mesmo, porque o movente está relacionado com o movido como o agente ao paciente. Quando, entretanto, o agente é contrário ao paciente, uma distinção é necessária entre o que naturalmente age e o que naturalmente é agido. Portanto, na medida em que algumas coisas não estão em contato com uma outra, mas são conjuntamente uma e contínua tanto na quantidade como na forma, um não pode atuar sobre o outro e vice versa. Assim, nenhuma coisa contínua move a si mesmo. Isto fica claro nos animais que movem a si mesmo, aonde existe um conjunto de partes ao invés de uma continuidade perfeita. Ora, acontece que os corpos leves e pesados são contínuos. Portanto, nenhum deles move a si mesmo.

---

5. Segue-se um outro argumento que demonstra que as coisas leves e pesadas não são movidas por si mesmas. A continuação deste argumento leva à identificação de quem é o movente dos corpos leves e pesados.

[Devemos, primeiramente, fazer uma distinção entre as causas moventes]. Dentre as coisas que movem, algumas movem fora da natureza, como os moventes pela violência. Outras movem de acordo com a natureza, como aquilo que é atualmente quente, move o que é de acordo com a natureza potencialmente quente. E assim como aquilo que está em ato naturalmente move, assim aquilo que está em potência é naturalmente movido.

[Pode objetar-se que], conforme explicado no Livro II, são movidas naturalmente as coisas cujo princípio de movimento está nelas per se e não por acidente. Por causa disso, pode parecer que quando aquilo que é somente potencialmente quente se torna quente, não é movido naturalmente, já que é movido por um princípio externo a ele.

[A esta objeção pode responder-se que] para o movimento ser natural, basta que o princípio correspondente, isto é, a potência, esteja naquilo que é movido per se e não por acidente.

[Colocadas estes argumentos, devemos dizer que as coisas leves e pesadas não podem ser movidas por si mesmas]. Nada, de fato, pode estar em potência e em ato em relação à mesma coisa. Ora, aquilo que está em potência é movido naturalmente por aquilo que está em ato. Portanto, nem o fogo, nem a terra, nem nada mais pode ser movido por si mesmo, mas por um outro. O fogo e a terra são movidos pela violência quando seu movimento está fora de sua potência natural. Mas eles são movidos naturalmente quando eles são movidos aos seus próprios atos, para os quais eles estão em potência de acordo com suas naturezas. [E neste movimento são movidos por um outro, por causa do que foi acima exposto].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. De quantas maneiras uma coisa pode ser dita em potência.

[A continuação da presente argumentação exige que se faça uma distinção do ser em potência. Isto será feito a seguir], primeiro no intelecto, depois na qualidade, e finalmente no movimento local.

---

7. De quantas maneiras uma coisa é dita ser em potência. Aplicação ao intelecto.

A potência para a ciência naquele que está aprendendo e ainda não tem o hábito da ciência é diferente da potência para a ciência naquele que já tem o hábito para a ciência mas não o está utilizando.

Uma coisa é reduzida da primeira potência à segunda quando algo ativo é acrescentado à sua passividade. E então esta passividade, através da presença do que é ativo, se transforma neste tipo de ato. Por exemplo, o aluno, através do ato do professor, é reduzido da potência ao ato, ao qual ato se acrescenta uma outra potência. Porque alguém que possui a ciência mas que não a está contemplando, está de uma certa maneira em potência em relação ao ato da ciência, mas não da mesma maneira em que ele estava antes que ele tivesse aprendido. Mas quando ele possui o hábito da ciência, não é necessário para ele ser reduzido a um segundo ato por algum agente. Ele faz isto imediatamente pela sua própria contemplação, a menos que alguma coisa mais o impeça, por exemplo, ocupação, doença ou sua vontade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. De quantas maneiras uma coisa pode ser dita em potência. Aplicação à qualidade.

O que foi dito anteriormente para a potência para a ciência na alma também se aplica aos corpos naturais.

Quando um corpo é atualmente frio, ele é potencialmente quente, assim como alguém que está na ignorância está em potência para o conhecimento. Mas quando ele foi mudado, de tal maneira que possui a forma do fogo, então ele é fogo em ato, tendo o poder de atuar. E ele opera imediatamente pela queima, a menos que algo o impeça, justamente como tinha sido dito que depois que alguém se torna um conhecedor pelo aprendizado, ele contempla imediatamente, a menos que algo o impeça.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A mesma coisa aplicada ao movimento local dos corpos leves e pesados.

O ar, que é leve, provém da água, que é pesada. A água, então, está primeiro em potência para se tornar leve, e depois ela se torna leve em ato, quando então imediatamente possui sua operação, a menos que algo o impeça. Mas esta coisa leve agora existente se compara ao lugar como a potência ao ato, porque o ato de uma coisa leve, enquanto tal, é estar em algum determinado lugar, a saber, em cima. Ela, porém, é impedida de estar em cima porque aquilo que mantém a coisa leve embaixo a impede de estar em cima.

---

10. O que move os corpos leves e pesados.

Já que aquilo que está em potência é movido por aquilo que está em ato, deve-se entender que uma coisa é dita ser potencialmente leve ou pesada de muitas maneiras.

De uma maneira, enquanto uma coisa é ainda água, ela está em potência para se tornar leve.

De uma outra maneira, quando o ar já foi feito da água, ele ainda está em potência para o ato do leve, que é estar em cima. Porque acontece que aquilo que é leve pode estar impedido de estar em cima. Mas se aquele impedimento é removido, ele subirá imediatamente e estará em cima.

Portanto é claro que aquilo que remove aquilo que impede [a coisa leve ou pesada de subir ou descer] em um certo sentido move e em outro sentido não move. Por exemplo, se uma coluna suporta algo pesado, quem destrói a coluna num certo sentido é dito mover o pesado suportado. Mas é dito mover por acidente e não per se.

[A coisa leve ou pesada] é movida per se pelo arremessador inicial. Quem destrói uma coluna não dá ao peso suportado um ímpeto ou uma inclinação para baixo. Mas [o peso tem seu ímpeto ou inclinação para baixo] proveniente de seu primeiro gerador que lhe deu a forma à qual segue a referida inclinação. Portanto, o gerador é o movente per se das coisas leves e pesadas.

Não obstante, o movimento destas coisas é natural porque elas têm um princípio de movimento dentro de si mesmas, não um princípio ativo ou motor, mas um princípio passivo, que é a potência para um tal ato.

Disto fica claro que é contrário à intenção de Aristóteles dizer que existe um princípio ativo na matéria. O princípio passivo, que é a potência natural para o ato, é suficiente.

---

11. Conclusão final.

Tudo o que é movido é movido por algum movente, ou intrínseco ou extrínseco, [que é o que Aristóteles quer dizer com] ***"sendo movido por um outro"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. É IMPOSSÍVEL QUE UMA COISA SEJA MOVIDA POR OUTRA ATÉ O INFINITO.

1. Primeira colocação preliminar.

Já que tudo o que é movido é movido por algo, uma coisa poderá ser movente de duas maneiras:

"

A. Sem ser por sua própria potência, mas porque é movido por algum outro movente.

B. Por sua própria potência, e não por ser movido por um outro.

"

"

O movente que move por sua própria potência pode ainda mover de duas maneiras:

"

" "

A. Movendo o objeto móvel através de muitos intermediários, como quando um pedaço de madeira move uma pedra e é movido por uma mão, que é movida por um homem, que não move porque é movido por um outro.

B. Movendo um objeto móvel através de um único intermediário, como quando um homem move uma pedra através de sua mão.

""

""

""

---

2. Segunda colocação preliminar.

Quando nós dizemos que tanto o primeiro como o segundo movente movem, dizemos mais propriamente que é o primeiro movente que move ao invés do segundo.

E isto por duas razões. A primeira porque o primeiro movente move o segundo movente, mas não vice versa. A segunda porque o segundo movente não pode mover sem o primeiro, mas o primeiro pode mover sem o segundo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. É impossível para uma coisa ser movida por outra até ao infinito.

[Esta proposição pode ser demonstrada da seguinte maneira.]

Tudo o que é movido é movido por algo. Mas aquilo pelo qual é movido ou é movido ou não é movido. E, se for movido, será movido ou por um outro ou não. Se existe algo que não é movido por um outro, não é necessário haver mais nenhuma outra coisa que seja movida por uma outra. Mas se existe algo que é movido por um outro, será preciso chegar a alguma coisa que não seja movida por uma outra.

Isto é evidente por si mesmo, mas é provado em seguida.

Aristóteles demonstra que se algo é movido por um outro, deve-se encontrar alguma coisa que não seja movida por uma outra. [Se esse primeiro movente é imóvel ou movido por si mesmo, a questão é ainda deixada em aberto]. Se uma coisa é movida por uma outra, e esta novamente por uma outra, e nós nunca chegamos em algo que não é movido por um outro, segue- se que nós procedemos até o infinito em relação ao movente e às coisas movidas. Ora, isto é impossível, porque entre as coisas infinitas assim existentes, não existiria um primeiro. Mas foi dito [na segunda colocação preliminar] que se o primeiro movente não move, o segundo também não move. Portanto, não haveria nenhum movente, o que é manifestamente falso. Logo, não pode uma coisa ser movida por outra até o infinito. O primeiro movente, [pelo que foi até aqui demonstrado] poderá ser movido por si mesmo ou poderá ser imóvel.

[Pode-se concluir, portanto], que é preciso parar em algum primeiro [motor]. Esse primeiro [motor] deve ser ou imóvel ou movente de si mesmo. Portanto, deveremos considerar em seguida que, se algo move a si mesmo, como isto é possível.

IV. A NATUREZA DAQUILO QUE MOVE A SI MESMO.

1. Aquilo que move a si mesmo é dividido em duas partes, uma que move e outra que é movida.

Tudo o que é movido é divisível em coisas que são sempre divisíveis. Isso foi demonstrado no livro VI. Ora, nas coisas divisíveis podem ser achadas um todo e uma parte. Portanto, se existe algo que move a si mesmo, nele deve-se encontra um todo e uma parte. Mas o todo não pode mover o todo. Isso é demonstrado de duas maneiras mais abaixo. Portanto, naquilo que move a si mesmo, uma parte move e outra parte é movida.

[Que o todo não pode mover o todo, demonstra-se do seguinte modo]. Se uma coisa move a si mesmo tal qual o todo move o todo, então segue-se que o movente e a coisa movida são um e o mesmo em relação a um e mesmo movimento. Mas isso é inconsistente, porque um movente e uma coisa movida são opostos um para com o outro.

Mas opostos não podem estar na mesma coisa da mesma maneira, porque quando uma coisa tanto move como é movida, o movimento pelo qual ela move é diferente do movimento pelo qual ela é movida. Por exemplo, quando um pedaço de madeira que é movido por uma mão move uma pedra, o movimento do pedaço de madeira e o movimento da pedra são diferentes em número.

[Pode-se demonstrar ainda o mesmo de uma segunda maneira].

Conforme explicado no livro III, aquilo que é movido é móvel, isto é, existe em potência, já que aquilo que é movido é movido na medida em que está em potência e não em ato. Uma coisa é movida porque, quando ela está em potência, tende em direção ao ato.

Mas aquilo que é movido não está em potência de tal maneira que não esteja de maneira alguma em ato, porque o movimento em si mesmo é um certo ato do objeto móvel na medida em que ele é movido. Este ato, porém, é imperfeito, porque é o ato [do móvel] na medida em que ele está ainda em potência.

Por outro lado, aquilo que move já está em ato, porque o que está em potência é reduzido ao ato somente por aquilo que está em ato. Por exemplo, um movente esquenta quando ele está quente, e o que tem uma espécie gerada é o que gera, como quando um homem gera aquilo que tem a espécie humana.

Portanto, se um todo move a si mesmo como um todo, segue-se que a mesma coisa em relação ao mesmo é tanto quente como não quente, porque na medida em que é movente está quente em ato, e na medida em que é movido está quente em potência. Portanto, se uma coisa move a si mesma como um todo, segue-se que a mesma coisa está simultaneamente em ato e em potência, o que é impossível.

[Podemos, por conseguinte, concluir que], já que o todo não pode mover o todo, e algo que move a si mesmo é composto de partes, por ser divisível tudo aquilo que se move, conclui-se que naquilo que move a si mesmo, uma parte move e outra é movida.

2. A natureza de um auto movente. Segunda parte. A parte movente é imóvel.

A discussão precedente mostra que um auto movente é dividido em duas partes, uma movida e outra movente. Agora Aristóteles pretende demonstrar que a parte movente de um auto movente é imóvel.

Do fato de se ter demonstrado que num auto movente o todo não move o todo, segue-se pela mesma razão que o todo não move a parte, nem uma parte move o todo. Porque em ambas as coisas se seguiria que a parte movida se move a si mesma. Portanto, o fato de que o todo não move o todo é suficiente para concluir que uma parte move e a outra é movida. Mas, para concluir que a parte que move não é movida, é necessário provar mais duas coisas:

"

A. Que a parte movente não é movida pela parte movida.

B. Que a parte movente não é movida por si mesma.

"

Daí se seguirá que a parte movente é imóvel.

---

3. Aristóteles rejeita a hipótese de que num auto movente as partes se movem uma à outra reciprocamente.

Uma coisa poderia mover a si mesma de tal maneira que uma parte movesse a outra e vice versa. Por exemplo, se AB move a si mesmo, então A move B e B move A.

[Aristóteles rejeita esta possibilidade].

Se em um todo que move a si mesmo, cada parte move a outra reciprocamente, então uma parte não move mais do que a outra. Portanto, nenhuma delas será um primeiro motor. Mas isso é inconsistente, porque então se seguiria que aquilo que é movido por si mesmo não é mais próximo ao primeiro princípio de movimento do que aquilo que é movido por um outro. No entanto, anteriormente demonstrou-se que aquilo que move a si mesmo está em primeiro no gênero dos objetos móveis, [quando se disse que quando tanto o primeiro como o segundo movente movem, dizemos mais propriamente que é o primeiro movente que move, ao invés do segundo]. Portanto, não pode ser verdadeiro que nas coisas que movem a si mesmo cada parte seja movida por uma outra.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Comentário do compilador referente a uma possível objeção proveniente da Física moderna. Procura-se responder como possivelmente Aristóteles teria respondido.

[Um possível contra exemplo à não existência de um movente de si mesmo no qual as partes se moveriam reciprocamente uma à outra que facilmente se apresentaria à mente de um estudante de Física Moderna seria o sistema em que dois corpos celestes se movem orbitando um em torno do outro].

[Dados dois corpos A e B que orbitam um em torno do outro, segundo a Mecânica Newtoniana o corpo A atrai o corpo B pela força da gravidade e por causa dessa força B gira em torno de A. Por outro lado, o corpo A gira também orbita em torno do corpo B por causa da força de mesmo gênero que o corpo B exerce sobre o corpo A. Assim, os dois corpos se movem reciprocamente].

[Independentemente do fato de que a lei da gravitação é apenas um modelo matemático e não uma realidade efetivamente constatável, pois o que verdadeiramente pode ser observado é a existência de uma tendência de um corpo cair sobre o outro e não a de uma força gravitacional, a qual é uma mera hipótese matemática útil para cálculos de previsão de comportamento, pode entender-se facilmente que, mesmo colocadas a questão nestes termos, o corpo A moveria o corpo B e o corpo B moveria o corpo A, mas não segundo o mesmo movimento. Ora, o que o Filósofo quer excluir não é que o corpo A possa mover o corpo B segundo um movimento e o corpo B possa mover o corpo A , segundo um movimento distinto, mas que o corpo A, movendo o corpo B, não possa receber de B o própria atualização para que possa mover B. Neste sentido, nos termos da Física Newtoniana, se A atrai B, não pode receber de B, enquanto movido por A, a própria capacidade de movê-lo. Algo externo deve atualizar A a atrair B. Isto vem de encontro à observação de Aristóteles de que quando o corpo B cai por gravidade sobre um corpo A o motor de B é aquilo que conferiu a qualidade que B tem que possuir para que ele tenha o impulso para cair. Segundo a Mecânica Newtoniana, o motor que confere a B a propriedade de cair é um campo gravitacional criado pelo corpo A; segundo a Mecânica Relativística, uma distorção do espaço causada pelo corpo A. Ambas estas teorias afirmam que o corpo A é causa deste campo ou distorção; o que o Filósofo quereria dizer, nestes casos, é que B não poderia ser a causa de que A cause o campo ou a distorção que move o próprio B. Se B, portanto, por um efeito de mesmo gênero, também move B, não está movendo a causa que move A, mas o corpo em que se situaria esta causa].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Prossegue-se o comentário relacionado com a Física Moderna.

[Uma outra observação importante relaciona-se com a questão da teoria atômica].

[A doutrina Aristotélica não é contrária à possibilidade de existência de átomos como constituintes das coisas naturais. A Física Aristotélica é contrária à afirmação de que as coisas naturais sejam formadas de partículas indivisíveis e de vazio como sua natureza última. A existência de átomos e de partículas elementares, como as descobertas pelos métodos experimentais da Física Moderna é compatível com a Física Aristotélica, mas não o é uma afirmação que venha a declarar que estas ou quaisquer outras partículas possam ser indivisíveis e que existe vazio entre elas constituindo as coisas naturais. Os constituintes últimos das coisas naturais, quaisquer que possam ser as estruturas microscópicas intermediárias das mesmas, são, segundo a doutrina Aristotélica, a matéria e a forma, conforme explicado no livro primeiro da Física].

[Deve-se observar, entretanto, que os átomos, e muito mais as partículas sub atômicas, não são realidades observadas, mas modelos postulados pela ciência moderna para explicar o comportamento da matéria. Apenas são observáveis como existindo em ato as realidades que a Química conhece como moléculas. Átomos como entidades existindo em ato não existem e nunca foram observados; postula-se a existência dos átomos como realidades contituintes da matéria, apenas existindo isoladamente em potência. Em uma reação química, quando os átomos deveriam separar-se das moléculas no brevíssimo intervalo de tempo entre a existência de um reagente e resultante, os átomos existiriam em um estado de transição tão altamente instável que, do ponto de vista tradicional, eles seriam mais a própria realidade do movimento do que um ente em ato e, mesmo assim, sua realidade é mais um modêlo para a explicação do fenômeno observado do que uma realidade verdadeiramente obervada. Um longo uso destas expressões fêz com que os próprios cientistas acabassem por se esquecer que apenas as moléculas são entes em ato, enquanto que os átomos e as partículas sub atômicas são apenas modêlos para explicar o comportamento das realidades realmente observáveis. Como o objetivo da Ciência Moderna é apenas experimental, e não metafísico, esta distinção não lhe é na prática relevante; do ponto de vista filosófico, entretanto, as duas alternativas representam concepções de realidade completamente diversas. O que Aristóteles denomina de substância termina no que é verdadeiramente ente em ato; os átomos e partículas subatômicas não são entes em ato e nem podem sê-lo, pelo menos em condições normais, sendo mais supostos entes em potência e apenas analogicamente cognoscíveis, apesar da Física e da Química terem-se habituado a tratá-los como se sua realidade fosse certa, observável e atual. Átomos e partículas sub atômicas não podem, de modo algum, ser tratados como pertencendo à categoria de substância; quando supostamente existiriam em ato, são mais a realidade do movimento do que a da substância].

---

6. Aristóteles rejeita a hipótese de que num auto movente uma parte possa mover a si mesma.

[Já foi visto que um auto movente é divisível e constituído de partes. Também já foi visto que

"

A. O todo não pode mover o todo.

B. As partes não podem se mover uma à outra reciprocamente.

"

Agora, Aristóteles rejeita a hipótese de que] uma parte se mova a si mesmo ou que cada uma das partes se movam a si mesmas.

De fato, se uma parte move a si mesmo, essa parte será o primeiro auto movente, porque aquela parte, quando separada do todo, moverá a si mesmo e, portanto, o todo não será o primeiro auto movente, conforme tinha sido suposto.

---

7. Conclusão.

Conforme explicado, demonstrando que num auto movente as partes não se movem reciprocamente, e nem pode haver uma parte que se move a si mesmo, Aristóteles quis demonstrar que a parte movente é imóvel.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Continua o assunto do auto movente.

Existem dois tipos de movente:

"

A. O movente que é também movido por um outro.

B. O movente que é imóvel.

"

Existem dois tipos de objeto móvel:

"

A. O objeto móvel que também move.

B. O objeto móvel que não move a nada.

"

Os auto moventes são compostos de duas partes:

"

A. A primeira, que é motor imóvel.

B. A segunda, que é um movido que não move necessariamente.

"

[O termo] ***"necessariamente"*** pode ser entendido

"

A. No sentido afirmativo, [de que necessariamente não move em hipótese alguma], se por isso se quiser dizer que a parte movida não move algo que é parte do auto movente. Isso é demonstrado a seguir.

B. [No sentido de que não move necessariamente, mas pode ou não mover], se por isso for entendido que a parte móvel não move necessariamente algo extrínseco [ao auto movente]. [De fato], não é impossível [que a parte móvel mova algo extrínseco ao auto movente].

"

9. A parte movida do auto movente não move, por sua vez, nenhuma outra parte do auto movente.

Aristóteles demonstra que em um auto movente existem apenas duas partes, uma das quais move e não é movida, e a outra das quais é movida e não move, [e que não existe uma terceira movida pela segunda].

Suponha que a parte movida do auto movente mova alguma coisa mais, e que seja parte do auto movente. A parte que é movente imóvel do auto movente será chamada de A. A parte movente movida por A, será chamada de B, a qual move uma terceira parte, chamada de C, que não move a mais nada que seja parte do auto movente. Como não se pode prosseguir até ao infinito em relação às partes do auto movente, deve haver alguma [última] parte do auto movente que é movida mas não move. Esta parte será chamada de C. Quanto aos intermediários, [serão todos reunidos em uma] única parte denominada de B. Portanto, este todo, que é ABC, move a si mesmo. Se a parte C é removida do todo, AB ainda move a si mesmo. Mas, quanto a BC, ele não se move a si mesmo sem A. De onde se segue que somente AB move a si mesmo primariamente e per se e, assim, é necessário que o auto movente tenha duas partes, uma das quais é um movente imóvel, e a outra uma parte movida que não move nada a mais que seja parte do auto movente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Como as duas partes do auto movente estão relacionadas uma com a outra.

Aristóteles ainda não demonstrou que o primeiro movente não apresenta magnitude. Assim, esta questão é deixada em aberto no que vem abaixo.

As duas partes de um auto movente devem ser unidas de alguma maneira, porque elas são partes de um único todo. Mas não se trata de uma união por continuidade, porque já foi demonstrado que as duas partes de um auto movente não podem ser contínuas. De onde se segue que estas duas partes devem ser unidas por contato, ou de tal maneira que cada uma das partes se toquem uma com a outra, caso ambas tenham magnitude, ou de tal maneira que uma única parte seja tocada pela outra, e não vice-versa, que é o caso em que o movente não apresenta magnitude. Porque aquilo que é incorpóreo pode tocar um corpo pelo seu próprio poder de movê-lo, mas não é tocado pelo corpo; dois corpos, entretanto, se tocam mutuamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Porque um todo é dito mover a si mesmo quando uma parte move e a outra é movida.

Três coisas, [a saber],

"

A. Ser movido,

B. mover e

C. mover a si mesmo

"

são atribuídos ao todo que é composto de duas coisas, [isto é, ao auto movente].

"Mover a si mesmo" é atribuído ao [auto movente] não porque uma parte mova a si mesmo, mas porque o todo move a si mesmo.

"Mover" e ***"ser movido"*** são atribuídos ao todo por causa de suas partes. Porque o todo nem move, nem é movido, mas a parte A move e a parte B é movida.

---

12. Levantamento e solução de uma dificuldade.

Conforme explicado anteriormente, naquilo que move a si mesmo primariamente, existem apenas duas partes, das quais uma move e a outra é movida. Se houvesse uma terceira, quando essa fosse removida, aquilo que é composto das duas primeiras partes moveria a si mesmo. Por causa disso, este último é o primeiro auto movente.

[A dificuldade surge a partir do momento em que fica claro que] a parte movida, isto é, B, é um contínuo [divisível, composto de partes]. [Porque tudo o que é movido é divisível, conforme diz o livro VI]. Ora, se alguma parte é subtraída por divisão de B, se a parte restante é movida, então uma parte de AB move a si mesmo e, portanto, AB não move a si mesmo primariamente. E assim se seguiria que nada move a si mesmo primariamente.

[Esta dificuldade pode ser resolvida da seguinte maneira].

No livro VI Aristóteles falou sobre o movimento em geral e sobre os objetos móveis na medida em que eles são contínuos sem aplicar estas observações a determinadas naturezas. E, de acordo com isso, seguir-se-ia que nada moveria a si mesmo primariamente. Mas agora Aristóteles está falando a respeito do movimento, aplicando-o a determinadas naturezas. Portanto, ele sustenta que existe algo que move a si mesmo primariamente.

[Ademais], nada impede um contínuo de ser divisível em potência. Ora, num auto movente, a parte movida é necessariamente contínua. [Portanto, é infinitamente divisível em potência]. Mas, se o que é contínuo é dividido, ele não conservará a mesma potência para ser movido que possuía antes, porque tal potência segue-se a determinada forma. Uma forma natural, entretanto, requer uma determinada quantidade, como é claro em relação ao coração. Portanto, não existe nada que impeça [a existência] de um primeiro entre as coisas que são divisíveis em potência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. DEVE EXISTIR UM PRIMEIRO MOTOR INCORRUPTÍVEL, ETERNO, NÃO MOVIDO PER SE NEM POR ACIDENTE

1. Recapitulação e propósito do que vem a seguir.

O filósofo mostrou que não existe uma série infinita de coisas que são movidas uma pela outra, mas existe uma primeira coisa que é ou imóvel ou um auto movente. Além disso, ele mostrou que uma parte de um auto movente é um movedor imóvel. Portanto, em qualquer um dos dois casos o primeiro movente é imóvel.

Já que nos auto moventes que existem entre nós, isto é, nos animais corruptíveis, a parte movente do auto movente, isto é, a alma, é corruptível e movida por acidente, Aristóteles quer mostrar aqui que o primeiro motor é incorruptível, e que não é movido per se ou por acidente.

Entretanto, Aristóteles não pretende excluir deste primeiro motor o movimento do entendimento, na medida em que este é chamado de movimento e o apetite, na medida em que é movido por aquilo que é desejável.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Rejeição de um argumento.

A intenção de Aristóteles é demonstrar que existe um motor imóvel que não é movido nem per se nem por acidente, [e é eterno e incorruptível]. Mas existe uma maneira incorreta de se demonstrar isso, e Aristóteles primeiramente quer rejeitar essa argumentação falsa.

[A argumentação a que ele se refere é a que se segue].

Tudo o que não pode existir em um tempo e não existir em outro tempo, é eterno. Mas já que o primeiro movente é imóvel, ele não pode agora existir e em outro tempo não existir, porque aquilo que algumas vezes existe e algumas vezes não existe é gerado e corrompido, e aquilo que é gerado e corrompido é movido. Portanto, o primeiro movente é eterno.

Este argumento não é válido, porque certas coisas algumas vezes existem e outras vezes não existem, e não são geradas ou corrompidas per se. Conseqüentemente, elas não são movidas per se.

Por exemplo, conforme explicado no livro VI, tudo o que é movido é divisível. Portanto, se uma coisa não tem partes, por não ser composta de matéria e forma, tais coisas indivisíveis não são geradas ou movidas per se, mas por acidente, quando outras coisas são geradas ou movidas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Existem motores imóveis eternos e incorruptíveis, que não são movidos per se ou por acidente.

Se existem auto moventes, [como de fato existem], que em algum tempo existem e em outro tempo não existem, deve existir alguma causa de sua geração e corrupção. Porque tudo o que é movido tem uma causa para o seu movimento. Além disso, se existe uma causa da corrupção e geração dos auto moventes, esta [causa] deverá ser a causa [também] de sua corrupção e geração continuar eternamente.

[Demonstra-se esta proposição porque] a causa da continuação eterna da geração e corrupção dos auto moventes não pode ser

"

A. Uma das coisas imóveis que não são eternas.

B. Todas as coisas imóveis que não são eternas.

"

Que uma delas não possa ser a causa, é claro porque o que não é eterno não pode ser a causa do que é necessariamente eterno.

Que todas não possam ser a causa [pode ser explicado] porque se a geração é eterna, todos estes princípios corruptíveis são infinitos e não existem conjuntamente. É impossível, entretanto, um efeito depender de infinitas causas.

Fica claro, portanto, que deve existir algo acima de todos estes auto moventes, que contém em seu poder tudo o que é gerado e corrompido da maneira acima descrita. Este algo é a causa de sua mutação contínua, como resultado do que em um tempo [os auto moventes] são e em outro tempo não são, e como resultado do que alguns são causa do movimento e geração de outros, e estes outros são causa da geração e movimento de outros ainda. Estes geradores corruptíveis, porém, recebem seu poder da geração de algum primeiro ser incorruptível. Portanto, como sendo o efeito eterno, a causa é eterna, fica demonstrado que o primeiro motor deve ser eterno, se for um [único motor]. E se existirem muitos primeiros motores, eles também são eternos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Deve-se colocar um único princípio eterno, ao invés de muitos.

Assim como quando determinou-se, no livro primeiro, que os princípios da natureza são finitos ao invés de infinitos, assim também devemos sustentar que o primeiro princípio é um, ao invés de muitos. Porque nas coisas que existem de acordo com a natureza, deve-se tomar sempre aquilo que é melhor, se for possível, já que as coisas que existem de acordo com a natureza são ordenadas da melhor maneira.

Mas princípios finitos são melhores do que infinitos, e um é melhor do que muitos. Um único princípio imóvel é causa suficiente da eternidade do movimento, se for eterno. Não é necessário, portanto, colocar muitos primeiros princípios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O primeiro motor é imóvel, eterno e incorruptível. Segunda demonstração.

Depois do filósofo ter mostrado que o primeiro movente é eterno e totalmente imóvel por meio de um argumento derivado da eternidade da geração e corrupção dos animais que movem a si mesmo, aqui ele pretende provar a mesma coisa por meio de um argumento derivado dos princípios moventes.

Pelo que foi explicado precedentemente, pode-se ver que um princípio movente imóvel que é movido por acidente não causa movimento eterno e contínuo. A razão porque as almas dos animais não movem sempre é porque elas são movidas por acidente. Mas foi mostrado acima que o movimento do universo deve ser contínuo e eterno. Portanto, a primeira causa movente em todo o universo deve ser imóvel de tal maneira que esta não seja nem mesmo movida por acidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. EXISTÊNCIA E NATUREZA DO PRIMEIRO MOVIMENTO

1. O primeiro movimento é eterno. Primeira demonstração.

O movimento que não é eterno é devido a um movente que é movido per se ou por acidente, conforme fica claro pela argumentação precedente. Já que o primeiro movente é imóvel e eterno, tal que ele não é movido nem per se nem por acidente, o primeiro objeto móvel que é movido por este movente totalmente imóvel deve ser movido eternamente.

[Santo Tomás comenta a este respeito que], deve ser notado que Aristóteles já demonstrou a imobilidade do primeiro motor pela eternidade do movimento. Aqui ele demonstra a eternidade do movimento através da imobilidade do primeiro motor. Ele estaria argumentando em círculo se ele estivesse se referindo aos mesmos movimentos. Portanto, deve ser explicado que anteriormente ele demonstrou a imobilidade do primeiro motor pela eternidade do movimento em geral. Aqui, entretanto, ele prova a eternidade do primeiro movimento através da imobilidade do primeiro motor.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O primeiro movimento é eterno. Segunda demonstração.

É claro que o primeiro movimento é eterno porque não pode haver geração, corrupção e mutação não temporais a menos que existe algo que é movido e mova. Toda mutação, de fato, resulta de algum movente. Entretanto, estas não podem ser resultado imediato de um motor imóvel, porque um motor imóvel sempre moverá o mesmo objeto movido da mesma maneira, já que ele não mudará a sua disposição e relação para com o objeto móvel. Quando, porém, a relação do motor para o móvel permanece a mesma, o movimento sempre permanece o mesmo. Portanto, a geração e a corrupção não procedem imediatamente de um motor imóvel, mas de um motor móvel. Aquilo que é movido por um motor móvel, que por sua vez é movido por um motor imóvel, pode apresentar uma sucessão perpétua de diversos movimentos. Porque, já que um motor móvel está relacionado de diferentes maneiras para com as coisas movidas, ele nem sempre causará o mesmo movimento. Portanto, na medida em que ele é movido, é a causa da diversidade dos movimentos mas, na medida em que ele é movido por um movedor imóvel, ele é a causa da eternidade nesta diversidade de mutações.

[A causa porque algumas coisas são sempre movidas, enquanto outras não são sempre movidas está em que] as coisas que são movidas por um motor eterno e imóvel são sempre movidas. Mas as coisas que são movidas por um motor móvel não são sempre movidas.

---

3. Comentário de São Tomás sobre a eternidade do primeiro movimento.

Deve ser entendido, entretanto, que estes argumentos, com os quais Aristóteles tenta demonstrar que o primeiro movimento é eterno, não chegam a uma conclusão necessária, porque pode acontecer que, sem nenhuma mutação do primeiro motor, ele nem sempre mova, conforme foi mostrado acima no início deste livro VIII.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Apresenta-se o que vem a seguir.

Tendo mostrado que o primeiro movimento é eterno, Aristóteles começa a mostrar a natureza do primeiro movimento.

Primeiramente é preciso considerar se existe algum movimento que seja infinitamente contínuo e, [na hipótese de] existir tal movimento, qual é ele e se ele é o primeiro movimento.

---

5. Demonstra-se que o movimento local é primeiro.

O movimento local é anterior aos demais no sentido em que uma coisa é dita ser anterior de tal maneira que, se ela não existe, as outras não existirão, mas ela pode existir sem as outras. Por exemplo, 1 é anterior a 2, porque 2 não pode ser a menos que 1 seja, mas 1 pode ser se 2 não existe. Assim, existem três espécies de movimento, um em relação à quantidade, outro em relação à qualidade, e o terceiro em relação ao lugar. Destes três, o movimento local é anterior aos demais.

[Pode-se demonstrar esta afirmação considerando que] é impossível que o movimento de aumento seja o primeiro movimento, porque o incremento não pode existir a menos que o movimento de alteração pré exista.

De fato, aquilo pelo qual uma coisa é aumentada é de uma maneira semelhante, e de outra maneira dessemelhante [à coisa aumenta]. É claro que é dessemelhante, porque aquilo pelo qual uma coisa é aumentada é o alimento, o qual no início é contrário a aquilo que é alimentado por causa de sua disposição diferente. Mas depois que o alimento é [absorvido], tal que ele cause um incremento, ele deve ser semelhante. Ora, somente através da alteração uma coisa passa da dessemelhança à semelhança.

[Por sua vez], o movimento local precede toda alteração, porque se uma coisa é alterada, deve existir um alterador que faz aquilo que é potencialmente quente se torne atualmente quente. Se, entretanto, esse alterador estivesse sempre à mesma distância daquilo que é alterado, não o tornaria agora quente ao invés de antes. É claro, portanto, que na alteração o movente não fica à mesma distância daquilo que é alterado. Ora, isto não pode ocorrer sem o movimento local.

---

6. Demonstra-se que o movimento local é primeiro, num outro sentido.

Uma coisa pode ser dita anterior a outra como o ato é anterior à potência e o perfeito ao imperfeito. [Neste sentido], o movimento local é primeiro em perfeição.

[Como primeira demonstração], tudo o que vem a ser, enquanto está se tornando, é imperfeito e tende em direção ao seu princípio, isto é, tende a se tornar como o princípio de sua própria origem, a qual é naturalmente primeira. Disto é claro que aquilo que é posterior na geração é anterior em relação à natureza. Mas no processo da geração, em todas as coisas geráveis, o movimento local é o último, não somente na mesma coisa, mas também no progresso total da natureza das coisas geráveis. De fato, entre estes, alguns seres vivos, como as plantas, são totalmente imóveis com respeito ao movimento local. No entanto, o movimento local está presente nos animais perfeitos.

[Ademais], na medida em que um movimento remove menos de um objeto móvel, trata-se de um movimento mais perfeito. Mas somente no movimento local nada é removido do objeto móvel, porque na alteração existe uma mutação em relação à qualidade, e no aumento e diminuição existe uma mutação em relação à quantidade, que estão no sujeito. A mutação da geração e corrupção ocorre em relação à forma que determina a substância do objeto, enquanto que o movimento local ocorre somente em relação ao lugar, que contém externamente [o objeto móvel]. Portanto, segue-se que o movimento local é o mais perfeito.

---

7. Nenhuma espécie de movimento, além do movimento local, pode ser contínua e perpétua.

[Devemos agora] demonstrar que todas as espécies de movimento, além do movimento local, não podem ser contínuas e perpétuas, existindo como uma e a mesma.

Todo movimento e mutação é, de fato, de um oposto a oposto. Mas o movimento local é, de uma certa maneira, excluído dessa verdade geral. Porque a geração e a corrupção têm seus termos como sendo o ser e o não ser. Os termos opostos da alteração são as paixões contrárias, isto é, as qualidades passivas como o quente e o frio. Os termos opostos de aumento e decremento são o grande e o pequeno, ou o perfeito e o imperfeito na magnitude ou quantidade. Ora, é claro que os movimentos para os contrários são contrários. Portanto, o movimento para o branco tem um contrário que é o movimento para o preto. Contrários, porém, não existem conjuntamente. Portanto, enquanto uma coisa é movida para o branco, não está sendo ao mesmo tempo movida para o preto. Entretanto, tudo o que pode ser movido naturalmente está ou em repouso ou em movimento. É claro, então, que aquilo que é movido em direção a um contrário estava em um tempo em repouso em um repouso oposto a tal movimento. Portanto, nenhum movimento que é para um contrário pode ser contínuo e eterno.

[No que diz respeito às mutações, isto é, às gerações e corrupções, pode-se demonstrar o mesmo. De fato], na geração e corrupção, isto é, nas mutações, o mesmo é verdadeiro, porque geração e corrupção são opostos universalmente em relação à oposição comum do ser e não ser. Portanto, se é impossível para mutações opostas existirem conjuntamente, segue-se que nenhuma mutação pode ser contínua e eterna. É necessário, por conseguinte, um tempo intermediário, no qual existe corrupção, ser interposto entre duas gerações da mesma coisa. E, da mesma maneira, entre corrupções existe um tempo de geração.

---

8. Aspecto adicional da questão precedente.

Também é impossível que movimentos ou mutações opostas existam em sucessão entre si, sem um tempo intermediário, porque parece ser completamente inconsistente com a geração e corrupção dizer que quando uma coisa veio a ser a geração se completou, então uma corrupção deve começar imediatamente e que aquilo que foi gerado não permanece por nenhum período de tempo.

De fato, uma coisa seria gerada em vão, a menos que aquilo que é gerado permaneça em existência. E assim como parece inconsistente que aquilo que é gerado imediatamente seja corrompido, assim que estiver gerado, assim também parece ser inconsistente que, tão logo uma coisa branca tenha se tornado branca, ela comece a se tornar preta, e o que é incrementado imediatamente comece a decrescer, já que em todas estas coisas o propósito da natureza seria frustrado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Com exceção do movimento circular, todos os demais movimentos locais não podem ser contínuos e eternos.

Depois de Aristóteles ter mostrado que nenhuma mutação pode ser contínua e eterna, exceto o movimento local, aqui ele mostra que nenhum movimento local pode ser contínuo e eterno exceto o movimento circular.

Tudo o que é movido localmente é movido ou pelo movimento circular, ou pelo movimento em linha reta, ou por um movimento composto dos dois, como quando algo é movido através de uma corda e um arco. É claro que se um dos dois movimentos simples, isto é, o circular ou o em linha reta, não podem ser infinitamente contínuos, então muito menos aquele que é composto de ambos será infinitamente contínuo. Portanto, na discussão que vem a seguir, podemos omitir os movimentos compostos e discutir apenas os movimentos simples.

Através de uma magnitude reta e finita não pode haver movimento em linha reta infinitamente contínua. Assim, nenhum movimento contínuo em linha reta pode ser infinito a menos que uma magnitude infinita existente em ato seja admitida. Mas uma magnitude infinita existente em ato não existe, conforme foi demonstrado no livro III. Portanto, se existe um movimento infinito sobre uma magnitude em linha reta e finita, deverá tratar-se de um movimento reflexo, o objeto móvel retornando por movimento reflexo ao início da magnitude onde o seu movimento começou e assim sucessivamente. Mas o que é refletido no movimento em linha reta é movido por movimentos contrários. [E isso se prova] porque movimentos contrários são aqueles que apresentam términos contrários. Mas as contrariedades do lugar são o acima e o abaixo, antes e depois, esquerda e direita. Tudo o que é refletido deve ser refletido em relação a uma destas contrariedades. Portanto, tudo o que é refletido é movido por movimentos contrários. Logo, segue-se que é impossível para aquilo que é refletido ser movido por um único e contínuo movimento.

Pode-se questionar esta demonstração [com base em que] a contrariedade no lugar não parece ser tão clara e determinada como nos demais gêneros em que existe movimento. Portanto, [para responder a isso], coloca-se um exemplo adicional para provar a mesma coisa.

O movimento de A para B é contrário ao movimento de B para A, como ocorre no movimento reflexo, porque se tais movimentos ocorrem ao mesmo tempo, eles se impedem mutuamente e provocam a parada [do movimento]. Mas movimentos que são diversos e não contrários não se impedem mutuamente. Por exemplo, o movimento para cima e o movimento lateral, não se impedem mutuamente. Ao invés disso, uma coisa poderá ser movida para cima e para a direita ao mesmo tempo.

[Como uma segunda demonstração de que o movimento reflexo não pode ser infinitamente contínuo pode-se acrescentar que] o movimento em linha reta reflexo não pode ser infinitamente contínuo por causa do fato de que tudo o que é refletido deve estar em repouso entre dois movimentos. A verdade a respeito deste ponto pode ser estabelecida tanto pela sensação, já que é algo [perceptível] para os sentidos, mas também pela razão.

---

10. O movimento circular é contínuo e uno.

Depois de Aristóteles ter demonstrado que nenhum movimento local, à exceção do movimento circular, pode ser contínuo, aqui ele mostra que o movimento circular pode ser contínuo e que é o primeiro movimento.

[A demonstração consiste em que] é dito ser possível aquilo que não envolve conseqüências impossíveis. Ora, não existe conseqüência impossível se nós dissermos que o movimento circular é eternamente contínuo. Isto é claro pelo fato de que no movimento circular aquilo que é movido a partir de algum ponto, por exemplo, A, está simultaneamente sendo movido em direção àquele mesmo ponto, em relação ao mesmo percurso do objeto móvel, e [de tal maneira que] a mesma ordem das partes é preservada. Isso não ocorre no movimento reflexo, porque quando algo é refletido se dispõe ao movimento com uma ordem contrária de partes, já que aquela parte do objeto móvel que estava de frente a uma direção [do movimento] no primeiro movimento fica de frente à direção contrária no movimento reflexo. E, além disso, a impossibilidade de ser movido simultaneamente por movimentos contrários ou opostos não se segue aqui como ocorreu com o movimento em linha reta. Portanto, é claro que se um círculo é dividido na metade, o seu diâmetro é AB, o movimento semi circular de A para B não é contrário ao outro movimento semi circular de B para A. Logo, o movimento circular é contínuo e nunca cessa. A razão para tanto é que o movimento circular é da mesma coisa para a mesma coisa. Mas o movimento em linha reta é da mesma coisa para uma outra. Por conseguinte, se o objeto móvel retorna daquela para a primeira a partir da qual começou a ser movido, não será um movimento contínuo, mas dois.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Observação de Aristóteles sobre as opiniões dos antigos filósofos.

Da discussão precedente pode ser visto com clareza que os antigos filósofos da natureza não falaram corretamente quando disseram que todas as coisas sensíveis são sempre movidas. Porque estes objetos necessariamente teriam de ser movimentos por um dos movimentos mencionados acima, em relação aos quais nós mostramos que a eterna continuidade é impossível. No argumento introduzido acima, entretanto, foi estabelecido que nenhum movimento é eterno, exceto o movimento circular. De onde se seguiria que nem em relação à alteração, nem em relação ao incremento podem todas as coisas serem sempre movidas, conforme [os antigos filósofos] diziam.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. O movimento circular é o primeiro dos movimentos.

Todo movimento local é ou circular ou em linha reta, ou uma combinação dos dois. Os movimentos circulares e em linha reta são anteriores ao movimento combinado, já que este último é composto dos dois primeiros. Daqueles dois, o movimento circular é anterior ao movimento em linha reta, porque o movimento circular é mais simples e mais perfeito do que o movimento em linha reta. E isto pode ser provado pelo que segue. O movimento em linha reta não pode continuar até o infinito, porque então teria de ocorrer em uma das duas maneiras seguintes:

"

A. Deveria haver uma magnitude infinita através da qual o movimento em linha reta passa. Mas isto é impossível.

B. Deveria ocorrer sobre uma magnitude finita por reflexão. Mas o movimento reflexo não é uno, mas sim composto de dois movimentos.

"

Portanto, fica claro que o movimento circular, que não é composto de dois movimentos, e que não é corrompido quando alcança o término, é mais simples e mais perfeito do que o movimento em linha reta.

O perfeito, além disso, é anterior ao imperfeito e, semelhantemente, o incorruptível ao corruptível, na natureza, na razão e no tempo. O movimento circular, portanto, deverá ser anterior ao movimento em linha reta.

[Ademais], o movimento que pode ser eterno é anterior ao movimento que não pode ser eterno, porque o eterno é anterior ao não eterno, tanto no tempo, como na natureza. O movimento circular, entretanto, pode ser eterno. Nenhum outro movimento, porém, pode ser eterno, porque o repouso deverá sucedê-los e, quando o repouso intervém, o movimento é corrompido. Segue-se, então, que o movimento circular é anterior aos demais movimentos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VIII. NATUREZA DO PRIMEIRO MOTOR

1. Para um movimento infinito, requer-se uma potência [poder] infinito.

É impossível para quilo que é finito em poder mover através de um tempo infinito.

Suponha que A é o movente. B é o objeto móvel. C é um tempo infinito.

Uma parte de A, chamada D, move uma parte de B, que é E.

Tendo suposto isto, podemos concluir que D move E em um tempo que não é igual a C, mas em um tempo mais curto, porque um objeto móvel todo atravessa uma determinada distância em um tempo maior do que uma parte do mesmo.

[Ao que parece, essa afirmativa significa o seguinte: suponha o corpo abc, e a distância compreendida entre os pontos x e y.

"

a b c
----------------------x----y-----

"

"

A parte c irá atravessar a distância xy em menos tempo do que o todo abc].

"

Ora, já que o tempo C é infinito, segue-se que o tempo no qual D move E não será infinito, mas finito. Seja esse tempo designado por F. Desde que D é parte de A, se alguém subtrai de A e adiciona a D, A será completamente removido ou exaurido, já que é finito.

"

Semelhantemente, B será exaurido se algo é continuamente subtraído de B e adicionado a E, porque B também é dado como finito. Mas, do tempo C, não importa quanto se subtraia, mesmo se for subtraída sempre a mesma coisa, C nunca é exaurido, porque foi dado como sendo infinito.

"

A partir disso, Aristóteles conclui que todo A move o todo de B em um tempo finito que é parte de C. De onde, se o movente é finito, e o objeto móvel finito, o tempo deve ser finito.

"

Assim, um movente finito não pode mover alguma coisa com movimento infinito em um tempo infinito. Desta maneira, um movente finito não move um tempo infinito.

2. Comentários de São Tomás de Aquino sobre esta demonstração.

[Esta demonstração de Aristóteles é extremamente difícil de se entender, e a próxima o é mais ainda. Santo Tomás de Aquino, a seguir, desdobra-se para tentar interpretar o que Aristóteles quis dizer].

[Ao contrário do que a demonstração parece querer dar a entender], não parece ser contrário à natureza de um movente finito mover em um tempo infinito porque, se uma coisa finita é incorruptível ou impassiva em sua natureza e não abandona sua natureza, ela estará sempre relacionada com o movimento da mesma maneira. E, aquilo que está relacionado da mesma maneira, sempre fará a mesma coisa. Portanto, não existe razão porque ele não possa mover depois do que antes. Isto é claro aos sentidos, porque nós vemos que o sol pode mover os corpos inferiores num tempo infinito.

[A exposição da dificuldade por Santo Tomás de Aquino também não é fácil de se entender. Por isso tentamos a seguir esboçar primeiro o que ele pretende para depois poder entregar-lhe a palavra].

[Pelo que se pode entender, Santo Tomás de Aquino explica que, na realidade, não existe nada que impeça um motor finito, mas imóvel, produzir um movimento infinito, no sentido de que se repete continuamente infinitas vezes].

[Há duas maneiras de se entender um movimento infinito, uma por acidente e outra per se. A maneira acima é dita infinita por acidente. No movimento infinito por acidente não é necessário que o motor tenha que possuir potência infinita. Mas, no outro tipo de movimento infinito, e per se, o motor tem que necessariamente ser infinito na potência].

[Conforme será visto abaixo, o movimento infinito per se exige, porém, que também o objeto móvel seja infinito, o que é impossível, conforme demonstrado no livro III, aonde se demonstra que não existe magnitude infinita. Portanto, na natureza não existe movimento infinito per se. Não obstante isso, Santo Tomás dirá que o primeiro motor do universo deve ser infinito, porque apesar de um movimento infinito por acidente não necessitar de um motor de potência infinita, a causa primeira do movimento infinito, esta deverá ser de potência infinita].

[A primeira parte da solução da dificuldade segue deste modo. Se uma coisa finita não muda de natureza e está relacionada para com o movimento sempre da mesma maneira, não se compreende porque não possa produzir um movimento infinito no tempo. Trata-se de explicar como isso pode ser, em vista da demonstração de Aristóteles].

Deve-se [primeiramente] dizer que o tempo de um movimento pode ser entendido de duas maneiras, principalmente em relação ao movimento local:

"

A. Em relação às partes do objeto móvel.

B. Em relação às partes da magnitude sobre a qual o movimento passa.

"

[No primeiro caso], uma parte do objeto móvel passa através de algum ponto da magnitude [atravessada] antes que o objeto móvel todo o faça. Semelhantemente, [no segundo caso] o objeto móvel todo passa através de uma parte da magnitude antes que ele passe através do

todo. É claro e aparente que na demonstração de Aristóteles o filósofo fala do tempo do movimento, tempo do movimento [este entendido] em relação às partes do objeto móvel e não em relação às partes da magnitude. [Isto é claro porque] que uma parte do motor mova uma parte do objeto móvel em menos tempo do que o todo move o todo não seria verdadeiro se nós tomamos o tempo do movimento em relação às partes da magnitude que é atravessada pelo movimento. Uma parte sempre moverá uma parte com uma velocidade idêntica àquela pela qual o todo move o todo. Portanto, uma parte do objeto móvel, que é movida por uma parte do movente, passará através de uma magnitude em um tempo igual àquele no qual o objeto móvel todo será movido pelo motor inteiro.

Ora, na medida em que o tempo do movimento é considerado em relação às partes do objeto móvel, uma parte do objeto móvel passa através de uma distância designada em menos tempo do que o objeto móvel todo. [Portanto], de acordo com isso, é impossível que ele seja movido em um tempo infinito, a menos que seja um objeto móvel infinito. Mas é impossível para um objeto móvel infinito ser movido por um motor finito, porque a potência do motor é sempre maior do que a potência do objeto móvel. Por causa disso segue-se ser impossível sustentar que um motor finito mova um objeto móvel finito com um movimento que é infinito em relação às partes do objeto móvel. Assim, [em seguida], deve-se concluir que um movimento infinito é dado a um objeto móvel infinito somente por um movente infinito.

[Como segunda parte da solução da dificuldade levantada deve-se dizer que o problema da explicação precedente está no fato de que] Aristóteles, [no início do livro VIII], provou que o movimento era infinito [e agora ele parecia estar se preparando para demonstrar que o primeiro motor desse movimento infinito do universo não podia ser de potência finita, porque ele move o primeiro movimento, que é circular, contínuo e eterno e então, demonstrando que o motor de um movimento infinito desta maneira entendido não pode ser finito, alcançaria seu objetivo].

Ora, segundo Aristóteles, o movimento do universo não é infinito em relação às partes do objeto móvel, tal que o movimento de um corpo infinito é chamado de infinito, porque no próprio Livro III demonstra-se que o universo corpóreo é finito. Portanto, toda a argumentação de Aristóteles parece ser inválida se se quiser concluir daí que o primeiro motor que causa um movimento infinito é infinito.

[Quanto a isto, devemos dizer que não é assim]. [De fato], aquilo que é a primeira causa de um movimento infinito deve ser uma causa per se [desse] movimento infinito. [Por que?] Porque uma causa per se é sempre anterior a uma causa por acidente. Ora, a potência de uma causa per se é dirigida a um efeito per se e não a um efeito por acidente. Mas um movimento pode ser infinito de duas maneiras, conforme já foi explicado. A primeira, em relação às partes do objeto móvel e a segunda em relação às partes da magnitude sobre a qual o movimento passa. O movimento é infinito per se em relação às partes do objeto móvel, e é infinito por acidente em relação às partes da magnitude. [Isto é claro] porque a quantidade do movimento que é tomada em relação às partes do objeto móvel pertence ao movimento em relação ao seu próprio sujeito, e assim está presente nele per se. Assim, aquilo que é a primeira causa da infinitude do movimento tem uma potência per se sobre a infinidade do movimento tal que poderia mover um objeto móvel infinito se existisse tal objeto. Portanto, [o primeiro motor do movimento infinito] deve ser infinito. Entretanto, para que algo seja a causa, [mas não a primeira causa], de um movimento que é devido à repetição de um movimento, [tal como um movimento circular infinitamente contínuo], não é necessário que ele tenha potência infinita. Basta simplesmente que ele tenha uma potência finita imóvel pois, sempre permanecendo o mesmo em potência, pode repetir o mesmo efeito.

3. Uma potência infinita não pode situar-se numa magnitude finita.

[Devemos supor, em primeiro, que] uma potência maior produz um efeito igual em um tempo menor do que uma potência menor. Portanto, se uma magnitude finita apresenta potência infinita, segue-se que em um mesmo tempo um mesmo paciente sofrerá uma mutação maior de um tal agente do que de um agente de potência finita.

[Em segundo, devemos supor que], já que tudo o que é movido é movido no tempo, é impossível para um paciente ser mudado por um agente infinitamente potente em nenhum tempo. Portanto, [este paciente] deve ser mudado no tempo.

[Feitas estas suposições, pode-se demonstrar que uma potência infinita não pode situar-se numa magnitude finita].

Seja A o tempo no qual uma potência infinita aquece ou movimenta localmente. O tempo no qual uma potência finita move é AB, que é maior do que A. Tomemos agora uma potência finita maior. Esta potência finita moverá em menos tempo. E uma terceira ainda maior potência finita moverá em ainda menos tempo. Assim, tomando sempre uma potência finita maior, chegaremos a alguma potência finita que moverá no tempo A. Portanto, daí seguirá que uma potência finita completa um movimento em um tempo igual à potência infinita que move no tempo A. Isto, entretanto, é impossível. Portanto, nenhuma magnitude finita tem uma potência infinita.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Primeira objeção à demonstração de Aristóteles.

Pelo fato de ser impossível que uma coisa se mova fora do tempo, não pode ser concluído que nenhuma potência infinita se encontra numa magnitude, mas somente que nenhuma potência é infinita.

[A solução da dificuldade, dada por Tomás de Aquino, é a seguinte]. Deve-se dizer primeiro que toda potência que não está numa magnitude move através de um intelecto. Por outro lado, nenhuma potência que esteja numa magnitude move como se tivesse inteligência, porque é demonstrado no De Anima que o intelecto não é uma potência de um corpo.

A diferença entre um agente intelectual e um agente material consiste em que a ação do agente material é proporcional à natureza do agente. Porque uma coisa produz calor na medida em que é quente. Mas a ação de um agente intelectual não é proporcional à sua natureza, mas à forma apreendida. Porque um construtor não constrói tanto quanto ele pode, mas tanto quanto a natureza da forma concebida requeira. Portanto, se houvesse alguma potência infinita na magnitude, seguir-se-ia que o movimento procedente dela estaria de acordo com a sua proporção, e assim a demonstração de Aristóteles se torna válida.

Conforme foi provado no Livro VI, nada é movido a menos que tenha magnitude. Desta maneira, a velocidade de um movimento é um efeito recebido a partir de uma coisa que move para algo apresentando magnitude. Entretanto, nada que tenha magnitude pode receber um efeito [corretamente] proporcionado a uma potência que não esteja numa magnitude. Portanto, se existe uma potência infinita que não está numa magnitude, não pode concluir-se que ele produza em algum corpo uma velocidade infinita como um efeito proporcionado a tal potência.

Mas nada impede a recepção em uma magnitude de um efeito de uma potência que está em uma magnitude [proporcionalmente à mesma]. [Neste caso, a] causa é proporcional ao efeito.

Portanto, se existisse uma potência infinita numa magnitude, seguir-se-ia a existência de um efeito correspondente numa magnitude, isto é, uma velocidade infinita. Mas isto é impossível. Portanto, [está resolvida a dificuldade].

---

5. Uma dificuldade a respeito do movimento de uma pedra arremessada ao longe.

Foi demonstrado no início do livro VIII que tudo o que é movido é movido por um outro, exceto os auto moventes, tais como os animais. Ora, uma pedra arremessada [ao longe] não está incluída neste caso. Além do mais, um corpo move como resultado do contato. Existe, portanto, uma dificuldade em relação a [explicar-se] a maneira de como uma pedra arremessada continua a ser movida até mesmo depois que não está mais em contato com o movente, porque parece que então estaria sendo movida sem ter um movente.

[A solução deste paradoxo, atribuída a Platão consiste em dizer que] o arremessador, ao mover a pedra, move também o ar, e o ar movido move a pedra subseqüentemente ao contato do arremessador, [pelo fato de estar sendo movida].

[Esta solução, entretanto, não resolve a dificuldade], porque é tão impossível o ar ser movido sem contato com o primeiro movente, como o era para a pedra. [A dificuldade continua] porque parece ser necessário que enquanto o primeiro motor move, tudo seja movido e quando o primeiro motor entra em repouso, tudo entra em repouso.

[Quando Aristóteles tentou resolver esta dificuldade, por inacreditável que pareça, não nega que o ar realmente mova a pedra. Ele simplesmente explica como isso pode acontecer tendo o ar deixado de ser movido quando o arremessador parou de mover tanto a pedra quanto o ar]. [Segundo Aristóteles, a dificuldade de Platão se resolve reconhecendo que] se o segundo motor move aquilo que foi movido pelo primeiro motor, deve-se dizer que o primeiro motor confere ao segundo motor a potência de mover e ser movido, porque o ar recebe do arremessador tanto a potência de mover como a de ser movido. Mas mover e ser movido não estão necessariamente no mesmo ser, porque nós demonstramos que existe um motor que não é movido. Portanto, o ar movido pelo arremessador não cessa simultaneamente de mover e ser movido. Ao invés disso, tão logo o primeiro movente cessa de mover, o ar cessa de ser movido, mas ele é ainda um movente. [Que uma coisa destas seja possível na natureza] é aparente aos sentidos, porque quando um objeto móvel alcançou o término do seu movimento, neste último ponto ele ainda pode mover. [Em afirmando isso, Aristóteles parece referir-se ao caso de uma esfera rolando até parar repentinamente devido ao choque com outra esfera, e a segunda esfera continuar o movimento desta]. Mas como o segundo motor tem menos potência de mover do que o primeiro, e o terceiro menos do que o segundo, o movimento de arremesso deverá cessar porque existe menos potência movente no movente consecutivo do que haveria no primeiro. E, finalmente, por causa do decremento na potência da força motora, nós chegaremos a um ponto onde aquilo que será anterior ao próximo objeto móvel não poderá ser causa do próximo objeto apresentar potência de mover mas somente será causa desse objeto ser movido. Assim, quando este último motor pára de mover, aquilo que por ele é movido simultaneamente cessa de ser movido. Conseqüentemente, todo o movimento cessa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O movimento de arremesso não é contínuo.

[Embora pareça ser, o movimento de arremesso não é contínuo. De fato], este movimento parece ser contínuo por causa da unidade do objeto móvel. Entretanto, ele não é contínuo, [e isto porque] existem muitos moventes, conforme explicado. Porque este movimento resulta ou de muitos motores que são consecutivos, ou de muitos motores que estão em contato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Existe apenas um único primeiro motor.

Conforme foi demonstrado acima, deve existir um movimento que é eternamente contínuo.

O movimento contínuo, porém, é uno. Entretanto, para que este movimento seja uno, deve ser o movimento de uma magnitude movida porque, conforme explicado, o que é indivisível não pode ser movido. Além do mais, este movimento deve ser causado por um movente porque, se existirem diversos objetos móveis ou diversos motores, não haverá um movimento uno e, conseqüentemente, não haverá um movimento contínuo. Por conseguinte, deve haver um único movente, o qual

"

A. Ou move e é movido,

B. ou move e é imóvel.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Somente se o primeiro motor for imóvel poderá mover com movimento eternamente contínuo

Um movimento proveniente de um motor deve ser proveniente de um motor que é movido ou não movido.

Se se trata de um motor movido, este não pode continuar infinitamente porque esta ordenação de motores e objetos móveis chegará a algum primeiro objeto móvel movido por um motor imóvel. Este motor imóvel não tem necessidade de mover, [justamente] por não ser movido por um outro. [Isto porque] aquilo que é movido por um outro deve mover na medida em que [esta] necessidade é colocada nele pelo seu motor. E como ele é mudado em sua disposição, não pode sempre mover uniformemente, porque sua disposição varia.

Mas quanto a um motor não movido, não move por necessidade e sua disposição não muda. Assim, ele pode mover para sempre. [E pode mover para sempre porque] alguns motores se tornam fatigados ao mover porque eles são também simultaneamente movidos. E por causa dessa fadiga eles são também simultaneamente movidos. E por causa dessa fadiga eles não podem mover para sempre. De onde se segue que um motor imóvel pode mover com um movimento eternamente contínuo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Condição para a regularidade de um movimento.

Somente o movimento proveniente de um motor imóvel é regular, ou, se outros movimentos forem regulares, o movimento do motor imóvel é o mais regular.

Deve-se colocar esta distinção porque alguns motores movidos não variam em sua disposição durante algum período de tempo, pelo menos em relação à sensação.

Mas aquilo que é sempre não movido causa o mais regular dos movimentos, porque tal motor não sofre mudança alguma. Para que um movimento seja regular e uniforme, não apenas é necessário que o motor seja absolutamente imóvel, mas que o movimento também seja uniforme tal que aquilo que é movido não tenha uma outra mudança acrescentada ao movimento pelo qual é movido pelo motor imóvel.

---

10. Localização da fonte do primeiro movimento contínuo.

Como já foi mostrado que o primeiro movimento é circular, a primeira fonte desse movimento deve estar no meio, ou seja, no centro, ou na circunferência.

[A fonte do primeiro movimento deve localizar-se na circunferência porque] quanto mais perto um movimento se localiza da fonte de seu movimento, mais rápida será a sua velocidade porque receberá uma maior [influência] do motor. Mas, no movimento do firmamento, nós vemos que quanto mais perto um objeto móvel se localiza da circunferência exterior, mais rápido é o seu movimento. Portanto, o motor está na circunferência, e não no centro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Objeção à argumentação de Aristóteles, por São Tomás.

Conforme Aristóteles concluirá mais adiante, o primeiro motor é indivisível e não apresenta magnitude, e sua potência não é uma potência que resida na magnitude. Mas um ser assim não parece ter uma determinada localização em um corpo. Portanto, não é próprio do primeiro motor estar em uma parte do primeiro objeto móvel ao invés de em outra.

[A solução para esta da dificuldade é a seguinte].

O primeiro motor não é dito estar em uma parte de seu objeto móvel através de uma determinação de sua própria substância, mas através de seu poder de movimento, porque ele começa a mover a partir de alguma parte de seu objeto móvel e, portanto, é dito estar no céu ao invés da terra. Isto não pode ser entendido no sentido de que o primeiro motor é fixo em alguma parte determinada de seu objeto móvel.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Comentário de Santo Tomás.

[Conforme Aristóteles], somente o movimento proveniente de um motor imóvel pode ser eternamente contínuo, porque este motor estará sempre relacionado da mesma maneira em relação à mesma disposição de si mesmo. E então ele poderá sempre e continuamente estar relacionado da mesma maneira ao objeto móvel tal que ele sempre o move com uniformidade.

Deve ser notado, entretanto, que Aristóteles aqui atribui a eternidade do movimento contínuo à imobilidade do motor, mas acima ele o atribuiu à sua potência infinita, [ao demonstrar que o que é finito em potência não pode mover durante um tempo infinito].

[Isto se explica da seguinte maneira]. Se a eternidade do movimento contínuo é tomada em relação à repetição do movimento, isto deve-se à imobilidade do motor. Porque, o motor mantendo sempre a mesma relação, pode sempre repetir o mesmo movimento. Mas, [se a eternidade do movimento contínuo] é tomada em relação à infinitude per se do movimento, [isto se deve ao fato do primeiro motor apresentar] potência infinita.

---

13. Conclusão da Física.

[Aristóteles] afirma que a partir do que foi dito acima, é claro que é impossível para o primeiro motor imóvel ter qualquer magnitude, tanto no sentido de que ele seja um corpo como no sentido de que ele seja uma potência em um corpo. Porque, se ele tem magnitude, esta magnitude deverá ser finita ou infinita. Mas foi mostrado no Livro III, discutindo as propriedades gerais da natureza, que uma magnitude infinita é impossível. Segue-se, então, que se [o primeiro motor] apresenta magnitude, esta magnitude é finita. Pode ser provado que [o primeiro motor] não tem magnitude finita porque é impossível para uma magnitude finita ter potência infinita. O primeiro motor imóvel, entretanto, deve ter potência infinita. Portanto, ele não pode ter uma magnitude finita.

[Aristóteles] demonstra que o primeiro motor imóvel deve ter potência infinita a partir do que ele demonstrou acima, isto é, que é impossível para uma coisa ser movida em um tempo infinito por uma potência finita. Mas o primeiro motor causa movimento eterno e contínuo e existe como um e o mesmo durante um tempo infinito. [Se assim não fosse], aquele movimento não seria contínuo. Portanto, ele apresenta potência infinita. E assim, ele não apresenta magnitude finita.

E como uma magnitude infinita não existe, fica claro que o primeiro motor é indivisível, tanto porque ele não apresenta partes, como também porque ele não apresenta absolutamente nenhuma magnitude, como que existindo fora do gênero da magnitude.

E assim Aristóteles termina sua discussão geral das coisas naturais com o primeiro princípio de toda a natureza, que é sobre todas as coisas, Deus, bendito seja para sempre.

Amén.

- Anterior
- Índice

Sociedade para o Ensino do Cristianismo

INTRODUÇÃO GERAL AOS COMENTÁRIOS DE S. TOMÁS DE AQUINO A ARISTÓTELES

Introdução geral.

1. Santo Tomás de Aquino escreve, no prefácio da Summa Theologiae, que esta sua obra foi concebida para uso dos principiantes. Segundo duas palavras,

> ***"Nossa intenção nesta obra é tratar das coisas que pertencem à religião cristã segundo aquele modo que diz respeito ao ensino dos principiantes.***
>
> ***De fato, o que ensina a verdade católica não deve instruir apenas os adiantados, mas caba-lhe também instruir os principiantes".***

Dada a aparente complexidade da Summa Theologiae, esta afirmação de Santo Tomás tem dado margem a muitas interpretações, inclusive a mais freqüente segundo a qual tais palavras seriam apenas uma expressão de humildade, assim como o seriam as também freqüentes expressões dos homens santos quando insistem em afirmar que são os piores dentre todos os pecadores.

No entanto, queremos crer que as palavras de apresentação de S. Tomás de Aquino à Summa devem ser interpretadas segundo o seu significado literal. Elas significam que a Summa Theologiae é uma porta de entrada para a Ciência Sagrada. Na realidade, nossa opinião é que se trata da melhor porta de entrada para a Ciência Sagrada que até hoje lhe foi construída, aquela que deveria ser procurada por todos os principiantes que desejam posteriormente vir a conhecê-la não de qualquer modo, mas em toda a sua extensão e claramente fundamentada sobre seus princípios.

Para aqueles que procuram a Ciência Sagrada para aprenderem não apenas a viver o Evangelho profundamente, como também para poder ensiná-lo a outros, o que é a prova de amor que Jesus pediu aos homens, a Summa Theologiae abre uma porta especial à compreensão posterior de três assuntos tão vastos quanto essenciais e importantes: a literatura dos santos padres, principalmente os da tradição latina, desde os primórdios do Cristianismo até o próprio Santo Tomás, o desenvolvimento posterior da Teologia Moral que deve seu mérito principalmente à obra de Santo Afonso de Liguori, cuja extraordinário alcance é impossível de ser compreendido sem o conhecimento íntimo de Santo Tomás, e o desenvolvimento igualmente extraordinário que houve na tradição latina depois de Santo Tomás no conhecimento da Teologia da Perfeição.

Como porta que se abre para coisas tão vastas e tão profundas e que, como caudalosos rios, ainda se desenvolvem dentro da Igreja quando são mantidos em continuidade e fidelidade à tradição à qual pertencem, a Summa Theologiae é uma obra para os que principiam na trilha da sabedoria.

2. Para o estudo da Summa Theologiae, se realizado com tais objetivos, exigem-se alguns requisitos. Em primeiro lugar, exige-se a prática sincera da vida cristã, com o desejo eficaz

de buscar a santidade e poder posteriormente ensiná-la aos demais. São apenas aqueles que estudam com o desejo de vir a ensinar que se tornam capazes de compreender entranhadamente a Ciência Sagrada, e o desejo de ensinar deve estar incluído no desejo de promover o bem.

"Nunca se afastem de ti"

diz Salomão ao estudante que parte em busca da sabedoria,

"a misericórdia e a verdade".

É necessário também um conhecimento razoável de toda a Sagrada Escritura, entendendo-se por este conhecimento um contato pessoal, prolongado e meditado com o próprio texto das Escrituras, não necessariamente com a extensa literatura existente sobre a Bíblia; é necessário também um conhecimento, mesmo simples, do conjunto da História da Filosofia, e um conhecimento um pouco mais detalhado da História da Igreja e da Filosofia Grega.

É necessário, finalmente, o estudo prévio dos Comentários de Santo Tomás de Aquino à filosofia de Aristóteles, principal objeto desta introdução.

Quanto à língua latina, a rigor, se se dispõe das traduções dos comentários de Santo Tomás de Aquino a Aristóteles e da Summa Theologiae, esta última disponível em quase todas as principais línguas modernas, não seria necessário o seu conhecimento. Mas como a Summa Theologiae é um texto introdutório, cuja finalidade não termina em si mesma, tratando-se na realidade de uma porta de acesso a muitos outros conhecimentos, e como a língua latina torna-se indispensável a partir deste ponto, conviria que o estudante da Summa Theologiae, se já não conhece a língua latina, procurasse aprendê-la enquanto está estudando os Comentários de Santo Tomás de Aquino a Aristóteles ou a própria Summa.

3. A obra de Aristóteles, à primeira vista, parece-se com uma grande enciclopédia, onde são abordados todas as principais divisões do conhecimento. Na realidade, porém, trata-se de algo bem diverso. A obra de Aristóteles é a culminância de três séculos de meditação filosófica entre os gregos, e a filosofia grega, por sua vez, é tributária da civilização egípcia, hoje extinta, mas naquele época florescente e já mais de duas vezes milenar.

A filosofia grega se iniciou quando alguns homens como Tales de Mileto e Pitágoras de Samos foram admitidos a estudar entre os sacerdotes egípcios, por volta do ano 600 AC. Retornando à sua terra natal, ao mesmo tempo em que se extinguia a civilização egípcia pela conquista persa, estes homens iniciaram o movimento filosófico na Grécia, Tales de Mileto na região que hoje é a Turquia, e Pitágoras nas colônias gregas do sul da Itália. Duzentos anos mais tarde a filosofia fincou raízes em Atenas, então a cidade mais próspera dos gregos, através da sucessão de três homens que foram discípulos um do outro, Sócrates, Platão e Aristóteles.

Mais do que escritores, os primeiros filósofos gregos se dedicavam à contemplação da natureza, através de cuja ordem pretendiam aprender a ordenar as suas próprias mentes e a aparente enciclopédia de Aristóteles é, na realidade, um tributo evidente a esta atitude. Ela não deve ser vista como a coleção enciclopédica de dados que não é, mas como uma síntese sobre o significado da natureza. No Timeu de Platão, Sócrates narra seu encontro com o sábio grego que leva o mesmo nome do livro, um homem que havia, como a maioria dos filósofos gregos, passado a vida observando a natureza.

"Era o melhor astrônomo"

diz dele Sócrates,

"e quem se deu mais trabalho para penetrar a natureza do Universo".

Sócrates pede então que Timeu lhe descreva aquilo que ele aprendeu durante seus tantos anos de trabalho. Timeu concorda e faz a Sócrates uma descrição de toda a ordem e sentido do Universo.

Na obra de Aristóteles encontramos um espírito semelhante. Não se trata de alguém que quer apenas descrever toda a natureza, mas de alguém que deseja principalmente descobrir o seu sentido. Por isso mesmo não é uma coleção de dados, mas uma síntese e nela, por este motivo, como todas as coisas conseguem ser examinadas dentro de uma grande unidade, os mesmos princípios que são usados para a análise da lógica humana são os usados também para a análise dos fenômenos físicos, da psicologia humana, da moral e da política.

A um primeiro exame, a obra de Aristóteles divide-se em seis grandes seções:

-Lógica
-Física ou Ciência da Natureza
-Psicologia
-Metafísica
-Ética
-Política

A lógica de Aristóteles está distribuída por oito livros, cujo conjunto é conhecido pelo nome de Organon: as Categorias, o Tratado sobre a Interpretação, os Primeiros Analíticos, os Analíticos Posteriores, O Livro dos Tópicos, a Arte Poética, a Arte Retórica, as Refutações Sofísticas. As demais seções são bem representadas cada uma por um livro importante: a física pelo Tratado de Física, a psicologia pelo tratado De Anima, a metafísica pelo Tratado de Metafísica, complementado e como que concluído posteriormente por Santo Tomás de Aquino por um breve mas importantíssimo opúsculo chamado De Ente et Essentia, a ética pela Ética a Nicômaco e a política pelo Tratado de Política. Além destas há numerosas outras obras de Aristóteles, e um número muito maior de outras hoje perdidas e das quais se conhece apenas o nome.

O sentido do conjunto destas obras é o seguinte. Inicialmente pela Lógica examina-se o modo pelo qual o homem é capaz de utilizar a inteligência. Em seguida, percebendo que o movimento pertence à essência da natureza, na Física Aristóteles procura entender qual é a estrutura necessária que os entes naturais devem ter para serem capazes do movimento, independentemente de qual seja este movimento especificamente considerado. Conceitos abstratos como matéria e forma, ato e potência e uma desenvolvida teoria da causalidade são utilizados para explicar a estrutura necessária que permite o movimento na natureza. Aplicando estes princípios aos diversos movimentos naturais, encontram-se então alguns que merecem uma análise especial, como são os movimentos dos seres vivos e dentre eles, os da inteligência humana. A inteligência humana, segundo Aristóteles, faz parte da natureza, mas a análise desta inteligência, não mais do ponto de vista do modo como ela trabalha formalmente, conforme havia sido feito anteriormente na Lógica, mas do ponto de vista da análise do movimento natural, conduz a algumas conclusões surpreendentes, entre elas a de que, para fazer o que ela é capaz de fazer quando educada até à excelência em

toda a força de sua capacidade abstrativa, não pode ser um ente material. O exame detalhado da inteligência humana, enquadrado dentro do panorama mais vasto dos movimentos naturais, faz Aristóteles identificar a existência de uma faculdade capaz de subsistir sem a matéria a qual, embora necessite de um corpo para seu trabalho, pode sobreviver à destruição do mesmo. Com isto passamos da Física à Psicologia.

Mas a identificação da existência de uma faculdade imaterial abre possibilidades enormes à inteligência humana. Se é possível existir um ente não material, como é o caso da própria inteligência humana, é porque a existência da imaterialidade em geral é uma possibilidade do ser. Isto significa que a realidade não se restringe apenas à realidade visível e submetida ao movimento dito natural. Raciocinando a partir daí Aristóteles passa a especular não mais sobre qual é a estrutura necessária para que o movimento seja possível, mas qual é a estrutura necessária para que o existir seja possível, independentemente de um ente poder estar ou não submetido ao movimento natural. Daí Aristóteles chega à surpreendente conclusão de que a estrutura da realidade é tal que o mundo imaterial poderia subsistir sem o mundo natural, mas não vice versa. A realidade imaterial é mais fundamental do que a realidade dita natural; a realidade imaterial, ademais, é necessariamente consciente, não podendo consistir de objetos mas de entes dotados de inteligência em graduações diversas e existe, finalmente, um ente inteiramente destituído de potência cuja inteligência abarca em ato todas as possibilidades do ser, que é a causa da existência do Universo. Com isto passamos da Psicologia à Metafísica, e estebelecemos uma visão da estrutura de todo o Universo muito diversa daquela da qual havíamos inicialmente partido pela simples observação da natureza.

Dentro deste quadro Aristóteles passa agora a perguntar- se sobre a posição do homem e se seus atos e sua vida teriam algum sentido dentro deste quadro maior. Passamos assim da Metafísica para a Ética. O homem ocupa uma posição ímpar na estrutura cósmica; enquanto que toda a natureza é material e, acima do homem, até à causa primeira, toda a realidade é imaterial, o homem é composto de ambas estas realidades. Seu corpo é material, mas sua inteligência é imaterial. É ao mesmo tempo o ser mais nobre de toda a natureza e o mais insignificante entre todas as inteligências possíveis. Uma nova análise da psicologia humana dentro destas novas referências faz Aristóteles mostrar que a inteligência humana é capaz de um desenvolvimento extraordinário e que cultivar este desenvolvimento é precisamente a razão de ser de seu existir dentro da ordem do Universo. O modo mais elevado de utilização da inteligência humana é o que se chama de contemplação, descrita por Aristóteles com admirável profundidade. Para alcançar a contemplação, porém, é necessário primeiro desenvolver ao máximo a força da inteligência e a excelência das virtudes e, por conseguinte, é possível deduzir uma ética humana a partir da ordem do Cosmos, uma ética que conduz à formação de um homem virtuoso e sábio e a uma vida perfeita.

Daí para a política é apenas um passo. Se é possível deduzir qual é a vida perfeita do homem, e o homem é naturalmente um animal social, que necessita de viver em comunidade para aperfeiçoar-se, a sociedade humana é precisamente aquela que é capaz de proporcionar aos homens a vida perfeita. Sob este prisma Aristóteles analisa as formas pelas quais a sociedade humana tem-se efetivamente regido e as compara com aquela que a ordem do Cosmos aponta como sendo a verdadeiramente condizente com a natureza do homem.

4. Desta breve descrição da obra de Aristóteles pode-se perceber que esta é, na realidade, não uma enciclopédia, mas uma síntese do Universo, como poucas vezes foi vista na história humana. Por circunstâncias históricas, com a queda do Império Romano a obra de Aristóteles, com a exceção dos livros de Lógica, desapareceu da civilização ocidental desde o início da cristandade até por volta do ano de 1200 DC.

Pouco antes de reaparecer na cristandade, entretanto, iniciou-se com Hugo de São Vitor um fecundo movimento espiritual na tradição latina. Antes do surgimento das

Universidades a espiritualidade dos Santos Padres baseava-se fortissimamente nas Sagradas Escrituras como em um de seus fundamentos num grau que mesmo os que hoje conhecem a Bíblia mal conseguem avaliar. Ao ser fundada a congregação de São Vítor, no início dos anos 1100, Hugo de São Vitor foi encarregado pelo seu fundador de organizar uma escola de Teologia. Isto na época estava muito longe de significar a preparação de um curso que oferecesse um diploma para que os que o tivessem pudessem exercer determinadas tarefas na sociedade. Na verdade, os diplomas só seriam inventados pela humanidade, pela primeira vez, mais de um século depois. Organizar uma escola de Teologia para os padres vitorinos, assim como para os Santos Padres no primeiro milênio, significava preparar os membros da Congregação de São Vitor a aprenderem como retirar, de modo contínuo, alimento espiritual das Sagradas Escrituras.

Hugo de S. Vitor teve a idéia extraordinária de que, para fazer com que os alunos pudessem aprender melhor a fazer isto, conviria primeiro apresentar-lhes uma vasta síntese dos ensinamentos das Escrituras de modo que, ao se concentrarem no estudo e na meditação de cada uma de suas partes, eles já conhecessem todo o conjunto e, ao procurarem penetrar no seu sentido simbólico, já conhecessem perfeitamente o literal. Deste modo, para desempenhar seu papel de mestre, Hugo de S. Vitor, sem que tivesse conhecido a obra de Aristóteles, procurou fazer para as Sagradas Escrituras o que Aristóteles havia feito para a natureza, e daí surgiu a primeira grande síntese da doutrina cristã da História da Igreja, o volumoso livro conhecido como ***Os Mistérios da Fé Cristã***, de sua autoria.

No início desta obra Hugo de S. Vitor afirma que Deus se revelou aos homens de dois modos, primeiramente pela Revelação Natural, para poder ler a qual é necessário o concurso da graça, e depois, vendo que os homens haviam decaído a tal ponto que não mais conseguiam ler a Revelação Natural, deu-lhes a Revelação Escrita, a qual para poder ser lida e compreendida em seu sentido mais profundo também necessita do concurso da graça. É, no entanto, desta segunda revelação de que Hugo se ocupa principalmente, e à qual ele deseja conduzir seus alunos, através de seus escritos, como a um manancial.

Por causa dos ***Mistérios da Fé Cristã***, que não é uma enciclopédia das Escrituras, assim como a obra de Aristóteles não é uma enciclopédia da Natureza, surgirão em seguida na cristandade latina várias outras sínteses teológicas, a primeira entre as mais importantes sendo os Quatro Livros das Sentenças de Pedro Lombardo. A mais perfeita de todas, aquela que veio a ser como que a síntese das sínteses, veio quase duzentos anos depois, com a Summa Theologiae de S. Tomás de Aquino.

No entanto, a meio caminho destes quase duzentos anos que há entre Hugo de S. Vitor e S. Tomás de Aquino, quando os maiores sábios se ocupavam com este trabalho de síntese da Revelação Escrita, reapareceu na Europa, levada dos cristãos da Síria para o mundo muçulmano, deste para a Espanha e daí para a França, a obra completa de Aristóteles. Santo Tomás de Aquino foi apresentado à obra de Aristóteles já desde a sua infância através de um professor irlandês, e ele percebeu imediatamente todo o impacto e a importância que ela poderia ter para levar à culminância aquilo que Hugo de S. Vitor havia iniciado. Era evidente para estes homens que a Revelação Escrita é, como o próprio Hugo de S. Vitor dizia, algo acrescentado por Deus à Revelação Natural e que, portanto, a pressupõe e a inclui. Era evidente também que uma síntese da Revelação Escrita deveria ser algo mais amplo e mais profundo do que apenas a da Revelação Natural e que o estudante que dominasse os princípios da síntese da natural poderia discernir mais profundamente os da escrita. Daí para em Santo Tomás de Aquino se unirem os trabalhos que vinham de Aristóteles e de Hugo de S. Vitor era apenas um passo e, de fato, a Summa Theologiae é organizada de tal modo que pressupõe o estudo prévio dos Comentários de S. Tomás de Aquino à obra de Aristóteles.

5. Na presente obra foram traduzidos e condensados para a lingua portuguesa os principais

comentários de Santo Tomás de Aquino a Aristóteles, de um modo que facilitasse uma primeira mas já profunda compreensão dos mesmos para o estudante. Ao escrever seus comentários, Santo Tomás não quis fazer apenas uma obra didática, mas também dirimir controvérsias acirradas e muitas vezes seculares sobre o verdadeiro sentido de um grande número de passagens da obra de Aristóteles. Por este motivo seus comentários, mesmo que traduzidos na íntegra para o vernáculo, tornam-se de difícil acompanhamento para o estudante que se aproxima deles pela primeira vez. Pensando nele fizemos esta tradução, a qual, embora fiel, é um condensado do original contendo as passagens mais importantes para uma primeira leitura, mas procurando nada omitir que fosse verdadeiramente importante para quem deseja posteriormente aprofundar-se com seriedade. Tudo o que foi acrescentado ao texto original para uma melhor compreensão ou que não foi necessariamente traduzido por uma versão literal foi colocado entre colchetes. As divisões e os títulos dos capítulos são também do texto original, mas acrescentadas pelo tradutor, no intuito de facilitar a primeira compreensão da obra. Os comentários originais de Santo Tomás de Aquino são divididos em longas lectiones sem subdivisões internas em capítulos. As divisões em livros, entretanto, são as mesmas dos originais de Aristóteles e dos Comentários de Santo Tomás.

Aqueles que, mesmo assim, tiverem dificuldade em acompanhar os conceitos e a síntese exposta por Santo Tomás, podem recorrer primeiro a obras de introdução ao seu pensamento como ***"A Síntese Tomista"***, de R. Garrigou Lagrange, as ***"Lições de Filosofia Tomista"***, de Manuel Correia de Barros, a ***"Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino"***, de H. D. Gardeil, e à ***"Educação segundo a Filosofia Perene"***, que contém uma reordenação da síntese filosófica de Santo Tomás na perspectiva da educação.

- Índice

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E OBJETO DA METAFÍSICA

1. Todo homem por natureza deseja conhecer.

Existe naturalmente em todo homem o desejo de conhecer. Isso acontece por três razões.

[A primeira razão consiste em que] qualquer coisa naturalmente [aspira] apetece à sua perfeição. É daqui que se diz que a matéria apetece a forma, assim como o imperfeito apetece a sua perfeição. Ora, se o intelecto, considerado em si mesmo, está em potência para com todas as coisas, e não se reduz ao ato exceto pelo conhecimento, [deve-se então concluir] que todo [homem] deseja o conhecimento assim como a matéria [apetece] a forma.

[A segunda razão consiste em que] qualquer coisa apresenta inclinação à sua própria operação. Por exemplo, o quente a esquentar, o pesado ao movimento para baixo. Ora, a operação própria do homem enquanto homem é inteligir, porque é por esta que difere de todos os demais [animais]. Logo, o homem é naturalmente inclinado a inteligir, e por conseqüência a conhecer.

[A terceira razão consiste em que] é desejável para qualquer coisa, que se [una] ao seu princípio. Nisto consiste a perfeição de todas as coisas. Ora, as substâncias separadas, que são princípios do intelecto humano, e às quais o intelecto humano se encontra como o imperfeito em relação ao perfeito, não se unem ao homem a não ser pelo intelecto. De onde que é [neste] que a felicidade última do homem [está]. Portanto, o homem naturalmente [aspira] ao conhecimento.

- Índice
- Posterior

2. Levanta-se uma objeção.

[Poderia parecer errôneo afirmar que todo homem naturalmente [aspira] ao conhecimento, porque nós vemos que muitos ou a maior parte dos homens não se aplicam a este estudo].

[Responde-se a esta objeção dizendo que] nada obsta se os homens não se aplicam ao estudo da ciência. Freqüentemente aqueles que desejam algum fim são impedidos de prosseguirem até aquele fim por alguma causa. Assim, posto que todos os homens desejem o conhecimento, todavia não são todos que se aplicam ao estudo da ciência, porque são detidos por outras coisas, os prazeres, as necessidades da vida presente e até a preguiça que evita o trabalho de aprender.

Aristóteles propôs isto para mostrar que a procura da ciência por causa de um objetivo que não apresenta utilidade [prática], qual esta ciência [da metafísica], não é vã, porque um desejo natural não pode ser vão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Um sinal revelador de que todo homem deseja conhecer.

[O exame do sentido da vista revela o desejo do homem pelo conhecimento]. O sentido nos serve para duas coisas, para o conhecimento das coisas e para as utilidades da vida. E nós apreciamos os sentidos por causa de si mesmos, na medida em que são cognoscitivos, e também porque conferem utilidade à vida. E que assim seja é manifesto pelo fato de que o sentido que nós mais apreciamos é aquele que é mais cognoscitivo, que é o sentido da visão, do qual gostamos não apenas para agir, mas também se em nada devemos agir. A causa disso reside em que este sentido da vista, entre todos os sentidos é o que mais nos faz conhecer, e o que maior número de diferenças nas coisas nos demonstra. Nisto se manifestam duas proeminências da vista em relação aos outros sentidos no que diz respeito ao conhecer:

"

A. Primeiro, que conhece mais perfeitamente.

B. Segundo, que a vista demonstra maior número de diferenças nas coisas.

"

De fato, os corpos sensíveis parecem ser conhecidos principalmente pela vista e pelo tato, e ainda mais pela vista. A razão disto é que os demais três sentidos são cognoscitivos de coisas que emanam de uma certa maneira dos corpos sensíveis, e não consistem nestes. Já a vista e o tato percebem aqueles acidentes que são imanentes nas próprias coisas, assim como a cor, o quente e o frio. De onde que o juízo do tato e da vista se estende às próprias coisas, enquanto que o juízo do ouvido e do olfato àquelas que procedem das coisas, e não às próprias coisas.

---

4. O que é comum a todos os animais.

Todos os animais têm em comum o sentido. Porque é por isto que um animal é um animal, porque tem alma sensitiva, que é a natureza do animal. Embora todos os animais tenham sentido por natureza, não todos apresentam todos os sentidos, mas apenas os perfeitos. Todos, porém, têm o sentido do tato. O tato é, de uma certa maneira, o fundamento de todos os outros sentidos. Nem todos apresentam, portanto, a visão, porque o sentido da visão é, dentre todos os sentidos, o mais perfeito no conhecimento, mas o tato é o mais necessário.

---

5. Os três graus de conhecimento nos animais.

Existem alguns animais que, não obstante terem sentido, não têm memória, que se faz a partir do sentido. A memória, de fato, segue a fantasia, que é um movimento feito pelo sentido em ato. Ora, em alguns animais, o sentido não [provoca] a fantasia e, assim, neles não pode existir a memória. Estes são os animais imperfeitos, que são imóveis segundo o lugar, como as conchas. [Este é o primeiro grau de conhecimento nos animais].

Outros animais, [além do sentido], devem [necessariamente] ter memória, já que se movem localmente por um movimento progressivo. Isto não acontece com os animais imóveis, para os quais é suficiente que recebam os sensíveis presentes. Portanto, apresentam uma imaginação confusa, que lhes [provoca] um certo movimento indeterminado. [Este é o segundo grau de conhecimento nos animais]

Devido ao fato de que alguns animais apresentam memória e outros não, segue-se que alguns são prudentes e outros não. A prudência prevê a respeito do futuro a partir da memória do passado. Esta prudência é dita de uma certa maneira nos animais brutos, e de outra maneira nos homens. Nos homens, a prudência é algo segundo a qual pela razão deliberam o que lhes importa agir. Nos animais, é dito prudência o juízo acerca das coisas para agir não devido à deliberação, mas por um certo instinto da natureza. De onde que a prudência nos outros animais além do homem é uma estimação natural do que é conveniente prosseguir ou fugir, assim como a ovelha segue a mãe e foge do lobo.

Entre os animais que apresentam memória, alguns apresentam ouvido e outros não. Aqueles que não possuem ouvido, ainda que tenham prudência, não são disciplináveis, de tal maneira que pela instrução de outros possam aprender a fazer ou evitar algo. Ora, tal instrução é recebida pelo sentido do ouvido. De onde se diz, em outro livro de Aristóteles, que o ouvido é o sentido da disciplina. [Este é o terceiro grau de conhecimento nos animais]

[Pode-se concluir, portanto, que] existem três graus de conhecimento nos animais. O primeiro corresponde àqueles que não apresentam nem ouvido, nem memória. Estes não são disciplináveis, nem prudentes. O segundo corresponde àqueles que têm memória, mas não ouvido. Estes são prudentes, mas não disciplináveis. O terceiro corresponde àqueles que apresentam ambos, e são prudentes e disciplináveis.

---

6. Em que o conhecimento humano excede o conhecimento animal.

[A primeira diferença entre o conhecimento humano e o conhecimento animal está em que] o conhecimento nos animais não existe pelo próprio conhecer, mas por causa da necessidade da ação.

[A segunda diferença consiste em que] a vontade dos animais é regida pela imaginação nos animais imperfeitos, e pela imaginação e mais principalmente pela memória nos animais perfeitos. Já a memória no homem é algo próximo ao experimento. Desta memória os demais animais não participam a não ser muito pouco. A experiência provém da comparação de diversos singulares recebidos na memória. Essa comparação é própria do homem, e pertence à força cogitativa. Os animais parecem participar um pouco da experiência porque pela memória costumam prosseguir ou evitar [uma ação]. Mas [isto] nos homens é diferente, porque eles, sobre a experiência, que pertence à razão particular, possuem a razão universal, pela qual vivem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A geração da experiência no homem.

A experiência no homem é causada a partir da memória. O modo é o seguinte. A partir de muitas memórias de uma mesma coisa o homem recebe a experiência de algo, experiência a qual o torna capaz de operar correta e facilmente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. A geração da arte no homem.

A arte e a ciência no homem se fazem a partir da experiência. O modo pelo qual isso ocorre é idêntico ao modo como a experiência se faz a partir da memória. Assim como de muitas memórias se faz uma experiência, assim de muitas experiências apreendidas surge [uma concepção] universal de tudo o que é semelhante. E que isto é mais arte do que experiência é manifesto porque a experiência versa a respeito dos singulares, a arte versa a respeito dos universais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Comparação da arte com a experiência.

No que diz respeito ao ato, ou a ação, a experiência não difere da arte, porque desaparece a diferença entre a arte e a experiência, isto é, que uma pertence ao universal e outra ao singular. E isto é claro, porque a experiência e a arte operam nos singulares, e a diferença acima reside apenas no conhecimento.

Já quanto à eficácia da ação, a experiência e a arte diferem entre si, porque aqueles que têm experiência operam com maior eficácia do que aqueles que têm a razão universal da arte sem a experiência. Como a arte é dos universais, e a experiência dos singulares, se alguém tem a razão da arte sem a experiência, será perfeito no conhecimento universal. Mas, carecendo de experiência, ignora o singular, e freqüentemente erra ao operar.

A preeminência da arte e da ciência sobre a experiência [é evidenciada] no que diz respeito a três coisas:

"

A. Quanto ao conhecimento, porque mais o supomos ser pela arte do que pela experiência.

B. Quanto ao disputar, porque aquele que tem a arte pode disputar com aqueles que vão contra a arte, mas não aqueles que têm experiência.

C. Quanto ao fato de que os que têm a arte mais se aproximam à finalidade da sabedoria do que aqueles que têm a experiência, porque os primeiros seguem os universais. De fato, o artífice é considerado mais sábio que o experiente, porque considera os universais.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. As causas da preeminência da arte sobre a experiência quanto ao conhecimento.

[A primeira causa da preeminência da arte sobre a experiência quanto ao conhecimento consiste em que] aqueles que conhecem a causa são mais sábios do que aqueles que ignoram a causa e conhecem apenas a coisa. Mas aqueles que têm experiência conhecem a coisa, mas desconhecem a causa. Já os artífices conhecem a causa, e não somente a coisa. Portanto, os artífices são mais sábios do que os que têm experiência.

[A segunda causa consiste em que] o poder de ensinar é sinal de ciência. Isto porque algo é perfeito em ato quando pode fazer outro semelhante a si. Assim como o sinal do calor é o poder de esquentar, assim também o sinal da ciência é o poder de causar a ciência em algum outro, que é o ensinar. Ora, os artífices podem ensinar porque conhecem as causas, por onde podem demonstrar. Já os que têm apenas a experiência não podem ensinar, porque não podem conduzir à ciência ignorando as causas. E se aqueles que conhecem a experiência a transmitem a outros, estes não a receberão pelo modo da ciência, mas pelo modo da opinião ou da credulidade.

---

11. Comparação da arte ativa com a arte especulativa.

A arte especulativa é mais sábia do que a ativa. [Que isto seja assim] pode-se demonstrar do seguinte modo. Em qualquer ciência ou arte na qual se encontre algo pelo qual os homens sábios tenham honra e admiração perante os demais homens, nesta medida esta ciência é mais honorável e digna do nome de sabedoria. Ora, qualquer inventor na arte é tido em [maior] admiração por causa de ter maior sentido, julgamento e discrição acerca das causas do que os demais homens, [do que] por causa da utilidade daquilo que descobre. Portanto, as ciências que são mais admiráveis e dignas do nome de sabedoria o são pela eminência dos seus [julgamentos], e não por causa de sua utilidade. Ora, muitas artes são relacionadas com [fins utilitários]. Outras servem como introdução às outras ciências, como as ciências lógicas. Mas os artífices que são ditos os mais sábios são aqueles cuja ciência não se destina a [finalidades] úteis, mas ao próprio conhecer. Estas são as ciências especulativas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Observação.

Até aqui o nome arte, sabedoria e ciência foram utilizados com o mesmo sentido. Para que não se pense que eles significam o mesmo, devemos aqui colocar a diferença entre ciência, arte, sabedoria, prudência e intelecto. [Este assunto será tratado mais demoradamente nos livros de Ética].

Sabedoria, ciência e intelecto se referem à parte especulativa da alma. A prudência e a arte se referem à parte prática da alma, que é raciocinativa do que é contingente operável por nós.

O intelecto é o hábito da demonstração dos princípios primeiros. A ciência [são as] conclusões a partir das causas inferiores. A sabedoria considera as causas primeiras. A prudência [nos] dirige nas ações que não [transformam] a matéria exterior, [isto é], nas ações que são perfeições do agente. A prudência é a razão correta acerca do que é agível. A arte [nos] dirige nas ações que transformam a matéria exterior. Por exemplo, edificar e cortar. A arte é a razão correta do que é factível.

---

13. Conclusão. O objeto da Metafísica.

[Até aqui] a conclusão deste discurso consiste em que aquela ciência que é denominada sabedoria é a respeito das causas primeiras, e a respeito dos primeiros princípios. Isso é manifesto de tudo quanto foi dito, [e pode melhor ser explicado conforme segue].

As pessoas são tanto mais sábias quanto mais se aproximam do conhecimento das causas. Assim é que o que tem experiência é mais sábio do que o que tem o sentido sem a experiência, o artífice é mais sábio do que aquele que tem apenas a experiência e, entre as artes e ciências, as especulativas são mais ciências do que as ativas. Portanto, aquela ciência que é simplesmente sabedoria é acerca das causas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. O objeto da Metafísica. II.

Depois que Aristóteles mostrou que a sabedoria é uma ciência a respeito das causas existentes, deve mostrar a respeito de quais causas e quais princípios é esta ciência. Esta ciência é a respeito das causas maximamente universais e primeiras. É uma ciência teórica, isto é, especulativa dos primeiros princípios e das primeiras causas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. RECAPITULAÇÃO DA DOUTRINA DAS QUATRO CAUSAS EXPOSTA NOS LIVROS DE FÍSICA.

1. As quatro causas.

As causas se dizem de quatro maneiras. A primeira é a causa formal, que é a própria substância da coisa, pela qual sabe-se o que é cada coisa. A segunda é a causa material. A terceira é a causa eficiente, que é por onde [vem] o princípio do movimento. A quarta é a causa final, que se opõe à causa eficiente segundo uma oposição de princípio e fim.

A causa final se opõe à causa eficiente segundo uma oposição de princípio e fim, porque o movimento começa pela causa eficiente, e termina na causa final. A causa final é também a causa pela qual alguma coisa é feita, e o bem de qualquer natureza. Portanto, a causa final é [conhecida] por três [características]:

"

A. É término do movimento, e por isso se opõe ao princípio do movimento, que é a causa eficiente.

B. Por ser a primeira na intenção, por esta razão é dita a causa da coisa;

C. Por ser apetecível por si, esta é a razão pela qual é dita bem.

"

"

Por estas coisas, percebe-se que Aristóteles pretende colocar dois fins:

"

" "

A. O fim da geração é a própria forma, que é parte da coisa.

B. O fim do movimento é algo pretendido além da coisa que é movida.

""

""

""

▪ Anterior ▪ Índice ▪ Posterior

III. AS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ACERCA DAS CAUSAS DAS COISAS.

1. Os filósofos que colocaram a causa material.

Muitos daqueles que primeiro filosofaram acerca das coisas da natureza, colocaram que o princípio de todas as coisas fosse apenas aquilo que eles reduziram à espécie da causalidade material.

[O motivo pelo qual estes filósofos colocaram a causalidade material como princípio de tudo consiste em que] existem quatro condições que parecem pertencer à razão de princípios. [Ora], estas quatro condições são preenchidas pela causalidade material, [a qual, portanto, parece ser princípio de tudo]. Estas quatro condições são:

"

A. Que aquilo [a partir do] qual a coisa é, parece ser o princípio da coisa. Por exemplo, dizemos que a faca é feito [do] ferro.

B. Aquilo que é princípio de geração da coisa parece ser a causa da coisa. As coisas se fazem primeiro pela matéria, e isto não por acidente. Algo é dito fazer-se por acidente a partir do contrário, isto é, da privação, como quando dizemos que o branco é feito a partir do negro, conforme explicado nos livros da Física. [Mas a partir da matéria, as coisas são feitas per se].

C. Parece ser primeiro princípio das coisas aquilo em que finalmente todas as coisas se resolvem pela corrupção. E isto acontece manifestamente com a matéria.

D. Importa que os princípios permaneçam. Ora, segundo isto a matéria também parece ser princípio, porque permanece tanto na geração como na corrupção. A matéria, de fato, permanece em toda a transformação.

"

"

A partir de tudo isso, os primeiros filósofos concluíam que a matéria é o [primeiro] princípio de tudo aquilo que [existe].

"

"

---

2. A posição dos filósofos que colocaram a causa material. II.

Embora estivessem de acordo em colocar a causa material, todavia [os filósofos que colocaram a causa material como primeiro princípio] diferiam nesta posição quanto a dois aspectos:

"

> A. Quanto à pluralidade, porque alguns colocavam uma e outros diversas [causas materiais].
>
> B. Quanto à espécie, porque alguns colocavam ser o fogo, outros a água, e assim por diante.

"

[Os que assim fizeram eram apenas filósofos naturalistas]. [Aqueles que colocaram apenas a causalidade material como princípio das coisas], foram aqueles que apenas trataram da ciência natural. Porque estes antigos filósofos não conheceram nenhuma substância exceto a corporal e a móvel. Para eles, portanto, a filosofia primeira era a [própria] ciência natural, [e não a Metafísica], conforme se exporá mais adiante no livro IV.

---

3. Os filósofos que colocaram a causa eficiente como princípio do movimento.

Alguns filósofos prosseguiram [adiante para além da posição dos mais antigos filósofos]. A própria evidência da natureza lhes forneceu o caminho para o conhecimento da verdade, e os coagiu a investigarem uma certa dúvida que os levou à causa eficiente. Esta era que nenhuma coisa ou sujeito é capaz de transmutar a si mesmo, assim como a madeira não se transmuta a si mesma para que se faça uma cama. [De fato], importa alguma outra coisa ser aquilo que é causa da mutação, como o artífice.

Perante esta razão apresentada, os filósofos se posicionaram de três maneiras. Houve [primeiramente] aqueles que a princípio tentaram esta via e disseram haver uma causa material. Mas não se afligiram com a solução da questão precedente. Estavam contentes com a [causa] material, negligenciando, portanto, completamente a causa do movimento.

Outros, que diziam tudo ser um, como que vencidos pela razão precedente, não conseguindo chegar a assinalar a causa do movimento, negaram totalmente o movimento. De onde diziam que todo o universo é um único ente imóvel.

A terceira posição foi daqueles que colocaram como sendo substância das coisas várias substâncias. Eles chegaram, devido à razão exposta, a colocar [uma] causa de movimento. Eles colocavam como causas o quente e o frio, ou o fogo e a terra. Dos quais o fogo apresentava natureza motiva, e a água, a terra ou o ar o contrário, isto é, uma natureza passiva. E assim o fogo era como que a causa eficiente, e os demais como que a causa material.

---

4. Os que colocaram a causa eficiente não só como princípio do movimento, mas do bem e do mal.

Depois dos filósofos que [já examinamos], outros foram novamente coagidos pela própria verdade a que procurassem o princípio que se acharia em seguida ao que foi dito, isto é, a causa do bem, que é a causa final. Estes [outros filósofos], porém, ainda não colocaram a causa final a não ser por acidente, porque colocaram a causa do bem apenas pelo modo de causa eficiente. Foram coagidos a isso porque os princípios que até aqui [se explicou terem sido colocados pelos antigos filósofos] não eram suficientes para gerar, [ou explicar], a natureza dos entes, nos quais é patente que as coisas bem se encontram. Este fato é demonstrado, por exemplo, pelas partes dos animais, que [sempre] se encontram de tal maneira dispostas de modo a concorrer ao bem estar do animal

De fato, para estes hábitos ou boas disposições não se coloca suficientemente como causa o fogo, a terra ou algum outro tal corpo, porque estes corpos agem determinadamente segundo a necessidade da própria forma. Assim, não parece ser [razoável] que o fogo, a terra ou alguma outra coisa assim seja a causa das ditas boas disposições das coisas. Do mesmo modo não está correto afirmar que estas disposições são [automáticas], isto é, que sejam movidas pelo acaso, como Empédocles afirmava. Isto é falso, porque tais boas disposições são encontradas sempre ou em sua maior parte. Aquelas coisas que são boas pelo acaso ou pela sorte não se dão sempre, nem freqüentemente, mas raramente. E por isso se faz necessário encontrar outro princípio das boas disposições das coisas, além dos quatro elementos.

[Temos em Anaxágoras o exemplo de um filósofo que colocou a causa eficiente também como princípio do bem e do mal]. Por causa das considerações anteriores, alguns filósofos, [como Anaxágoras], colocaram que o intelecto existe em toda a natureza, assim como existe nos animais, e esta é a causa do mundo e da ordem do todo, isto é, do universo, na qual ordem consiste o bem do todo e de cada coisa.

[Aristóteles afirma que] os filósofos que chegaram até aqui colocaram duas das quatro causas que são mencionadas na Física, isto é, a matéria e a causa do movimento. Mas as trataram de modo obscuro e não manifesto, não expressando que as causas postas pertenciam a tal ou qual gênero de causa. E mesmo daquilo que colocaram destas duas causas, assemelhavam- se aos guerreiros não adestrados que, cercados pelos inimigos, às vezes desfecham alguns bons golpes, não pela arte, mas pelo acaso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO II

I. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS DIVERSAS.

1. Se a especulação da verdade é fácil ou difícil.

A consideração ou especulação da verdade é, de uma certa maneira, fácil, e de outra maneira, difícil.

Que a consideração da verdade seja fácil, é manifesto por este sinal, segundo o qual, posto que nenhum homem pode alcançar o perfeito conhecimento da verdade, todavia nenhum homem é tão carente do mesmo, de tal maneira que nada da verdade conheça.

[Quanto à dificuldade, esta merece uma consideração à parte].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Manifesta-se a dificuldade da especulação da verdade.

Há duas maneiras para se proceder ao conhecimento da verdade. Uma, por via de resolução, segundo a qual partimos dos compostos e nos dirigimos ao simples, isto é, a partir do todo em direção à parte. O fundamento disto consiste em que, conforme explicado na Física, as coisas compostas nos são conhecidas por primeiro. Através deste caminho se alcança o conhecimento da verdade quando se chega ao conhecimento distinto das partes singulares.

A segunda via é a via da composição, pela qual partimos dos simples e nos dirigimos aos compostos, pela qual se alcança o conhecimento da verdade quando se chega ao todo.

A dificuldade [da especulação da verdade reside em que] o homem não pode conhecer perfeitamente nas coisas nem o todo, nem a parte. Ora, isto torna difícil a consideração da verdade tato pela primeira, como pela segunda via.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A causa da dificuldade da especulação da verdade. Possíveis causas.

Em todas as coisas que consistem num certo hábito de um em relação a outro, pode haver impedimento tanto proveniente de um como proveniente do outro. Por exemplo, se a madeira não queima, isto pode acontecer ou porque o fogo é débil, ou porque a madeira não é bom combustível. Da mesma forma, o olho pode ser impedido de enxergar algo visível, ou porque [o próprio olho] é débil, ou porque o visível está tenebroso. Assim, portanto, pode acontecer que a verdade seja difícil de ser conhecida, ou por causa de defeito que está na própria coisa, ou por causa de defeito que está em nosso intelecto.

Em algumas coisas a dificuldade no conhecimento da verdade destas coisas é proveniente da parte [destas coisas]. [Por exemplo], como tudo aquilo que é cognoscível é cognoscível enquanto é ente em ato, conforme explicado no livro IX da Metafísica, aquelas coisas que apresentam o ser deficiente e imperfeito são, segundo si mesmas, pouco cognoscíveis, como a matéria, o movimento e o tempo.

Houve, [então], alguns filósofos que colocaram a dificuldade do conhecimento da verdade ser totalmente proveniente da parte do objeto. Mas isto não é verdade, porque embora a dificuldade do conhecimento da verdade possa ser proveniente de duas [origens], isto é, de parte nossa e de parte da coisa, todavia a principal causa da dificuldade não é da parte da coisa, mas da parte nossa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A principal causa da dificuldade na investigação da verdade é proveniente do homem e não das coisas.

Se a dificuldade [na investigação da verdade] fosse principalmente da parte das coisas, seguir-se-ia que mais conheceríamos aquelas coisas que são mais cognoscíveis segundo a sua natureza. Ora, as coisas que são mais cognoscíveis segundo a sua natureza são aquelas que estão mais em ato, isto é, os entes imateriais e imóveis, os quais todavia são os mais por nós desconhecidos. Por isso acontece que o intelecto de nossa alma desse modo se encontra em relação aos entes imateriais, os quais dentre todos são maximamente manifestos segundo a sua natureza, assim como se encontram os olhos da coruja para com a luz do dia, a qual ela não pode ver, por causa da debilidade da sua visão.

[Deve-se dizer, porém, que a] comparação do conhecimento do intelecto com o sentido, [isto é, a visão da coruja], não é conveniente. Isto porque o sentido pode ser impedido do conhecimento de um sensível por dois motivos, [um dos quais não vale para o intelecto]. O primeiro é a corrupção do órgão [do sentido] pela excelência de um sensível. Isto não pode se dar com o intelecto, porque, não sendo o intelecto potência de algum órgão corporal, não é corrompido pela excelência do inteligível. O segundo provém de um defeito de proporção da potência sensitiva em relação ao objeto. As potências da alma, desta maneira, não apresentam a mesma força em todos os animais. Por exemplo, os homens apresentam um péssimo olfato.

[O defeito do intelecto humano provém desta segunda origem]. Como a alma humana é a última na ordem das substâncias intelectivas, participa minimamente da virtude intelectiva. [Ela somente pode] conhecer por abstração do sensível dos fantasmas. Ora, isso torna impossível que a alma humana unida ao corpo conheça a verdade das coisas, a não ser na medida em que possa a elas elevar-se inteligindo por abstração dos fantasmas. Portanto, de nenhuma maneira pode elevar-se ao conhecimento das qüididades das substâncias imateriais, os quais são improporcionais às coisas sensíveis.

---

5. O conhecimento da verdade pertence em grau máximo à filosofia primeira.

Primeiro vamos mostrar que o conhecimento da verdade pertence à filosofia primeira. Segundo, que pertence à mesma por excelência. A primeira afirmativa se demonstra a partir do fato de que a sabedoria não é prática, mas especulativa. A segunda afirmativa se demonstra pelo fato de que é cognoscitiva das causas primeiras.

As [ciências] teóricas, isto é, especulativas, diferem das práticas segundo a sua finalidade. O fim das especulativas é a verdade: elas pretendem o conhecimento da verdade. O fim das práticas é a obra, porque, embora pretendam conhecer a verdade, não a procuram todavia como fim último. Se, portanto, a sabedoria ou filosofia primeira não é prática, mas especulativa, seguir-se-á que corretamente deverá ser dita ciência da verdade. Mas porque muitas são as ciências especulativas que consideram a verdade, como a geometria e a aritmética, é necessário em seguida mostrar que a filosofia primeira maximamente considera a verdade, por causa de que é considerativa das primeiras causas.

---

6. Que as causas não procedem ao infinito.

Deve-se remover [uma possível fonte de objeções] à colocação precedente, que afirma que a filosofia primeira considera as primeiras causas. Se as causas procedem até ao infinito, essa afirmativa não será possível. Porque então não haveria primeiras causas. Portanto, aqui Aristóteles pretende remover a possibilidade de existência de infinitas causas.

As causas das coisas existentes não são infinitas, nem procedendo diretamente segundo uma única espécie de causa, por exemplo, na espécie das causas eficientes, nem igualmente são infinitas segundo a espécie, de tal maneira que houvesse infinitas espécies de causas.

[Assim], não é possível proceder até o infinito na causa material, como se a carne se fizesse pela terra, a terra a partir do ar, o ar a partir do fogo, e assim sem existir um primeiro, mas procedendo até o infinito.

[Não pode haver também infinitas causas eficientes], como se disséssemos que o homem é movido a tirar o casaco pelo ar quente, o ar ter sido esquentado pelo sol, o sol ter sido movido por algum outro, e assim até o infinito.

[Não pode haver também infinitas causas finais], como se disséssemos que o passeio é por causa da saúde, a saúde por causa da felicidade, a felicidade por causa de outra coisa, e assim até o infinito.

Semelhantemente, não se pode proceder ao infinito na causa formal, que significa a definição. Por exemplo, que o animal se predica do homem naquilo que ele é [por definição], e vivo se predica do animal, e assim por diante até o infinito.

[A demonstração destas afirmativas é omitida nesta compilação].

---

7. A força do costume na consideração da verdade.

As coisas que são costumeiras de mais boa vontade são ouvidas e mais facilmente recebidas. E se alguma coisa for dita para nós além daquelas que costumamos ouvir, não nos parecem semelhantes na verdade com aquelas que costumamos ouvir. Estas nos parecerão menos [claras] e mais estranhas à razão, porque não são costumeiras. Aquilo que é costumeiro é para nós mais conhecido.

O seguinte [exemplo] e sinal manifesta o que foi dito. As leis feitas pelos homens mostram pela experiência quanta força tem o costume. Nestas leis, por causa do costume, têm mais força os ditos pueris e as fábulas, às quais os homens assentem, do que o conhecimento da verdade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Que o costume [gera] diversos modos de aceitar a verdade.

Os homens, na consideração da verdade, aceitam diversos modos, por causa do costume.

Alguns não aceitam aquilo que lhe dizem, a não ser que se lhes diga isso de maneira matemática. E isso [acontece] por causa do costume, porque foram educados na matemática.

Outros nada querem aceitar a não ser que se lhes proponha algum exemplo sensível. Isso acontece ou por causa do costume, ou por causa do domínio da potência sensitiva sobre eles e a sua debilidade de intelecto.

Existem outros que nada reputam ser digno se lhes é apresentado sem o testemunho de um poeta ou de algum outro. Isto acontece ou por causa do costume, ou por causa de um defeito de julgamento, visto não poderem julgar se porventura se chega à [mesma] conclusão através de um raciocínio correto. Por isso, como que não acreditando no seu julgamento, requerem o julgamento de alguém famoso.

Existem alguns que querem que tudo lhes seja dito através de uma certeza, isto é, através de uma inquisição diligente da razão. E isso acontece por causa da bondade do intelecto julgante e das razões da inquisição. De outra maneira não se pediria certeza naquilo que não pode ser certo. Existem outros que se entristecem se algo é inquirido pela certeza através de uma diligente discussão. Isso pode acontecer porque têm uma razão débil, incapaz de considerar a ordem da complexão do anterior e posterior.

---

9. O modo conveniente de inquirir a verdade.

Já que diversas pessoas segundo diversos modos pesquisam a verdade, é importante que o homem se instrua através de qual modo deve proceder nas ciências em particular para que compreenda aquilo que dizem. O modo que é ótimo [para uma ciência] não deve ser [utilizado] em todas. Por exemplo, a razão certa, como na matemática, não deve ser requerida em todas as ciências. Deverá ser requerida apenas nas ciências das coisas que não possuem matéria. Isto porque aquelas coisas que apresentam matéria são sujeitas ao movimento e à variação e por isso não é possível nelas encontrar uma certeza total. Já as coisas que são imateriais segundo si mesmas são certíssimas, porque são imóveis, mas estas substâncias separadas não são certas para nós por causa do defeito de nosso intelecto, conforme explicado. Como os entes matemáticos são abstraídos da matéria, e todavia não excedem o nosso intelecto, por isso deles se pode exigir uma razão certíssima. E porque toda a natureza diz respeito à matéria, por isso este modo de certíssima razão não pertence à filosofia natural.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO III

DISPUTAS ACERCA DO QUE PERTENCE À CONSIDERAÇÃO DA METAFÍSICA.

1. O filósofo expõe a intenção de levantar o que irá disputar.

Para esta ciência que pretendemos que seja dos primeiros princípios e da verdade universal das coisas, será necessário que primeiro entremos em acordo acerca do que disputar, antes que determinemos a verdade. Isto se deve a quatro razões.

[A primeira razão consiste em que] os que desejam investigar a verdade devem antes de iniciarem o trabalho, ***"duvidar bem"***, isto é, penetrar bem naquilo que é disputável. Isto porque aqueles que desejam desamarrar um vínculo corporal precisam primeiro inspecionar o vínculo e o modo de ligação. Assim também aqueles que desejam resolver uma dúvida precisam primeiro especular acerca de todas as dificuldades e suas causas.

[A segunda razão consiste em que] aqueles que desejam inquirir acerca da verdade não considerando primeiramente as dúvidas se assemelham àqueles que não sabem para onde vão. E isto porque, assim como o término do caminho é o alvo pretendido pelo caminhante, assim a exclusão das dúvidas é o fim pretendido pelos pesquisadores da verdade. Ora, é manifesto que aquele que não sabe para onde vai não pode ir diretamente, exceto talvez por acaso. Portanto, nem tampouco alguém pode diretamente pesquisar a verdade, a não ser que primeiro examine as dúvidas [que existem acerca da mesma].

[A terceira razão consiste em que] assim como aquele que não sabe para onde vai, quando chega ao lugar que pretendia, ignora se deve parar ou prosseguir, assim também quando alguém não reconhece primeiramente as dúvidas, cuja solução é o fim da inquisição, não pode saber quando alcançou a verdade inquirida e quando não. E isto porque não conhece o fim de sua inquisição, o qual é manifesto àquele que primeiramente conheceu as dúvidas.

[A quarta razão consiste em que] deve o ouvinte julgar acerca do que é ouvido. Ora, assim como no julgamento ninguém pode julgar, a não ser que ouça as razões de ambas as partes, assim também é necessário para aquele que deve ouvir a filosofia, se melhor quiser julgar o que irá ouvir, que ouça todas as razões dos adversários duvidantes.

---

2. Colocação do compilador.

[Não obstante a exposição acima de motivos, tendo em vista os objetivos desta compilação, omitiremos aqui o restante do livro III, passando ao IV, aonde se começa a determinar a verdade acerca das disputas levantadas neste terceiro].

LIVRO IV

O ENTE COMO OBJETO DA METAFÍSICA. A ANALOGIA. O UNO. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS.

1. Que a Metafísica é também ciência do ente.

[Conforme já visto, a Metafísica é a ciência que especula acerca dos primeiros princípios e das primeiras causas]. [Agora, Aristóteles quer mostrar que isso significa que ela também é ciência do ente]. [Para mostrar isso, primeiro Aristóteles supõe que existe uma ciência que trata do ente. Feito isto, determinará uma série de características desta ciência. Finalmente, mostrará que esta ciência do ente somente pode ser a mesma Metafísica que trata dos primeiros princípios e das primeiras causas].

---

2. Que existe uma ciência que trata do ente.

Suponhamos que exista uma ciência que trata do ente. Ora, toda a ciência não apenas deve especular sobre o seu sujeito, mas também os acidentes per se desse sujeito. Portanto, a ciência que especula do ente enquanto ente como seu sujeito, também deverá especular dos acidentes per se do ente.

[Esta ciência] diz-se do ***"ente enquanto ente"***, porque todas as ciências consideram o ente, sendo qualquer sujeito de qualquer ciência entes. Não consideram, todavia, o ente enquanto ente, mas enquanto tal tipo de ente, como o número, a linha, o fogo, ou algo assim.

[Esta ciência] diz-se [também] dos acidentes per se do ente, e não simplesmente dos acidentes, para significar que à ciência do ente enquanto tal não compete considerar dos acidentes do ente, mas apenas dos seus acidentes per se. O geômetra, por exemplo, não considera se o triângulo é de cobre ou de madeira, mas apenas considera o triângulo de modo absoluto, na medida em que apresenta três ângulos idênticos, e assim por diante. Assim também à ciência do ente enquanto tal não compete a consideração de tudo o que por acidente há no ente, porque todos os acidentes existem em algum ente, não todavia enquanto ente.

---

3. Que a ciência das causas primeiras é a mesma ciência do ente enquanto tal.

Todo princípio é princípio e causa per se de alguma natureza. Mas nós, [na Metafísica], estamos procurando os primeiros princípios das coisas e as altíssimas causas. Portanto, elas devem ser causas de alguma natureza. Ora, esta natureza não pode ser senão o ente. Portanto, na Metafísica, nós procuramos os princípios do ente enquanto ente. Logo, o ente é o sujeito desta ciência, porque qualquer ciência procura as causas próprias ao seu sujeito.

---

4. Que o ente se predica analogicamente de todos os entes.

[Para evitar mal entendidos, deve-se explicar que por ente aqui não se designam apenas as substâncias, mas tudo o que, de uma certa maneira, existe, como a quantidade, a qualidade, o movimento, e até mesmo as negações e as privações]. O sentido primário mais verdadeiro e estrito da palavra substância, [conforme Aristóteles diz no livro das Categorias], é aquilo que nunca se predica de outra coisa, nem pode achar-se em um sujeito. Por exemplo, um homem concreto, ou um cavalo concreto. [Primariamente, são as substâncias que merecem propriamente o nome de entes. Mas, como tudo o restante acima mencionado pode ser chamado de uma certa forma de ente, deve-se então dizer que o ente, isto é, aquilo que é, ou o ser, pode ser dito de muitas maneiras].

[Para expor agora o que é a predicação analógica do ser], deve-se primeiro dizer que o ente, ou aquilo que é, é dito de muitas maneiras. Ora, algo pode ser predicado de diversas coisas de múltiplas maneiras:

"

> A. Segundo uma razão completamente idêntica. Esta é a predicação unívoca, como quando animal é predicado de cavalo ou de boi.
>
> B. Segundo razões completamente diversas. Esta é a predicação equívoca, como quando animal se predica de um homem e de um retrato. A predicação é equívoca, porque apenas apresentam em comum o nome, mas a definição da essência de cada caso é diferente.
>
> C. Segundo uma razão parcialmente diversa e parcialmente não diversa. Isto é, diversas na medida em que implicam diversos hábitos, e não diversas na medida em que estes diversos hábitos se referem a uma única e mesma coisa. Esta é dita a predicação analógica, ou proporcional, porque cada coisa, segundo o seu hábito, se refere àquela única e mesma coisa. Deve-se colocar também que esta única coisa à qual os diversos hábitos se referem não é apenas una pela razão, mas é una assim como uma única natureza.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Exemplos de predicação analógica.

O primeiro exemplo [de predicação analógica] diz respeito a um caso em que diversas coisas são comparadas a uma única assim como a um fim. Saudável não se diz univocamente da dieta, da medicina, da urina e do animal, porque a razão segundo a qual a dieta é dita sã consiste na conservação da saúde. A razão segundo a qual saudável se predica da Medicina consiste em [ela] provocar a saúde. A razão segundo a qual saudável se predica do animal consiste em que o animal é receptivo ou susceptivo da saúde. Assim, toda a predicação de saudável é feita por referência a uma e mesma saúde. De fato, trata-se da mesma saúde aquela que o animal recebe, que a urina significa, que a medicina provoca, e que a dieta conserva.

O segundo exemplo se refere a um caso em que diversas coisas são comparadas a uma assim como ao seu princípio eficiente. Medicativo também pode ser predicado de quem está bem apto a receber a arte da medicina, assim como os homens que estão dispostos de tal maneira a facilmente adquirir a arte da medicina. Medicativo também pode ser predicado dos remédios, porque a sua função se relaciona à medicina, como instrumento utilizado pelos médicos. E, finalmente, medicativo também pode ser predicado da própria medicina, que os médicos utilizam para curar.

---

6. A predicação do ser como um caso de predicação analógica.

Assim como nos exemplos precedentes, assim o ente é dito de múltiplas maneiras. Todavia, todo ente é dito por relação a um primeiro ente. Este primeiro ente não é um fim, nem um princípio eficiente, como nos exemplos precedentes, mas um sujeito. Algumas coisas são ditas entes ou seres porque apresentam um ser per se, como as substâncias, as quais principal e primariamente são ditas entes. Outras coisas são ditas entes porque são paixões ou propriedades da substância, assim como ocorre com os acidentes de cada substância. Outras são ditas entes porque são vias ou caminhos à substância, assim como o movimento e a geração. Outras ainda são ditas entes porque são corrupções da substância. Ora, a corrupção é a via para o não ser, assim como a geração é a via à substância. E porque a corrupção termina na privação, assim como a geração termina na forma, até as privações das formas substanciais podem ser ditas entes. Finalmente, inclusive as negações daquelas coisas que apresentam hábito às substâncias, e a negação da própria substância podem ser ditas entes. Neste sentido é que dizemos que o não ser é não ser. Isto não poderia ser dito se à negação o ser de algum modo não competisse.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Redução dos modos do ser a 4 modos.

O primeiro modo do ser é debilíssimo, e o é apenas pela razão. É o modo de ser da negação e da privação. Dizemos que este modo de ser o é apenas pela razão, porque a negação e a privação podem ser tratadas como se fossem um ente, na medida em que delas se afirma ou se nega algo. A negação e a privação, entretanto, não são a mesma coisa, conforme explicado adiante.

O segundo modo do ser é aquele segundo o qual a geração, a corrupção e o movimento são ditos entes. Este modo é próximo ao anterior em debilidade, porque, na medida em que o movimento é ato imperfeito, tem algo de privação e negação.

O terceiro modo ser nada tem de não ser. Apresenta, todavia, o ser débil, porque não é um modo de ser per se, mas por outro. A este modo de ser pertencem as qualidades, as quantidades e as propriedades das substâncias.

O quarto modo do ser é perfeitíssimo, porque apresenta seu ser sem mistura com a privação, e o tem firme e sólido, existindo per se, como o ser das substâncias. A este modo de ser como primeiro e principal todos os outros se referem. As quantidades e as qualidades são ditas ser na medida em que estão na substância. Os movimentos e as gerações, na medida em que tendem à substância ou [aos seus acidentes]. As negações e as privações, na medida em que removem alguns dos três precedentes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Que a ciência da Metafísica considera principalmente as substâncias, não obstante considerar todos os entes.

Toda ciência que o é de diversas coisas que são ditas em relação a um [único] primeiro, o é principalmente e propriamente deste primeiro, do qual os demais dependem segundo o ser. Ora, a substância é este primeiro entre todos os entes. Portanto, o filósofo que considera todos os entes, primeiro e principalmente deve considerar os princípios e as causas das substâncias. Assim é que a sua consideração primeira e principal é das substâncias.

---

9. Que o ente e o uno são o mesmo e uma única natureza.

Aristóteles pretende demonstrar que pertence à Metafísica considerar o uno e a multidão, o mesmo e o diverso. E primeiramente pretende demonstrar que à Metafísica pertence considerar o uno. Para isso ele mostrará que o ente e o uno são o mesmo e uma única natureza.

O uno e o ente significam uma única natureza segundo razões diversas. O uno e o ente estão um para o outro assim como estão um para o outro o princípio e a causa, [que significam uma única natureza segundo razões diversas], e não como estão um para o outro a túnica e o vestido, que são inteiramente sinônimos.

---

10. Que o uno e o ente são a mesma coisa. Primeira demonstração.

Quando duas coisas são adicionadas a uma terceira sem que tragam nenhuma diferença, elas são inteiramente idênticas. Ora, o uno e o ente, quando adicionados ao homem ou a qualquer outra coisa, nenhuma diversidade trazem. Logo, são [coisas] inteiramente idênticas.

O argumento precedente mostra que não somente são uma única coisa, mas que também diferem pela razão. Porque, se não diferissem pela razão, seriam inteiramente sinônimos. Ora, deve-se saber que o nome homem é imposto pela qüididade, ou pela natureza de homem. O nome coisa é imposto apenas pela qüididade. O nome ente é imposto pelo ato de ser. O nome uno, pela ordem ou indivisão. Trata-se, de fato, de um ente indiviso. Mas é o mesmo aquele que tem essência e a qüididade pela mesma essência, e o que é em si individido. Portanto, estes três, a coisa, o ente e o uno, significam inteiramente o mesmo, mas segundo diversas razões.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Que o uno e o ente são a mesma coisa. Segunda demonstração.

Quando duas coisas são predicadas da substância de alguma coisa per se e não por acidente, são [completamente] a mesma coisa. Ora, o uno e o ente são predicados per se e não segundo o acidente da substância de qualquer coisa. Portanto, o ente e o uno significam a mesma coisa.

Se o uno e o ente se predicassem da substância de alguma coisa por acidente, seriam predicados da coisa por algum ente a eles adicionados. Se isso acontecesse, seria novamente necessário predicar o uno e o ente [da própria coisa], porque qualquer coisa é uno e ente. Aqui novamente deve-se dizer que esta predicação é ou per se ou por algo à coisa adicionado. Se é predicado por alguma outra coisa a ela adicionada caímos novamente na questão anterior, e assim se deverá prosseguir até o infinito [ou parar em uma predicação do uno e do ente de uma substância per se]. Mas é impossível que nisto se prossiga até o infinito. Portanto, deve-se concluir que a substância da coisa é una e ente per se, e não por causa de algo a ela adicionado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Objeções de Avicenna.

Avicenna afirmou que o uno e o ente não significam a substância da coisa, mas algo adicionado à substância.

[Sua objeção, quanto ao ente, era a seguinte]. Em qualquer coisa que apresenta seu ente por um outro, o ente da coisa é diferente da essência ou substância da mesma. O ente significaria, assim, algo adicionado à essência.

[Sua objeção, quanto ao ente, era a seguinte]. Avicenna pensava que o uno que se converte com o ente fosse o mesmo que o uno que é princípio do número. Ora, o uno que é princípio do número necessariamente significa uma natureza adicionada à substância. Se assim não o fosse, o número, sendo constituído de unidades, não seria uma espécie da quantidade, que é um acidente adicionado à substância.

Avicenna assim conclui que este uno se converte com o ente não porque significa a mesma substância ou ente, mas porque significa um acidente que inere a todo ente, assim como ***"capaz de rir"*** se converte com todo homem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Comentário de São Tomás às objeções de Avicenna quanto ao ente.

O fato de que o ente da coisa seja às vezes diferente da sua essência não significa que seja algo que lhe é adicionado como um acidente, mas [sim que é algo] como que constituído pelos princípios da essência.

---

14. Comentário de São Tomás às objeções de Avicenna quanto ao uno.

[Quanto à posição de que o uno que se converte com o ente é o mesmo uno que é princípio do número], não é verdade que o uno que se converte com o ente é o mesmo uno que é princípio do número. Nada que está em determinado gênero pode seguir-se a todo ente. Portanto, o uno que é determinado por um gênero especial de ente, isto é, [no caso], pelo gênero da quantidade discreta, não pode converter-se universalmente com o ente. Portanto, se o uno é propriamente e per se acidente do ente, importa que seja causado pelos princípios do ente enquanto ente.

Portanto, o uno que é princípio do número é diferente do uno que se converte com o ente. O uno que se converte com o ente designa o próprio ente, adicionando-lhe a razão de indivisão, a qual, sendo negação ou privação, não coloca nenhuma natureza adicionada ao ente. Desta maneira, em nada difere do ente segundo a coisa, mas somente segundo a razão. Porque a negação e a privação não é ente de natureza, mas ente de razão. Já o uno que é princípio do número adiciona à substância a razão de medida, que é a própria paixão da quantidade, e é primeiro encontrado na unidade. E por isso [este uno e] o número pertence à ciência matemática, cujo sujeito não pode existir além da matéria, embora seja considerado sem a matéria sensível [pela matemática]. [Este uno não existe, portanto, nas coisas imateriais, por onde se vê] que não pode ser convertido com o ente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. As partes do uno pertencem à consideração da Metafísica assim como as partes do ente.

Pelo fato de que o uno e o ente significam o mesmo, e que as espécies de cada um sejam as mesmas, é necessário que tantas quantas forem as espécies de ente sejam as espécies do uno, e que se correspondam mutuamente. Desta maneira, assim como as partes do ente são a substância, a quantidade, a qualidade, etc, assim também as mesmas serão as partes do uno, iguais e semelhantes. E assim como a uma ciência, isto é, à Metafísica, pertence a consideração de todas as partes do ente, assim também [a esta mesma ciência da Metafísica] pertence a consideração de todas as partes do uno.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. A consideração da negação e da privação pertence à Metafísica.

Conforme visto, a consideração do uno pertence à Metafísica. Ora, pertence à razão do uno a negação e a privação, porque, conforme explicado, o uno é o ente indiviso. De onde se segue que a quem pertencer considerar o uno, a ele considerar a negação e a privação também pertencerá.

---

17. A diferença entre a negação e a privação.

A negação pode ser de dois tipos:

"

> A. Simples, pela qual se afirma que de modo absoluto isto não é ou não está naquilo.
>
> B. A negação em um gênero, pela qual algo é negado de maneira não absoluta, mas dentro dos limites de algum gênero, assim como o cego não é dito simplesmente daquele que não tem visão, mas apenas dentro do gênero dos animais, que nasceram para terem visão.

"

Desta maneira, a negação absoluta pode verificar-se tanto do não ente, que não nasceu para ter e, [de fato, não tem], quanto do ente, que nasceu para ter e não tem. Assim é que não vidente pode ser dito tanto de um lápis quanto de um homem. Já na privação, [que é a negação no gênero], existe uma natureza ou substância determinada, da qual se diz a privação. Assim é que nem todo não vidente pode ser dito cego, mas apenas aquele que nasceu para ter a visão.

---

18. Se a negação que é incluída no uno é propriamente negação ou privação.

A negação que está incluída sob a razão do uno é uma negação num sujeito, porque se não fosse assim o não ente poderia ser dito uno. Por causa disso, fica manifesto que o uno difere da negação simples, e mais se aproxima à natureza da privação, conforme será melhor explicado no livro X.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. A natureza da privação implícita na razão do uno.

[A privação implícita na definição do uno não é a privação da multidão]. Embora o uno implique numa privação implícita, esta privação implícita não é a privação da multidão. Que isto é assim é patente porque, por um lado, a privação é naturalmente posterior àquilo de que é privação. Assim, se no uno estivesse implícita a negação da multidão, seguir-se-ia que o uno seria naturalmente posterior à multidão. Ou ainda, em conseqüência, seguir-se-ia que a multidão se colocaria na definição do uno. Mas, por outro lado, na definição da multidão se coloca o uno, porque a multidão é um agregado de unidades. [Desta maneira, caímos numa contradição, porque] temos uma definição circular, [o uno se definindo pela multidão e a multidão se definindo pelo uno].

Quando se afirma que o uno implica na privação da divisão, esta divisão de que se fala não é a divisão segundo a quantidade, porque esta divisão é determinada, pertencendo a um gênero particular de ente. O uno que com o ente se converte implica na privação da divisão formal que se faz pelos opostos, cuja primeira raiz é a oposição da afirmação e da negação. Por esta divisão são divididas mutuamente as coisas que se acham de tal maneira que isto não seja aquilo. Desta maneira, primeiro é inteligido o próprio ente, consequentemente é inteligido o não ente, e consequentemente a divisão. Daí se segue o uno que priva a divisão, e por conseqüência a multidão, em cuja razão cai a divisão, assim como na razão do uno a indivisão.

---

20. Pertence à Metafísica a consideração da multidão e da contrariedade.

À mesma ciência pertence a consideração dos opostos. Por exemplo, pertence à Medicina a consideração da saúde e da doença. Ora, o uno se opõe à multidão. Portanto, pertencerá à mesma ciência especular sobre o uno e a multidão.

Entre o uno e a multidão existe o que se chama de contrariedade. A contrariedade é uma certa diferença, a diferença das coisas que maximamente diferem no mesmo gênero. [Esta, isto é], a contrariedade, pertence também à consideração da Metafísica.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Que a consideração dos primeiros princípios da demonstração pertence à Metafísica.

Poderia parecer que os primeiros princípios da demonstração mais pertenceriam à consideração das ciências matemáticas, que se utilizam da demonstração mais certa, e mais manifestamente se utilizam destes princípios conhecidos per se, reduzindo todas as suas demonstrações a estes princípios.

A razão pela qual a consideração dos primeiros princípios da demonstração pertence à Metafísica é que tudo aquilo que está em todos os entes, e não somente em algum gênero de ente separadamente dos demais, pertence à consideração da Metafísica. Ora, os primeiros princípios da demonstração pertencem ao ente enquanto tal. Portanto, os primeiros princípios da demonstração pertencem à consideração da Metafísica.

Tudo aquilo que é utilizado por todas as ciências pertence ao ente enquanto tal. Ora, os primeiros princípios da demonstração são utilizados por todas as ciências. Portanto, os primeiros princípios da demonstração pertencem ao ente enquanto tal.

[Conclui-se, portanto, que] à Metafísica pertence a consideração de todas as substâncias enquanto tais, e os primeiros princípios do silogismo.

---

22. Qual é o mais firme entre os princípios mais certos.

[As condições dos princípios certíssimos são], primeiro, que a seu respeito não possa alguém mentir ou errar. Segundo, que não dependa de nenhuma condição. Terceiro, que não se o alcance pela demonstração, ou algum modo semelhante, mas que surja devido à sua própria natureza, como que sendo conhecido naturalmente, e não por aquisição.

[O mais firme entre os princípios mais certos é que] é impossível que algo simultaneamente seja e não seja uma mesma coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO V

DEFINIÇÕES E ACEPÇÕES DIVERSAS DOS TERMOS FILOSÓFICOS.

1. A relação entre o princípio e a causa.

Deve-se saber que o princípio e a causa são o mesmo pelo sujeito, mas diferem pela razão. O nome princípio [significa] uma certa ordem. O nome causa [significa] um certo influxo ao ser causado.

---

2. As diversas acepções de princípio.

[Primeira acepção]. Chama-se princípio ao ponto de partida de uma coisa que muda ou se move, como, por exemplo, se poderia falar de princípio de uma magnitude ou de uma viagem.

[Segunda acepção]. Pode chamar-se também de princípio àquilo por cujo meio se pode realizar melhor uma coisa. Por exemplo, [nesta acepção], o princípio de uma ciência. Porque não se deve sempre necessariamente começar pela noção primeira daquilo que se estuda, mas sim por aquilo que pode facilitar a aprendizagem.

[Terceira acepção]. Chama-se princípio aquela parte da coisa que é gerada em primeiro lugar, e pela qual a geração da coisa se inicia. Neste sentido, o princípio da casa são os fundamentos.

[Quarta acepção]. Chama-se princípio à causa externa que produz um ser, por onde se inicia a geração da coisa. [Aqui Aristóteles coloca três exemplos:]

"

> A. O filho, que é gerado pelo pai e pela mãe.
>
> B. A guerra, que recebe sua energia interna de uma injúria.
>
> C. [Neste sentido também se chamam princípios] os seres por cuja livre vontade se movem as coisas, como os magistrados das cidades, as oligarquias, os reinos e as tiranias.

"

[Quinta acepção]. Também pode chamar-se de princípio aquilo pelo qual se chega ao conhecimento de alguma coisa. [Neste sentido, diz-se que] as premissas e hipóteses são os princípios das demonstrações.

---

3. Comentário sobre as acepções das causas.

As causas se tomam em tantas acepções como os princípios, porque todas as causas são princípios.

---

4. Conclusão a respeito dos princípios.

É comum a todos os princípios ser o ponto de partida a partir do qual uma coisa é, se gera ou se conhece.

Os princípios diferem em que alguns são internos ou intrínsecos às coisas, e outros são externos ou extrínsecos às coisas.

Pelo fato de que alguns princípios são intrínsecos e outros extrínsecos, [podemos concluir o seguinte]:

"

A. A natureza e os elementos são princípios intrínsecos.

B. O intelecto e a vontade são ditos princípios extrínsecos.

"

Também pode-se dizer que a substância da coisa, isto é, a forma que é princípio do ser, é um princípio intrínseco.

O fim também pode ser princípio. O fim segundo o qual algo é feito também pode ser dito princípio, porque para muitos seres que agem por causa de um fim é princípio de conhecimento e movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. As causas, e de quantos modos podem ser ditas.

O primeiro modo pelo qual algo é dito causa é aquilo pelo qual algo é feito, existindo dentro desse algo. A estátua é feita de cobre, como algo dentro dela existindo. Por isso, o cobre da estátua é causa pelo modo da matéria. [Esta é a causa material].

De um segundo modo a espécie e o exemplo são ditas causas. Esta é a causa formal, que pode [relacionar-se] de duas maneiras para com a coisa. De um primeiro modo, como uma forma intrínseca à coisa. Esta é dita espécie. De um segundo modo, como [algo] extrínseco à coisa, a cuja semelhança a coisa é dita fazer-se. E segundo isto, o exemplar da coisa é dito forma. E porque alguém [apreende] a natureza do gênero ou da espécie pela sua forma, e a natureza do gênero ou da espécie é aquilo que é significado pela definição, a qual definição diz o que é a coisa, por causa disso a forma é a ratio da definição pela qual se sabe o que é a coisa. E isto é verdade, embora na definição sejam colocadas [às vezes] algumas partes materiais, porque aquilo que é principal na definição vem da parte da forma. [Esta é a causa formal].

[Pode-se estender o significado da causa formal do seguinte modo]. Assim como aquilo que é gênero da matéria é também matéria, assim também os gêneros das formas são formas das coisas. Assim como a forma da consonância do diapasão é a proporção de dois para um. E porque o número é o gênero da dualidade, por isso universalmente falamos que também o número é a forma do diapasão, dizendo que o diapasão é segundo uma proporção de número a número.

De um terceiro modo é dito causa o princípio de permutação e de quietude. Esta é a causa movente ou eficiente.

De um quarto modo o fim é dito ser causa. Este é aquilo por cuja causa algo é feito, assim como a saúde é causa do caminhar. E porque o fim é aquilo que menos parece ser causa, porque é o último no ser, por isso Aristóteles especialmente quer provar que o fim é causa. [E isto pode ser mostrado do seguinte modo:] ao perguntarmos porque alguém caminha, respondemos convenientemente ao dizer, para que cobre a saúde. E assim respondendo opinamos ter colocado a causa. De onde é patente que o fim é causa. [Este quarto modo o da causalidade final].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Duas conseqüências provenientes dos quatro modos de causas.

Porque a causa é dita de muitos modos, pode acontecer que muitas causas haja de uma só coisa, e isto não por acidente, mas per se. E isto fica manifesto pelo seguinte, porque as causas são ditas de múltiplas maneiras. O escultor é causa da estátua per se e não por acidente. O cobre também é causa da estátua per se e não por acidente. Mas [ambas estas causas] não o são do mesmo modo.

[Ademais], pode acontecer que duas coisas sejam causa de uma outra. Isto porém é impossível que aconteça no mesmo gênero de causa. Assim como a dor provocada por um corte numa ferida é a causa da saúde, como causa eficiente, a saúde todavia é a causa daquela dor, como causa final.

Sendo quatro as causas acima colocadas, duas das mesmas se correspondem mutuamente, e as outras duas também. A causa eficiente e a causa final se correspondem mutuamente, porque a eficiente é princípio de movimento, e a final é o término. A causa material e a causa formal se correspondem também mutuamente, porque a forma dá o ser, e a matéria o recebe. A eficiente é causa da final, e a final é causa da eficiente. A eficiente é causa da final quanto ao ser, porque, movendo, a causa eficiente conduz ao fim. A final é causa da eficiente não quanto ao ser, mas quanto à razão da causalidade. A forma e a matéria são mutuamente causas quanto ao ser. A forma é causa da matéria na medida em que lhe dá o ser em ato. A matéria é causa da forma na medida em que a sustenta.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O elemento. I. Condições para ser elemento.

[Para algo poder ser dito elemento, devem-se verificar quatro condições].

A primeira, que seja uma causa do gênero da causa material.

A segunda, que seja o princípio segundo algo se faz primariamente. O cobre é algo segundo o qual a estátua é feita, todavia não é elemento, porque ele próprio possui outra matéria a partir da qual algo é feito.

A terceira, que seja intrínseco à coisa. Por isto o elemento difere de tudo aquilo a partir do qual algo é feito como transeunte, como o é a privação, quando dizemos que o homem músico se faz a partir do homem não músico. Os elementos não são assim, porque eles permanecem nas coisas das quais são elementos.

A quarta, que tenha alguma espécie que não seja dividida em diversas espécies, pela qual o elemento difere da matéria primeira, que não tem nenhuma espécie, como também de todas as matérias, as quais podem resolver-se em diversas espécies, como o sangue e outros.

[Reunindo as quatro condições acima enumeradas, pode-se dizer] que o elemento é aquilo do qual algo se compõe, de maneira primária, sendo intrínseco [à coisa], e indivisível na espécie em outras espécies.

---

8. O elemento. II. Exemplos de elemento.

[Existem diversas [coisas] que são elementos, por possuírem as características dos elementos]. Assim, as letras podem ser chamadas de elementos das palavras, e nas demonstrações encontramos elementos pelas quais elas são possíveis, como fica exposto nos livros dos Elementos de Geometria, de Euclides. [Mas, de maneira especial, parece existir um sentido mais próprio de elemento, que é o correspondente ao seguinte dos quatro exemplos colocados por Aristóteles].

Nos corpos naturais, algumas coisas são ditas elementos de outras. São ditos serem elementos dos corpos aquelas [coisas] nas quais os corpos mistos se resolvem por último. Por conseqüência, os elementos serão aquilo pelo qual os corpos são compostos de maneira primária. Os corpos que são ditos elementos não são divididos em outras espécies diferentes de corpos, mas em partes semelhantes, assim como qualquer parte da água é água. Todos os filósofos que colocaram tal corpo, no qual todos os outros se resolvem sem que ele mesmo se resolva em nenhum outro, ser único, afirmaram que apenas existia um elemento. Foi assim que alguns filósofos afirmaram que este único elemento era a água, outros o ar, outros o fogo. Os que colocaram a existência de diversos de tais corpos foram os filósofos que afirmaram existir diversos elementos.

Quando Aristóteles afirma que os elementos dos corpos não são divididos em diversos segundo a espécie, isto não deve ser entendido como uma divisão pela quantidade. Se assim o fosse, a madeira seria elemento, porque qualquer parte da madeira é madeira. Mas deve ser entendido da divisão que é feita segundo uma alteração, assim como os corpos mistos se resolvem em corpos mais simples.

---

9. A natureza. Modos de dizer a natureza.

De uma primeira maneira, natureza é dita ser a geração dos seres viventes. A geração dos seres não viventes não pode ser dita natureza segundo o uso comum deste vocábulo, mas apenas a geração dos viventes.

Pelo fato de que por um primeiro modo a natividade é dita natureza, segue-se o segundo modo, pelo qual o princípio da geração segundo o qual algo é gerado como um princípio intrínseco é dito natureza.

Segundo a semelhança da natividade aos demais movimentos, diz-se natureza de um terceiro modo o princípio de movimento em qualquer ente segundo a natureza, que esteja [neste ente] enquanto tal, e não por acidente.

Segundo o terceiro modo, o princípio de movimento das coisas naturais é dito natureza. Ora, pareceu a alguns que o princípio de movimento das coisas naturais fosse a matéria, de onde se seguia que diziam que a matéria seria a natureza. Porque seria o princípio da coisa quanto ao ser e quanto ao tornar-se. E como estes filósofos pensavam que a matéria e a forma existiam nas coisas naturais de uma maneira semelhante à maneira como elas existem nas coisas artificiais, nas quais a forma é acidente e somente a matéria é substância, visto que as disposições da forma não permanecem na geração, introduzindo-se uma forma quando sai a outra. Por causa disso a forma parecia ser um acidente, e somente a matéria era dita substância e natureza.

[Mas] porque o movimento das coisas naturais mais é causado pela forma do que pela matéria, por isso, de um quinto modo, a forma é dita natureza. Por esta quinta forma, a natureza é dita da própria substância, isto é, a forma das coisas existentes segundo a natureza. Os filósofos que colocaram a forma ser natureza eram induzidos pela seguinte razão, porque as coisas que são e se fazem naturalmente são ditas ter natureza, existindo a matéria pela qual são [aptas] a tornar se ou a ser, a não ser que tenham espécie própria e a forma, pela qual se segue a espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Redução dos modos de natureza a um único modo.

Segundo a ordem das coisas, à forma compete por primeiro a razão da natureza, porque, conforme está dito, nada é dito ter natureza, exceto na medida em que apresenta forma. Assim, primeiro e propriamente a natureza é dita da substância, [isto é, da forma substancial, e não das formas acidentais ou dos entes artificiais], isto é, as formas das coisas que têm em si o princípio do movimento enquanto tal. Já a matéria é dita natureza na medida em que é susceptível da forma. E às gerações se dá o nome de natureza, porque são movimentos que procedem das formas e se dirigem às formas. E a própria forma é o princípio de movimento das coisas que existem segundo a natureza.

---

11. O necessário. Os modos do necessário.

O primeiro modo do necessário é aquilo segundo o qual algo é dito necessário, sem o qual algo não pode viver nem ser, porque posto que não seja a principal causa da coisa, é todavia uma con-causa. Assim como respirar é necessário ao animal respirante, porque sem a respiração não pode viver.

De um segundo modo algo é dito necessário, sem o qual não pode haver ou fazer-se algum bem, ou evitar e remediar algum mal. Desta maneira, navegar até [algum certo lugar] pode ser necessário, não porque sem isto o homem não possa existir, mas porque sem isto não poderá adquirir algum bem, isto é, algum dinheiro.

De um terceiro modo é dito necessário aquilo que padece violência, e também dá-se o nome de necessário à própria violência. Assim, a violência é dita necessária, assim como de quem padece uma força é dito fazer por necessidade aquilo a que é coagido.

De um quarto modo é dito ser necessário aquilo que se dá de tal maneira que não possa acontecer que possa se dar de maneira diferente. Este é o necessário absoluto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

**12. Comentário ao necessário absoluto.**

O necessário absoluto difere dos demais necessários, porque o necessário absoluto compete à coisa segundo aquilo que lhe é íntimo e próximo: ou a forma; ou a matéria, ou a própria essência da coisa. Por exemplo: dizemos que é necessário que o animal seja corruptível, porque isso é conseqüência da matéria. Dizemos que é necessário que o animal seja sensível, porque isso é conseqüência de sua forma. Dizemos que é necessário que o animal seja uma substância sensível animada, porque isso é a sua essência.

Já o necessário não absoluto é aquilo cuja necessidade depende de causas extrínsecas. As causas extrínsecas podem ser de dois tipos: final e eficiente. O fim poderá ser absoluto, e neste sentido pertence à necessidade absoluta, ou um certo bem, e neste sentido pertence ao segundo modo de necessidade. A necessidade que provém do movente exterior, [ou causa eficiente], pertence ao terceiro modo de necessidade. [É o modo pelo qual o necessário é dito da violência]. Porque a violência ocorre quando algo é movido por um agente exterior a algo para o qual [a coisa] não apresenta aptidão natural [intrínseca] própria. Se, de fato, segundo a sua natureza se ordenasse àquilo que está sendo movido pelo agente exterior, não se trataria de um movimento violento, mas natural, [e então seria um caso de necessidade absoluta].

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. O uno. Os modos do uno.

De um primeiro modo, são ditas unas as coisas que assim o são pela continuidade de suas partes. Por exemplo, as peças de madeira são ditas unas pela cola que as une. A linha, ainda que seja curva, se chama una, desde que seja contínua. Assim também as partes do corpo, como os braços, as pernas, e etc.

De um segundo modo, são ditos unos os objetos especificamente homogêneos. Chama-se homogêneo àquele objeto no qual não se pode assinalar uma divisão de partes específicas, por meio de um exame dos sentidos. Assim, pois, se chama uno ao vinho e una à água.

De um terceiro modo são ditos unos aqueles seres cujo gênero, sendo uno, se diferenciam por diferenciações opostas. Por exemplo, o homem, o cavalo e o cachorro são uma unidade, porque todos se comunicam no gênero animal, diferindo, todavia, nas diferenças.

De um quarto modo são ditos unos aqueles seres cujas definições, isto é, a razão significante do que é o ser, não diferem [entre si].

De um quinto modo, apresentam unidade por excelência aquelas coisas cuja noção, que tem por objeto a qüididade da coisa, é inteiramente indivisível, e não pode ser dividida nem sob a razão de tempo, de lugar ou de razão. São as coisas que não são compostas de princípios materiais e formais. O intelecto, alcançando-lhes a qüididade, não as compreende como compondo as definições delas a partir de diversos princípios. Mas compreende a qüididade das mesmas mais pelo modo da negação, assim como o ponto é aquilo que não tem parte, ou pelo modo de um hábito aos compostos, assim como quando dizemos que a unidade é princípio do número.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Redução dos modos de unidade a um único modo.

Maximamente são ditas unas aquelas coisas que são inteiramente indivisíveis, e a este modo todos os demais modos de unidade se reduzem, porque isto é universalmente verdadeiro: que aquilo que não apresenta divisão, segundo isto é dito uno, na medida em que não apresentam divisão. [Assim, podemos dizer que] o uno é o indivisível de modo simples, ou segundo algo.

Uno indivisível:

"

De modo simples ou segundo algo.

"

O uno indivisível de modo simples é o último modo, que é o principal. O uno indivisível segundo algo o é ou segundo a quantidade, ou segundo a natureza.

Uno indivisível:

"

De modo simples ou segundo algo.

"

Uno segundo algo:

"

Segundo a quantidade ou segundo a natureza.

"

O uno indivisível segundo a quantidade é o primeiro modo do uno, segundo a continuidade de suas partes. O uno indivisível segundo a natureza o é quanto ao sujeito ou quanto à forma.

Uno indivisível:

"

De modo simples ou segundo algo.

"

Uno segundo algo:

"

Segundo a quantidade ou segundo a natureza.

"

Uno segundo a natureza:

"

Quanto ao sujeito ou quanto à forma.

"

O uno quanto ao sujeito pode ser quanto ao sujeito real ou quanto ao sujeito de razão:

Uno indivisível:

"

De modo simples ou segundo algo.

"

Uno segundo algo:

"

Segundo a quantidade ou segundo a natureza.

"

Uno segundo a natureza:

"

Quanto à forma ou quanto ao sujeito.

"

Uno segundo a natureza quanto ao sujeito:

"

Real ou de razão.

"

Quanto ao sujeito real, trata-se do segundo modo de unidade, aquele segundo o qual um objeto homogêneo é dito uno. Quanto ao sujeito de razão, trata-se do terceiro modo de unidade, segundo o qual é dito uno o que não é dividido pelo gênero.

Quanto à forma, trata-se do quarto modo de unidade, [porque a indivisibilidade da definição é a indivisibilidade da forma].

---

15. Os diversos modos do ente. A natureza das categorias ou dos predicamentos.

Cada uma das dez categorias ou predicamentos são ditos entes per se. Deve-se saber, entretanto, que o ente não se relaciona com os 10 predicamentos como o gênero para com as espécies. Isto porque o gênero se desdobra nas espécies [por meio de acréscimo] [da diferença específica]. Esta diferença, não participando do gênero, está além da essência do gênero. Ora, nada pode estar além da essência do ente que, por adição ao ente, constitua alguma espécie do ente. Porque aquilo que se situa além do ente nada é e, portanto, não pode ser uma diferença [especifica]. Assim, o ente se [desdobra] nas diversas categorias, [não segundo o gênero se desdobra nas espécies], mas segundo os diversos modos [possíveis] de predicação. [Isto é assim porque] os diversos modos de ser seguem os diversos modos [possíveis] de predicação. E isto porque de quantos modos algo é predicado, de tantos modos isso significará algo ser.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Os diversos modos do ente. II. A dedução das categorias ou modos do ser.

Qualquer predicamento pode-se relacionar com o seu sujeito de três maneiras:

"

A. Sendo aquilo que é o sujeito.

B. Sendo algo inerente ao sujeito.

C. Sendo algo externo ao sujeito.

"

Se for algo inerente ao sujeito, poderá sê-lo ainda de modo absoluto, ou de modo não absoluto. Se for algo externo quanto ao sujeito, poderá sê-lo de maneira completamente externa ou de maneira não completamente externa. [Temos então o seguinte quadro de possibilidades:]

"

A. Sendo aquilo que é o sujeito.

B. Sendo algo inerente ao sujeito:

"

a. De modo absoluto.
b. De modo não absoluto

"

C. Sendo algo externo ao sujeito:

"

a. Completamente externo.
b. Não completamente externo.

O predicado pode ser aquilo que é o sujeito, como quando se diz Sócrates é um animal. Este predicado é dito significar a substância, que é a primeira categoria. É da substância que as demais categorias se predicam.

De modo absoluto, pode algo ser inerente a uma substância sendo conseqüente à matéria, com o que temos a categoria da quantidade, ou sendo conseqüente à forma, com o que temos a categoria da qualidade.

Se se tratar de algo inerente a uma substância, mas de modo não absoluto, isto é, em relação a uma outra coisa, teremos a categoria da relação.

Se se tratar de uma medida do sujeito, sendo as medidas extrínsecas do sujeito o tempo e o

lugar, teremos os seguintes predicamentos:

"

> A. Da parte do tempo, o predicamento do tempo.
>
> B. Da parte do lugar, o predicamento do lugar, que não considera a ordem das partes no lugar e o predicamento da posição, que considera a ordem das partes no lugar.

"

Se não se tratar de uma medida extrínseca do sujeito, somente poderá ser um predicado pelo modo de hábito, como quando se diz que Sócrates está calçado ou vestido. Assim temos o predicamento do hábito.

Sendo algo predicado de um sujeito, de tal maneira que esteja apenas parcialmente no sujeito, isto poderá acontecer de duas maneiras:

"

> A. A primeira, como se se trate de algo existente parcialmente no sujeito, mas como princípio, e assim teremos a categoria de ação.
>
> B. A segunda, como se se trate de algo existente parcialmente no sujeito, mas como término, e assim teremos a categoria de paixão.

"

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Um outro modo do ser.

De uma maneira [diversa], o ser significa a composição da proposição, a qual o intelecto faz compondo e dividindo. De onde que, [neste sentido], o ser significa que alguma coisa dita é verdade. É assim que dizendo algo ser, significamos com isso uma proposição ser verdadeira. E dizendo não ser, significamos não ser verdadeira.

Deve-se saber que este segundo modo se compara ao primeiro, assim como o efeito à sua causa. De fato, pelo fato de que algo na natureza da coisa é, [é daqui que] se segue a verdade ou a falsidade da proposição, a qual o intelecto pretende significar pela palavra ***"é"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. A distinção do ser pela potência e ato.

O ente e o ser significam algo que pode ser dito em potência ou em ato. Da mesma forma, em todos os 10 predicamentos expostos anteriormente, algo poderá ser dito em potência ou em ato. Daqui se segue que cada um dos predicamentos é dividido pelo ato e pela potência.

[Como o livro IX trata da potência e do ato, o que vai dito neste livro V sobre o assunto foi colocado nesta compilação junto com o livro IX].

---

19. A substância.

O primeiro modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo pelo qual as substâncias particulares são ditas substâncias, assim como os corpos simples, como a terra, o fogo, a água e [outros tais]. E universalmente todos os corpos, como o lápis, o sangue, a carne, e [outros tais]. E também os animais, que são constituídos de tais corpos sensíveis, e as suas partes, como as mãos, os pés e outros tais. Todas estas [coisas] são ditas substâncias, porque não são predicados de outro sujeito, mas os outros [predicamentos] são ditos delas. Esta é, de fato, a substância primeira, a primeira das 10 categorias.

De um outro modo é dito substância aquilo que é a causa do ser da substância [considerada no primeiro modo]. Causa do ser, não como causa extrínseca ou eficiente, mas intrínseca, como a forma. Desta maneira é que a alma do animal é dita substância.

De um terceiro modo, a qüididade da coisa, significada pela definição [da coisa], é dita ser a substância [da coisa]. Esta qüididade ou essência da coisa difere da forma que foi dita ser substância pelo segundo modo, assim como a humanidade difere da alma. Porque a forma é parte da essência ou da qüididade da coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. O anterior e o posterior. I.

O significado do anterior depende do significado de princípio. Porque princípio em algum gênero é dito ser aquilo que é por primeiro naquele gênero. Anterior é dito ser aquilo que é mais próximo a determinado princípio. Quanto à ordem do princípio e à ordem daquele que é próximo do princípio, isto pode verificar-se de muitas maneiras. De fato, algo pode ser dito princípio de [forma] simples e segundo a natureza, assim como quando dizemos que o pai é princípio do filho. Ou ainda algo pode ser dito princípio por ordenar-se a algo extrínseco, assim como se diz algo ser princípio, anterior ou posterior quanto ao conhecimento, quanto à perfeição, à dignidade, ou [qualquer outra coisa].

Pelo fato de que o anterior e o posterior são ditos por uma ordenação a algum princípio, e o princípio [conforme pode ser visto na parte que tratou deste assunto, é o ponto de partida a partir do qual uma coisa] é, se gera ou se conhece, as diversas acepções de anterior e de posterior serão divididas igualmente em três partes. Na primeira, serão considerados os modos pelo qual algo é dito anterior segundo o movimento e a quantidade. Na segunda, serão considerados os modos pelo qual algo é dito anterior no conhecimento. Na terceira, serão considerados os modos pelo qual algo é dito anterior no ser.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Os modos do anterior e posterior segundo o movimento e a quantidade.

O primeiro modo é tomado segundo a ordem no lugar. É o modo segundo o qual algo é dito ser anterior segundo o lugar pelo fato de que é mais próximo a algum lugar determinado. Este lugar determinado pode se tomado no meio de alguma magnitude, ou no extremo. Por exemplo, na ordem local o centro do mundo pode ser tomado como princípio, ao qual são levados os corpos pesados. Desta maneira ordenamos os elementos dizendo a terra ser o primeiro, a água o segundo, etc. Ou ainda, na ordem local poderia ter sido tomado como princípio o próprio céu, ordenando assim os elementos de tal maneira que o fogo é o primeiro, o ar o segundo, e assim sucessivamente.

O segundo modo é tomado segundo a ordem temporal.

O terceiro modo é tomado segundo a ordem no movimento. Por exemplo, nas coisas naturais, aquilo que está mais próximo ao primeiro movente é dito anterior. Assim, o menino é dito anterior ao homem, porque está mais próximo do primeiro, isto é, do que o gerou.

- Anterior
- Índice
- Posterior

22. Os modos do anterior e do posterior segundo o conhecimento.

Como o conhecimento é duplo, isto é, existe o conhecimento do intelecto ou da razão e o conhecimento do sentido, diferentemente dizemos algo ser anterior segundo a razão e segundo o sentido.

O primeiro modo é aquele segundo o qual os universais são anteriores aos singulares, no conhecimento pela razão, e os singulares são anteriores aos universais no conhecimento pelo sentido. Isto ocorre porque a razão o é dos universais, e o sentido o é dos singulares. De onde se segue que o sentido não conhece os universais a não ser por acidente, na medida em que conhece os singulares, dos quais se predicam os universais. Assim, o sentido conhece o homem na medida em que conhece Sócrates, que é homem.

Aristóteles diz que, [pelo segundo modo de anterioridade e posterioridade], o acidente é anterior ao todo, no conhecimento pela razão. Com isto ele quer dizer que o acidente é anterior ao composto de sujeito e acidente, isto é, o homem músico não pode ser conhecido pelo intelecto se antes não for conhecido o [acidente] músico. Da mesma maneira, segundo a razão, quaisquer outros simples serão anteriores ao composto, ocorrendo o inverso no conhecimento pelo sentido. No sentido ocorre o inverso porque ao sentido são primeiramente oferecidos os compostos.

[O terceiro modo de anterioridade segundo o conhecimento é aqui omitido].

- Anterior
- Índice
- Posterior

23. Os modos do anterior e do posterior segundo o ser.

O primeiro modo da anterioridade segundo o ser o é segundo a razão de dependência, segundo a qual são ditas anteriores as coisas que podem ser sem as outras e as outras não podem ser sem as primeiras. Por causa disso é que a substância é dita anterior ao acidente.

O segundo modo da anterioridade segundo o ser provém da divisão do ente em ato e potência. Segundo este modo, uma mesma coisa pode ser dita anterior segundo a potência e posterior segundo o ato. Por exemplo, a metade de uma coisa e uma parte do todo são ditas anteriores à coisa e ao todo, se estiverem em potência. Porém, a metade da mesma coisa e a parte do todo são ditas posteriores à coisa e ao todo se estiverem em ato, porque estas metades e estas partes não se tornam em ato senão pela dissolução da coisa ou do todo. De fato, dividido o todo em suas partes, as partes começam a existir em ato.

[Pode-se concluir que] todos os modos de anterioridade e posterioridade podem ser reduzidos aos modos de anterioridade e posterioridade segundo o ser, e principalmente ao primeiro deles, segundo o qual é dito ser anterior o que pode existir sem os outros, mas não os outros sem ele.

- Anterior
- Índice
- Posterior

24. As espécies da quantidade.

As principais espécies da quantidade são duas: a multidão ou pluralidade, e a magnitude ou medida. Ambas apresentam a razão da quantidade, na medida em que a multidão é numerável e a magnitude é mensurável.

A multidão é o que é divisível em potência em partes não contínuas.

A magnitude é o que é divisível em potência em partes contínuas.

A magnitude é divisível em partes contínuas de três maneiras. Se for divisível em partes contínuas segundo uma única dimensão, teremos a longitude. Se em duas, teremos a latitude. Se em três, teremos a profundidade.

A pluralidade ou multidão finita é dita número.

A longitude finita é dita linha.

A latitude finita é dita superfície.

A profundidade finita é dita corpo.

Se [houvesse] uma multidão infinita, esta não seria número, porque, sendo infinita, não poderia ser numerada. Da mesma forma, se [houvesse] uma longitude infinita, não seria linha. Porque a linha é uma longitude mensurável. E por causa disso na definição de linha se coloca que suas extremidades são dois pontos. O mesmo pode ser dito da superfície e do corpo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

25. Os modos da quantidade per se.

[O primeiro modo da quantidade per se é aquele pelo qual] a quantidade é significada pelo modo da substância ou do sujeito, assim como a linha, a superfície, ou o número. Qualquer um deste é quantidade substancialmente, porque na definição de qualquer um destes a quantidade é colocada.

[O segundo modo da quantidade per se] pertence ao gênero da quantidade, [e nele a quantidade] é significada pelo modo de um hábito ou paixão de substâncias tais como a linha, que é substancialmente quantidade, ou outras quantidades semelhantes. Assim, muito e pouco [são quantidades] significadas como paixão do número. Longo e breve [são quantidades] significadas como paixão da linha. Largo e estreito [são quantidades] significadas como paixão da superfície. Profundo e alto [são quantidades] significadas como paixão do corpo.

[Em relação à quantidade per se, podemos comentar que] a quantidade, entre todos os acidentes, é o mais próximo à substância. De onde que algumas quantidades são consideradas substâncias, como explicado para com a linha, o número, a superfície e o corpo. [Além disso], somente a quantidade, além da substância, apresenta divisão em partes próprias. A brancura, [que é uma qualidade], não pode ser dividida e, por conseqüência, nem pode ser compreendido que seja individuada a não ser pelo sujeito. Por isso é que, apenas no gênero da quantidade, algumas são significadas como sujeito, e outras como paixões.

- Anterior
- Índice
- Posterior

26. Os modos da quantidade por acidente.

O primeiro modo é aquele segundo o qual algo é dito quantidade apenas pelo fato de serem acidentes de alguma quantidade, assim como o branco e o músico são acidentes de algum sujeito que [tem] quantidade.

Por um segundo modo outras coisas são ditas quantidade por acidente não por causa do sujeito no qual estão, mas assim como o movimento e o tempo. O tempo é divisível e contínuo por causa do movimento. O movimento, por causa da magnitude. Não por causa da magnitude daquilo que é movido, mas por causa da magnitude daquilo no qual algo é movido. Pelo fato de que esta magnitude é quantidade, o movimento é quantidade. E por causa que este movimento é quantidade, segue-se então que o tempo é quantidade. Assim, a razão da medida do tempo é uma medida extrínseca. A razão da medida da magnitude é uma medida intrínseca. Por causa disso [Aristóteles] coloca aquelas coisas que não apresentam o ser da quantidade a não ser em virtude de outro, não como sendo da espécie da quantidade, mas sendo quantidade por acidente, como o movimento e o tempo.

---

27. A relação.

[Ao tratar] acerca do predicamento da relação, [o Folósofos] primeiro coloca os modos das relações segundo se e, segundo, das relações em razão de outro.

Acerca da primeira destas, o Filósofo enumera o modo das relações segundo se e [em seguida] prossegue considerando acerca deles.

Coloca, portanto, os três modos da relações, dos quais o primeiro é aquele segundo o número e a quantidade, assim como a relação do duplo à metade, e a do triplo à terça parte, do múltiplo ao submúltiplo e do continente ao contido. O continente é tomado como sendo aquele que excede segundo a quantidade, pois todo excedente segundo a quantidade contém em si aquele que é excedido, já que é este e ainda mais, assim como o cinco contém em si o quatro, e três côvados contém em si dois côvados.

O segundo modo é aquele segundo o qual a relação é dita segundo a ação e a paixão, ou a potência ativa e passiva, assim como a do calefativo ao calefatível, o que pertence às ações naturais, e a do cortante ao cortável, o que pertence às ações artificiais, e universalmente a todo ativo ao passivo.

O terceiro modo é aquele segundo o qual o mensurável é dito ser relativo à medida. Aqui a medida e o mensurável não são tomados segundo a quantidade, pois isto pertenceria ao primeiro modo, no qual ambos são ditos relativos a ambos, isto é, o duplo é dito relativo à metade, e a metade é dita relativa ao duplo. [Em vez disso, aqui a medida e o mensurável são tomados] segundo o ser medida da verdade. De fato, a verdade da ciência é medida pelo cognoscível, pois pelo fato da coisa ser ou não ser é que a sentença sabida é verdadeira ou falsa, e não inversamente. Por causa disso não se relacionam mutuamente a medida ao mensurável e vice versa, como nos outros modos, mas somente o mensurável à medida. Semelhantemente também a imagem é dita relacionar-se àquilo de quem é imagem como o mensurável à medida, pois a verdade da imagem é medida pela coisa de que é imagem.

A razão destes modos é a seguinte.

Como a relação, a qual está nas coisas, consiste numa certa ordenação de uma coisa a outra, é necessário existirem tantos modos de tais relações quantos forem os modos pelos quais uma coisa possa se ordenar a outra. Ora, uma coisa pode se ordenar a outra segundo o ser, na medida em que o ser de uma coisa depende da outra, e assim teremos o terceiro modo; ou segundo a virtude ativa e passiva, segundo o qual uma coisa recebe de outra, ou a outra confere algo, e assim teremos o segundo modo; ou ainda segundo que a quantidade de uma coisa possa ser medida pela outra, e assim teremos o primeiro modo.

Já a qualidade da coisa, enquanto tal, não diz respeito senão ao sujeito em que está, de onde que segundo a mesma uma coisa não se ordena a outra, senão na medida em que uma qualidade toma razão de potência passiva ou ativa, na medida em que é princípio de ação e paixão; ou por razão da quantidade ou de algo pertencente à quantidade, assim como quando algo é dito mais branco do que outro, ou semelhante, se possuir alguma quantidade una.

Quanto aos outros gêneros, mais eles se seguem à relação do que as podem causar. Assim, o predicamento do tempo consiste em alguma relação ao tempo, enquanto que a do lugar, ao lugar. A posição também implica em uma ordenação das partes, enquanto que o hábito ou possessão numa relação do paciente ao possuído.

28. Das relações que se seguem à ação e à paixão.

As relações que se seguem à ação e à paixão podem sê-lo de dois modos: de um primeiro modo, segundo a potência ativa e passiva e, de um segundo modo, segundo os atos destas potências, que são o agir e o padecer.

Assim, o calefativo é dito relativamente ao calefactível segundo a potência ativa e passiva, pois o calefactivo é aquilo que pode aquecer, enquanto que o calefactível é aquilo que pode ser aquecido. Já o calefaciente é dito relativamente ao calefacto, e o cortante ao cortado segundo os atos destas potências.

Este modo de relação difere dos anteriores pois [nas] que são segundo o número não há ações, como já se tinha explicado na Física, onde o Filósofo mostra que as [coisas] matemáticas são abstraídas do movimento, e por isso não pode haver nelas tais ações, que são segundo o movimento. Somente por uma [certa] semelhança [pode-se dizer] haver ações nos números, como o multiplicar, o dividir e outras tais.

Deve-se saber também que dos relativos que são ditos segundo a potência ativa e passiva, há diversidade segundo tempos diversos. Alguns destes são ditos relativos segundo o tempo passado, assim como o pai ao filho, porque aquele gerou e este foi gerado, os quais diferem segundo o ter feito e o ter sido feito. Já outros são ditos relativos segundo o tempo futuro, assim como o que fará se refere ao a ser feito.

Também a este gênero de relação se reduzem aquelas relações que são ditas segundo a privação e a potência, como o impossível e o invisível, pois algo é dito impossível [para este ou para aquele]; e semelhantemente com o invisível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

29. Das relações segundo que o mensurável é dito relativo à medida.

Este terceiro modo de relação difere dos anteriores pois nos anteriores cada um [dos termos] é dito relativo pelo fato do mesmo referir-se ao outro, e não pelo fato do outro referir-se a si. Assim, o duplo se refere à metade, e vice-versa, e o pai ao filho, e vice versa. Segundo este terceiro modo, porém, algo é dito relativo somente pelo fato de que algo se refere a si, assim como é evidente que o sensível e o cognoscível ou inteligível são ditos relativos porque outras [coisas] se referem aos mesmos. Algo é dito cognoscível por se ter ciência do mesmo. Semelhantemente, sensível é dito o que pode ser sentido.

De onde que estas coisas não são ditas relativas por causa de algo que haja da parte delas mesmas, como a quantidade, a qualidade, a ação ou a paixão, assim como ocorria nas relações anteriores; mas são ditas relativas por causa das ações dos outros que todavia não terminam nelas. De fato, se o ver fosse uma ação do vidente que se [estendesse até a coisa vista e] a alcançasse, assim como a calefação [se estende até] ao calefactível, então assim como o calefactível se refere ao calefaciente, assim também o visível se referiria ao vidente. Mas ver, inteligir e tais ações, conforme é explicado no nono livro da Metafísica, permanecem nos agentes e não transitam às coisas [vistas e inteligidas, pois] o visível e o cognoscível não padecem algo pelo fato de serem inteligidos ou vistos. Por causa disso, [as coisas inteligidas e vistas] não se referem [aos inteligentes e videntes], mas [apenas vice versa].

Semelhantemente ocorre com todas aquelas coisas nas quais algo é dito relativamente por causa da relação de outro para com ele, como o direito e o esquerdo na coluna. Como o direito e o esquerdo designam princípios de movimentos nas coisas animadas, não podem ser atribuídos à coluna e a algo inanimado senão na medida em que os animados de algum modo se [relacionam] para com ela, assim como quando a coluna é dita direita, porque o homem lhe é esquerdo.

Semelhantemente ocorre com a imagem em relação ao exemplar, e com o dinheiro, pelo qual se [estipula] o preço da venda.

Em todas estas coisas toda a razão de referência em ambos os extremos [depende de só um deles], e por isso todos estes tais de algum modo estão [um para o outro] assim como o mensurável e a medida, porque qualquer coisa é medida por aquilo de que depende.

Deve-se saber, porém, que embora a ciência segundo o nome pareça referir-se ao cognoscente e ao cognoscível, já que dizemos ciência do cognoscente e ciência do cognoscível, e dizemos também intelecto do inteligente e intelecto do inteligível; todavia o intelecto, segundo que é dito relativamente a algo, não o é dito relativamente àquele que é o seu sujeito, pois assim se seguiria que o mesmo relativo seria dito duas vezes. De fato, consta que o intelecto é dito relativamente ao inteligível, assim como ao objeto. Se, portanto, fosse dito relativamente ao inteligente, seria duas vezes dito relativamente, e como o ser do relativo consiste em se achar de algum modo para com outro, seguir-se-ia que a mesma coisa possuiria um ser duplo.

E semelhantemente, é patente acerca da visão que ela não é dita relativamente ao vidente, mas ao objeto que é a cor.

Não obstante, pode-se dizer corretamente que a visão seja do vidente, pois a visão se refere ao vidente, não na medida em que é visão, mas na medida em que é acidente ou potência do vidente. De fato, a relação diz respeito a algo externo, não, todavia, ao sujeito, senão na medida em que é acidente.

Assim fica claro que estes são os modos pelos quais [as coisas] são ditas relativas per se.

---

30. Das relações que o são em razão de outro.

Há três modos pelos quais as coisas são ditas relativas não per se, mas segundo outro.

O primeiro é quando algumas [coisas] são ditas relativas por causa de seus gêneros serem relativos, assim como quando a Medicina é dita relativa, porque a ciência é dita relativa.

O segundo modo é quando [coisas] abstratas são ditas relativamente, porque os concretos que possuem aqueles abstratos são ditos relativamente, assim como a igualdade e a semelhança são ditos relativos. A igualdade e a semelhança, segundo o nome, porém, não são ditos relativamente.

O terceiro modo é quando o sujeito é dito relativamente por razão de acidente, assim como quando o homem ou o branco são ditos relativamente a algo, porque a ambos lhes acontece serem duplos. Segundo este modo a cabeça é dita relativamente, pelo fato de ser parte.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VI

O MODO PELO QUAL A METAFÍSICA CONSIDERA O ENTE

1. Propósito do livro sexto.

No livro IV Aristóteles mostrou que a Metafísica considera o ente e o uno, e as coisas que se seguem ao uno enquanto tal. A partir daqui começa a determinar o ente e aquilo que se segue ao ente. [É o propósito deste livro VI introduzir a determinação do ente], mostrando de que modo compete à ciência da Metafísica considerar sobre o ente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Que convém à Metafísica, assim como às demais ciências, a consideração dos princípios.

O ente é o sujeito da ciência da Metafísica. Ora, qualquer ciência deve inquirir os princípios e as causas de seu sujeito, que o são deste sujeito enquanto tal. Portanto, importa que na ciência da Metafísica se inquira acerca dos princípios e das causas dos entes, enquanto entes. E assim é em todas as demais ciências.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. As diferenças entre a Metafísica e as demais ciências quanto à consideração dos princípios e das causas.

[A Metafísica considera qualquer ente enquanto ente]. Todas as ciências particulares são acerca de algum gênero particular de ente. Nenhuma destas ciências determina o ente em comum, nem de algum ente em particular enquanto ente. Por exemplo, a aritmética não determina sobre o número enquanto ente, mas enquanto número. É próprio porém da Metafísica considerar qualquer ente enquanto ente.

[É próprio da Metafísica considerar a qüididade das coisas]. Pertence à mesma ciência considerar do ente enquanto ente e a qüididade das coisas, porque qualquer coisa tem o ser pela sua qüididade. Por isso, as ciências particulares não fazem nenhuma determinação acerca da qüididade da coisa e da definição que significa esta coisa, mas a partir do que algo é prosseguem a outras coisas, usando da [qüididade da coisa] como princípio demonstrado para demonstrar o restante. Estas ciências particulares ou consideram a qüididade de seu sujeito como algo manifesto pelos sentidos, ou aceitam a qüididade de seu sujeito tomando-a de alguma outra ciência, assim como a geometria aceita o que seja a magnitude da filosofia primeira. E assim, a partir da qüididade que é tomada por conhecida ou pelos sentidos ou por ser tomada de outra ciência, estas ciências particulares demonstram as paixões próprias que segundo si estão em [seu] sujeito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Que a Física é uma ciência teórica.

Toda ciência pode ser ativa, factiva ou teórica. Agir e fazer diferem entre si pelo fato de que o agir se dá segundo uma operação que permanece no próprio agente, como escolher, entender e assim por diante. Desta maneira, as ciências ativas são ditas ciências morais. O fazer se dá segundo uma operação que transita e transforma uma matéria exterior, assim como o serrar [a madeira]. Desta maneira, as ciências factivas são ditas artes mecânicas.

A Física não diz respeito ao ente enquanto tal, mas a um certo gênero de ente,, que são as substâncias naturais, que tem em si o princípio do movimento e do repouso. Por causa disso, fica manifesto que a Física não pode ser uma ciência nem ativa, nem factiva. Que a Física não seja uma ciência factiva é manifesto, porque o princípio das ciências factivas está no faciente, e não no feito, que é o [objeto] artificial. Ora, [isto não ocorre nas coisas naturais, porque] o princípio do movimento das coisas naturais está nas próprias coisas naturais. Que a Física não seja uma ciência ativa igualmente é manifesto, porque o princípio das ciências ativas está no agente e não na própria ação. Assim, portanto, toda ciência só pode ser ou ativa, ou factiva, ou teórica, segue-se que a Física é uma ciência teórica. Ela é uma ciência teórica ou especulativa acerca de um determinado gênero de ente, que é o ente móvel, sujeito da Física.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O modo próprio de definir da Física.

Dentre as coisas que são definidas, algumas são definidas assim como é definido ***"nariz curvo"***, enquanto outras são definidas assim como é definido ***"côncavo"***. Estas duas definições diferem, porque a definição de ***"nariz-curvo"*** é tomada com a matéria sensível, enquanto que a concavidade é definida sem a matéria sensível.

Todas as coisas naturais são definidas de maneira semelhante à definição de ***"nariz-curvo"***. De fato, a definição de qualquer coisa natural não pode ser colocada sem que nela se inclua o movimento. Ora, este movimento é uma conseqüência da matéria sensível que é posta em sua definição. E [que o movimento seja uma conseqüência da matéria sensível, isto acontece] porque a cada matéria sensível compete o seu movimento próprio. A partir disto fica manifesto qual seja o modo de se inquirir a qüididade das coisas naturais, e de definir na ciência natural, [modo este] que é com a matéria sensível.

A respeito da alma, algumas são objeto de especulação da Física, a saber, todas as que não são definidas sem a matéria sensível. Está dito no livro II do tratado De Anima, que a alma é o ato primeiro do corpo físico orgânico que tem potência à vida. A alma, na medida em que não é ato de um tal corpo, não pertence à consideração da Física, isto é, se esta alma pode ser separada do corpo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O modo próprio de definir da matemática.

A matemática não é uma ciência nem factiva, nem ativa, visto que considera coisas que são sem movimento, sem o que não pode ocorrer ação ou o fazer [algum objeto]. Portanto, a matemática somente pode ser uma ciência teórica.

A matemática é uma ciência especulativa de certas [coisas] na medida em que são imóveis e separadas da matéria sensível, ainda que segundo o ser não sejam imóveis ou separáveis. A [natureza ou] ratio destas [coisas] é sem a matéria sensível, assim como o curvo. Nisto a matemática difere da Física, porque a Física considera aquelas coisas cujas definições são com a matéria sensível. Já a matemática considera aquelas coisas cujas definições são sem a matéria sensível. E por isso, apesar das coisas que a matemática considera não serem separadas, todavia as considera enquanto são separadas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O modo próprio de definir da Metafísica.

Se algo existe que seja imóvel segundo o ser, e por conseguinte, sempre eterno e separável da matéria segundo o ser, fica manifesto que sua consideração pertence a uma ciência teórica. Isto porque a consideração das ciências ativas e factivas é acerca de algum movimento.

Todavia, a consideração destes [seres] imóveis segundo o ser, posto que o deve ser por uma ciência teórica, não pertence à Física, porque pertence a ela considerar os seres móveis. Da mesma forma, a consideração deste ente não pertence à Matemática, porque a matemática não considera os entes separáveis segundo ser, mas segundo a razão.

Importa, portanto, que a consideração deste tipo de ente, imóvel segundo o ser, e separado da matéria, pertença a alguma outra ciência anterior às duas preditas, isto é, à física e à Matemática. É à Metafísica que pertence o estudo dos entes separáveis segundo o ser, e que são completamente imóveis.

---

8. Observações sobre a Metafísica.

As primeiras causas dos entes que se geram devem ser necessariamente não geradas, senão as gerações se sucedem ao infinito. E mais principalmente destes entes, que são completamente imóveis e imateriais. Portanto, fica claro que a ciência que trata destes entes é a primeira entre todas e é aquela que considera as causas comuns a todos os entes.

Segue-se daí que as causas do que trata a Metafísica são causas do ente enquanto ente. Daqui se segue que Aristóteles pretendeu realmente afirmar, ao contrário da opinião de alguns comentaristas, que Deus não é apenas causa do movimento dos céus, mas também causa de sua substância.

Portanto, deve-se concluir observando que pertencem à consideração da Metafísica os entes que são separados segundo o ser e a razão da matéria e do movimento, mas não todavia apenas eles. A Metafísica, de fato, considera também os objetos sensíveis, mas enquanto seres.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. As partes da filosofia teórica.

Conclui-se do que foi dito que três são as partes da filosofia teórica. São estas a matemática, a Física e a Teologia, que é a filosofia primeira.

---

10. As razões porque a Metafísica é dita Teologia.

[A primeira razão consiste em que é] manifesto que, se em algum gênero de coisa existe algo divino, existirá nesta natureza, a saber, a do ser imóvel e separado da matéria, objeto de consideração da Metafísica.

[A segunda razão consiste em que] a ciência honorabilíssima diz respeito aos mais honoráveis gêneros de entes, nos quais estão contidas as coisas divinas. Portanto, sendo esta ciência honorabilíssima entre todas, por ser a mais honorável das ciências teóricas, fica manifesto que esta ciência diz respeito às coisas divinas, e por isso é dita Teologia, como um discurso acerca do divino.

---

11. Levantamento de uma questão.

[Deve-se colocar o problema de] se a Metafísica é uma ciência universal, considerando o ente universalmente, ou se a sua consideração diz respeito a algum gênero determinado de ente. Esta questão é colocada porque pareceria que a Metafísica dissesse respeito a alguma natureza determinada, isto é, à dos seres separáveis e imóveis.

[Esta questão pode ser resolvida considerando que] se não houvesse nenhuma outra substância além das naturais, das quais trata a Física, a Física seria a ciência primeira. Mas, existindo alguma substância imóvel, esta será anterior à substância natural. Por conseqüência, a ciência que considera tal substância será a filosofia primeira. E, por ser a primeira, por causa disso será [também] universal, e competirá a ela especular do ente enquanto ente, e de sua essência, e das coisas que pertencem ao ente enquanto ente. Isto porque, no princípio do livro IV foi explicado que a ciência do primeiro ente e do ente em comum é a mesma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VII

I. A DIVISÃO DO RESTANTE DO TRATADO DA METAFÍSICA.

1. A divisão do restante do tratado da Metafísica.

A partir do livro VII se inicia a determinação do ente per se.

Esse restante da Metafísica é dividido em duas partes. Na primeira, se determina do ente, dos livros de VII a XI. Na segunda, se determina dos primeiros princípios do ente, no livro XII.

"

O Ente: Livros VII - XI
Os primeiros princípios do Ente: Livro XII

"

"

Como o ente e o uno se seguem mutuamente, por isso em primeiro, lugar, ao tratar do ente, Aristóteles determina do ente, nos livros de VII a IX e, em segundo lugar, Aristóteles determina do uno, nos livros X e XI.

"

" "
O Ente: Livros VII - VIII - IX.

O Ente: Livros VII - XI
O Uno: Livros X - XI

Os primeiros princípios do Ente: Livro XII

""

""

O ente per se, que existe fora da alma, pode ser dividido de duas maneiras, conforme foi explicado no livro V. A primeira maneira é segundo a divisão pelos 10 predicamentos ou categorias. A segunda maneira é segundo a divisão em potência e ato. Portanto, a primeira parte deste restante do tratado da Metafísica estará dividida em duas. Nos livros VII e VIII se tratará do ente enquanto dividido em 10 predicamentos, e no livro IX se tratará do ente enquanto dividido pela potência e ato.

""

" ""
O Ente: Livros VII - XI

II. INTRODUÇÃO À DETERMINAÇÃO DO ENTE SEGUNDO A DIVISÃO EM 10 PREDICAMENTOS.

1. Para tratar do ente segundo a divisão em 10 predicamentos, basta tratar do predicamento da substância.

Aquilo que é primeiro entre os entes por ser ente de modo simples [simpliciter] e não segundo algo, demonstra a natureza do ente de maneira suficiente. Ora, a substância é algo assim. Portanto, é suficiente para que se conheça a natureza do ente tratar da substância.

[Para esclarecer este argumento, devemos primeiramente mostrar com maior clareza que a substância é o primeiro ente. Tendo mostrado então que a substância é o primeiro ente, devemos então mostrar de quantas e quais maneiras isso pode vir a se dar].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Que a substância é o primeiro ente.

Conforme está explicado no livro V, o ente é dito de múltiplas maneiras. Alguns entes significam ***"aquilo que é este algo"***, isto é, a substância. Outros significam a qualidade ou a quantidade, ou algum outro dos predicamentos. E o ente sendo dito de tantas maneiras, fica manifesto que, entre todos os entes, o primeiro é aquele que significa a substância.

[Que a substância seja o primeiro ente pode ser demonstrado do seguinte modo]. Aquilo que é per se e de modo simples em qualquer gênero é anterior àquilo que é por outro e segundo algo. Ora, a substância é o ente de modo simples e por si mesmo. Todos os demais gêneros além da substância são entes segundo algo e por causa da substância. Portanto, a substância é primeira entre todos os entes.

---

3. *De quantas maneiras vem a se dar que a substância é o primeiro entre todos os entes.*

[Dizer que algo é primeiro entre outros é o mesmo que dizer que este algo é anterior a estes outros]. [Mas, conforme explicado no livro V, o significado de anterior depende do significado de princípio, porque anterior é dito ser aquilo que é mais próximo a determinado princípio]. [Ora, o que é comum a todos os princípios, ainda conforme o livro V, é ser o ponto de partida a partir do qual uma coisa é, se gera ou se conhece]. [Assim, ainda segundo o livro V, como algo é dito anterior por ordenação a algum principio, a anterioridade, por conseqüência, pode ser entendida segundo o ser, segundo o conhecimento, ou segundo o movimento e a quantidade]. [Desta maneira, explicitar de quantas e quais maneiras vem a se dar que a substância é a primeira entre os outros entes é o mesmo que explicar que] a substância pode ser primeira entre os demais entes de três maneiras:

"

A. Segundo o conhecimento
B. Segundo a definição
C. Segundo o tempo.

"

[A substância é primeira entre os predicamentos quanto ao tempo]. [De fato], nenhum dos demais predicamentos é separável da substância, somente a substância é separável dos demais. Nenhum acidente é encontrado sem a substância, mas alguma substância pode ser encontrada sem acidente. Por causa disso a substância é anterior pelo tempo.

[A substância é primeira entre os predicamentos quanto à definição]. Que a substância seja primeira entre os predicamentos quanto à definição, isto fica patente, porque na definição de qualquer acidente importa colocar a definição da substância. Por isto, assim como o animal é anterior, quanto à definição, ao homem, porque a definição de animal é posta na definição de homem, pela mesma razão a substância é anterior, quanto à definição, ao acidente.

[A substância é primeira entre os predicamentos quanto ao conhecimento]. Também fica patente que a substância é anterior aos demais predicamentos na ordem do conhecimento. [De fato], é anterior, segundo o conhecimento, aquilo que é mais conhecido e mais manifesta [uma dada] coisa. Ora, uma coisa qualquer é tanto mais conhecida quando sua substância é conhecida do que quando sua quantidade ou qualidade é conhecida.

III. A ORDEM PARA SE PROCEDER NA DETERMINAÇÃO DA SUBSTÂNCIA.

1. De que modo deve ser tomada a substância a ser determinada na Metafísica.

[Como a substância é dita de diversos modos, deve- se colocar de qual destes modos deve-se entender a substância que irá se determinar na Metafísica]. [Portanto, a seguir se colocam os modos em que a substância pode ser entendida, e em qual destes modos irá ser determinada na Metafísica]. A substância pode ser dita, pelo menos, de quatro modos.

O primeiro modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual a qüididade, a essência ou a natureza da coisa é dita ser sua substância.

O segundo modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual o universal é dito ser substância, segundo [a teoria das idéias dos Platonistas].

O terceiro modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual o primeiro gênero parece ser a substância de qualquer coisa. Por este terceiro modo o uno e o ente são colocados como sendo as substâncias de todas as coisas.

O quarto modo pelo qual algo pode ser dito substância é o modo segundo o qual o sujeito, isto é, a substância particular, é dita ser substância.

O modo pelo qual deve ser tomada a substância a ser determinada pela Metafísica é o modo segundo o qual ***"isto"***, ou ***"este sujeito"***, ou seja, a substância primeira é dita substância. [E o motivo disto é porque] este sujeito é o que mais parece ser substância.

---

2. A divisão da substância primeira.

O sujeito, ou a substância primeira, ou a substância particular, divide-se em três: na matéria, na forma e no composto de ambos. Esta divisão não é segundo gênero e espécie, mas de algo analogicamente predicado. A matéria, a forma, e o composto de ambos se predicam analogicamente da substância e nesta predicação guardam entre si ordem de anterioridade e posteridade. De fato, tanto o composto, quanto a matéria, quanto a forma particular são ditas substância, mas não na mesma ordem. Por isso, mais adiante teremos de inquirir acerca desta ordem.

[A divisão acima posta pode ser exemplificada do seguinte modo]. Os seres artificiais podem servir para exemplificar a divisão acima feita. [Numa estátua], o cobre é a matéria, a figura é a forma, e a estátua o composto de ambos. Deve-se notar, entretanto, que esta exemplificação não é segundo a verdade, mas segundo uma semelhança de proporção. Isto porque a figura e as demais formas dos seres artificiais não são substância, mas acidentes. Mas, porque a figura em relação ao cobre nas coisas artificiais se acha assim como a forma substancial em relação à matéria nas coisas naturais, por causa disso utilizou-se deste exemplo, para que se manifestasse o desconhecido pelo manifesto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A forma é mais substância do que a matéria.

A forma é anterior à matéria. A matéria é o ente em potência, e a forma é o ato dela. Ora, o ato naturalmente é anterior à potência. Simplesmente [simpliciter] falando, o ato é anterior à potência no tempo, porque a potência não pode ser movida ao ato a não ser pelo ente em ato. Entretanto, em uma e mesma coisa, a qual às vezes está em potência e às vezes está em ato, a potência precede ao ato no tempo. Desta maneira, fica claro que a forma é anterior à matéria, e é mais ente do que a matéria. E isto porque a matéria não se torna ente em ato a não ser pela forma. Logo, a forma é mais ente do que a matéria.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A forma é mais substância do que o composto.

[Pelo fato de que a forma seja mais substância do que a matéria], segue-se que pela mesma razão a forma é anterior ao composto de ambos, na medida em que no composto existe algo de matéria. Por causa disso, o composto participa em algo da matéria. E por isso fica patente que, se a forma é anterior à matéria, será anterior [também] ao composto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Que os filósofos antigos colocaram somente a matéria ser substância.

[O raciocícnio dos antigos fiflósofos foi o seguinte]. Se a própria matéria não é substância, não será possível compreender o que mais, além da matéria, poderia ser a substância. Porque, se nas coisas sensíveis, nas quais manifestamente existe a substância, se removem todas as coisas que, de maneira manifesta, não são substância, nada fica, ao que parece, que não seja a matéria. De fato, nos corpos sensíveis, que todos acreditam serem substâncias, algumas coisas são como paixões destes corpos. Por exemplo, o quente, o frio, e outras coisas assim. Estas, manifestamente, não são substâncias. Nos corpos sensíveis, outras coisas são gerações, corrupções e movimentos. Estas também manifestamente não são substância. E depois de tudo isso, nos corpos sensíveis são encontradas as dimensões, isto é, a longitude, a latitude e a profundidade, que, sendo quantidades, também não podem ser a substância. A quantidade, manifestamente, não é substância, mas aquilo em que as preditas dimensões estão, como primeiro sujeito delas, é a substância. Ora, removidas estas dimensões, nada parece permanecer a não ser o objeto delas. Este é a matéria. Assim, estas considerações parecem mostrar que é necessário não somente que a matéria seja substância, mas que somente a matéria seja substância.

---

6. Comentário de Aristóteles ao raciocínio dos antigos filósofos.

Ao realizarem este raciocínio, os antigos filósofos se enganaram, por ignorarem a forma substancial. Eles não conseguiram alcançar [o entendimento da forma substancial], porque o intelecto deles ainda não tinha se elevado àquilo que é supra sensível. A forma substancial, de fato, não é sensível a não ser por acidente. Por causa disso, os antigos filósofos não alcançaram o conhecimento da mesma, para que a soubessem distinguir da matéria. Mas todo o sujeito, que nós colocamos ser composto de matéria e forma, estes filósofos diziam ser a matéria primeira, como o cobre, a água e outros tais. O que estes filósofos diziam ser formas é aquilo que nós dizemos serem acidentes, como as quantidades e as qualidades, das quais o sujeito próprio não é a matéria primeira, mas a substância composta que é a substância em ato.

O raciocínio dos antigos filósofos, mostrando que somente a matéria é substância, a partir do que foi dito acima, mostra ser proveniente da própria ignorância da matéria.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O que é a matéria.

Já que, conforme mostrado, o raciocínio dos antigos filósofos, pelo qual eles deduziam somente a matéria ser substância, provém, na verdade, da ignorância da matéria, faz-se necessário aqui colocar o que seja a matéria segundo a verdade.

A matéria em si mesma não pode ser conhecida de modo suficiente, a não ser pelo movimento. Sua investigação, portanto, parece principalmente pertencer à Física. A matéria é dita ser aquilo que, segundo si mesmo, isto é, considerado segundo sua essência, de forma alguma é nem substância, nem qualidade, nem qualquer um dos demais predicamentos, pelos quais o ente é dividido ou é determinado. E isto principalmente aparece no movimento. É necessário que o sujeito da mutação e do movimento ser outro, falando per se, de ambos os términos do movimento, conforme está provado no primeiro livro da Física. Assim, sendo a matéria do sujeito primeiro subjacente não apenas aos movimentos, que são segundo a qualidade, a quantidade, e os demais acidentes, como também às mutações que são segundo a substância, é necessário que a matéria seja outra, segundo sua essência, a todas as formas substanciais e suas privações, que são os términos das gerações e das corrupções, e não somente que seja outra além da qualidade, da quantidade, e dos demais acidentes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Demonstra-se o mesmo que anteriormente, mas por via de predicação.

Existe uma outra maneira de se demonstrar a diversidade da matéria de todas as formas, por vida de predicação. [Neste sentido, deve-se dizer que] é necessário existir algo de quem se prediquem todas as [formas anteriormente mencionadas]. E isto de tal maneira que seja diverso o ser deste sujeito, do qual todas [formas anteriormente mencionadas] se predicam, e cada uma [destas formas anteriormente mencionadas] que deste sujeito se predicam. Esta diversidade deve ser entendida segundo a qüidade e a essência.

[Para se entender o que acabou de ser colocado, deve-se colocar que existem dois modos diferentes de predicação]. [Existem dois tipos de predicação: a predicação unívoca e a predicação denominativa]. A predicação unívoca é aquela segundo a qual o gênero é predicado da espécie, na definição das quais espécies o gênero é colocado. [Nesta forma de predicação], não diferem pela essência o animal e o homem, [isto é, o gênero e a espécie]. A predicação denominativa é aquela segundo a qual o branco é predicado do homem. [Neste tipo de predicação], a qüididade [ou essência] do branco é diferente da qüididade do homem. A predicação que se tratou na demonstração acima, então, não pode ser entendida no sentido da predicação unívoca, mas sim no sentido da predicação denominativa. Assim como os demais predicamentos se predicam denominativamente da substância, assim também a substância se predica denominativamente da matéria. Assim como a substância difere em essência dos demais acidentes, assim a matéria, por essência, difere das formas substanciais.

[Conclui-se que de tudo isto se segue que] aquilo que é o último sujeito per se não é substância, nem quantidade, nem alguma outra coisa que esteja em algum gênero do ente.

[Deve-se observar, finalmente, que] as negações também não podem ser predicadas univocamente da matéria. Assim como as formas estão por essência além da matéria, assim também as negações das formas, que são as próprias privações, [estão por essência além da matéria]. Se as negações existissem per se na matéria, jamais a forma poderia ser recebida na matéria [sem que esta fosse destruída].

---

9. É impossível que a matéria seja a substância por excelência.

Duas coisas são aquelas que por excelência parecem ser da substância. A primeira é que [aquilo que se diz] substância seja separável. Assim como o acidente não é separável da substância, mas a substância é separável do acidente. A segunda é que [aquilo que se diz] substância seja ***"este algo demonstrado"***. Assim como os demais gêneros, [isto é, os acidentes], não são ***"este algo"***, [e o gênero da substância o é].

[Estas duas características não convêm à matéria]. O ser separável e o ser ***"este algo"*** não convém à matéria. [De fato], a matéria não pode existir per se sem a forma pela qual ela é ente em ato, sendo per se apenas em potência. [Igualmente], a matéria não é ***"este algo"*** a não ser pela forma pela qual se torna em ato.

---

10. A forma e o composto de matéria e forma são mais substância do que a matéria.

[A argumentação precedente mostra também que] a forma e o composto de matéria e forma são mais substância do que a matéria. Quanto ao composto, isso acontece porque ele é separável, e é ***"este algo"***. Quanto à forma, apesar de não ser separável, e não ser ***"este algo"***, todavia, é por ela que o composto se torna ente em ato, de maneira que possa ser separável e possa ser ***"este algo"***.

---

11. Qual das três divisões da substância primeira deve ser tratada pela Metafísica.

A substância primeira foi dividida em matéria, forma e composto. Todavia, embora tanto a forma quanto o composto sejam mais substância do que a matéria, para a apresente finalidade devemos pôr de lado o composto. Isto se fará por duas razões:

"

> A. Porque o composto é posterior, segundo a natureza, tanto à matéria quanto à forma, já que qualquer composto é posterior ao simples dos quais é composto. Por causa disso, o conhecimento da matéria e da forma precede o conhecimento da substância composta.
>
> B. Porque o composto é manifesto aos sentidos, e por isso não é necessário deter-se no conhecimento dele.

"

Também da matéria não se irá tratar, por ser de algum modo manifesta. Dizemos ser manifesta ***"de algum modo"***, porque segundo sua essência não é possível que seja conhecida, sendo a forma o princípio do conhecimento. A matéria é conhecida por uma certa semelhança de proporção. Assim como as formas sensíveis se acham em relação às formas artificiais, assim a matéria primeira se acha em relação às formas sensíveis. Por causa disso é que se diz no livro I da Física que a matéria é conhecida segundo uma analogia.

Portanto, somente resta pesquisar acerca da forma, porque esta é maximamente dubitável.

---

12. Que, ao se tratar da substância como forma, tratar- se-á primeiro das substâncias sensíveis e sua essência.

Deveremos tratar primeiramente das substâncias sensíveis porque estas substâncias são manifestas por todos. Já as substâncias não sensíveis, nem todos nelas confiam. Portanto, primeiro deveremos pesquisar acerca das substâncias sensíveis como sendo mais conhecidas [por todos].

Deveremos especular primeiro da essência ou qüididade das substâncias sensíveis.

---

13. A razão de se começar pela essência das substâncias sensíveis.

Deve-se primeiro determinar a essência das substâncias sensíveis porque isto é preparatório ao trabalho para que, a partir destas substâncias sensíveis, que para nós são manifestas, passemos às substâncias inteligíveis, das quais principalmente temos intenção [de tratar].

É assim que a disciplina opera em todos os homens, que, a partir das coisas que são menos conhecidas segundo a natureza, se proceda àquelas que são mais conhecidas segundo a natureza. Isto acontece porque toda disciplina começa por aquelas coisas que são mais fáceis de serem aprendidas, que são as coisas mais conhecidas por nós, as quais são freqüentemente aquelas que são menos conhecidas segundo a natureza. [Começando por estas, a disciplina nos encaminha] àquelas que são mais conhecidas segundo a natureza, porém, menos conhecidas para nós.

Para nós, cujo conhecimento se inicia pelo sentido, são mais conhecidas as coisas mais próximas ao sentido. Mas, segundo a natureza, são mais conhecidas aquelas coisas que por sua natureza são mais cognoscíveis. E estas são aquelas coisas que são mais entes, e aquelas que são mais remotas aos sentidos. Já as coisas que são mais fracamente conhecidas segundo a natureza são aquelas que pouco ou nada tem de ente. Na medida em que algo é ente, segundo isto é cognoscível.

Aqui fica patente que os acidentes, os movimentos e as privações pouco ou nada têm de entidade. E, todavia, estas são as coisas que são mais conhecidas por nós, mais do que as substâncias das coisas, porque elas são mais próximas aos sentidos, porque per se caem debaixo do sentido como sensíveis próprios ou comuns. As formas substanciais, porém, caem debaixo do sentido por acidente, e não per se.

IV. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. O QUE É, DE QUEM É, E SE DIFERE DAQUILO DE QUEM É

1. Que os acidentes não pertencem à essência das substâncias sensíveis.

A primeira coisa que se deve dizer da essência das substâncias sensíveis é que é necessário que seja algo que se predique [da substância] per se. As coisas que são predicadas de outra por acidente não pertencem à essência desta outra coisa.

Se perguntarmos quem tu és, não poderíamos responder dizendo que tu és músico. Isto porque tu não és músico segundo ti mesmo, isto é, porque o músico não se predica de ti per se, mas por acidente. E daí se segue que o ser do músico não é o teu ser, porque aquelas coisas que pertencem à qüididade do músico não são a tua qüididade. Pertencem à tua essência aquelas coisas que de ti se predicam per se e não por acidente, assim como de ti se predicam homem, animal, substância, racional, sensível, e outras tais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente. I.

Não apenas na substância existe composição, mas também nos demais predicamentos. Assim como nas substâncias sensíveis compostas existe a matéria, que é subjacente à forma substancial, assim também os demais predicamentos têm o seu sujeito. De onde [se segue] que assim como o fogo é um certo composto de matéria e forma substancial, assim também existe uma certa composição de substância e acidente. Por isso devemos pesquisar se assim como há uma definição das substâncias compostas de matéria e forma, se também existe uma definição dos compostos de sujeito e acidente que seja a razão [ratio] significante da sua essência. Assim como isto que é o homem branco é um composto de sujeito e acidente, se porventura existe para ele uma essência dele enquanto tal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente. II.

Isto que se diz ***"homem branco"*** não é uma daquelas coisas que são ditas per se, muito pelo contrário, é uma das coisas que são ditas por acidente. O ***"homem branco"***, de fato, é uno por acidente e não per se.

Quando algo é dito de outro ser uno por acidente, isso pode ocorrer de duas maneiras. Pelo primeiro modo, segundo que o homem é branco. Pelo segundo modo, segundo que o branco é homem. Um destes modos é por adição, o outro não. Na definição de homem não é necessário que se adicione a definição de branco. Na definição de branco é necessário que se coloque o homem, ou o nome de homem, ou sua definição, caso o homem seja o sujeito próprio do branco, ou, [caso contrário], alguma outra coisa que seja o seu próprio sujeito.

Assim fica patente que, se o branco tivesse uma essência e definição, não teria outra do que aquela que é [a essência e definição] do homem branco: porque, como na definição do acidente se coloca o sujeito, é necessário que deste modo se defina o branco, assim como o homem branco, conforme explicado. Assim fica claro que o ***"branco"*** não tem essência, mas somente aquilo do qual ele é predicado, a saber, o homem, ou o homem branco.

Portanto, a partir do predito, segue-se que a essência não é a não ser daquilo que é ***"algo"***, seja este algo de modo total, ou seja, o composto, como o homem branco, seja não de modo total, como homem. Já o branco não significa um ***"algo"***, mas uma qualidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Levanta-se uma objeção.

Alguém poderia objetar que, assim como se encontram algumas razões [rationes] dos nomes que significam a substância, assim são encontradas razões para os nomes que significam acidentes.

A essência não é de todas aquelas coisas que têm uma razão para notificar o seu nome, mas somente daquelas cuja razão é uma definição. Uma razão que seja [também uma] definição de algo não é aquilo que somente significa a mesma coisa que o nome, assim como quando eu digo que o armígero é o administrador de armas. Porque se assim o fosse, seguir-se- ia que todas as razões seriam definições. Um nome pode ser colocado para qualquer razão. Nem por isto segue-se, todavia, que estas razões sejam definições. Fica patente, portanto, que não é qualquer razão significante o mesmo com o nome que seja sua definição, mas somente será definição se for razão de algo primeiro [***"solum est definitio si fuerit alicuius primi"***], isto é, se significar algo dito per se. De fato, ser primeiro na predicação é aquilo que é predicado per se. Tais, isto é, os primeiros, são todos aqueles que se predicam per se, e não como o branco é predicado do homem. O animal é predicado do homem per se. Da mesma forma, racional é predicado per se do animal. Por sito, quando digo animal racional, isto é a definição de homem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Se somente a substância tem essência, ou também o acidente. III.

Segundo a primeira solução do problema, a essência e definição não pertencem aos acidentes, mas às substâncias. Mas, segundo uma outra maneira de se resolver a questão, pode-se dizer que, tanto a definição como a essência é dita de múltiplas maneiras. Assim, de uma maneira, a essência significaria a substância, e de outra maneira significaria cada um dos demais predicamentos. Assim como o ente se predica de todos os predicamentos, não semelhantemente, mas primeiro da substância e posteriormente dos demais predicamentos, assim também a essência, simplesmente falando [simpliciter], convém à substância e aos demais predicamentos de outro modo, isto é, segundo algo.

Que, de alguma maneira, aos demais predicamentos convém uma essência, fica patente, por causa disto, que em cada predicamento algo é respondido à questão sobre o que [ele] seja. Perguntamos, de fato, da qualidade, o que seja, assim como [quando perguntamos] o que é o branco, e respondemos que é [uma] cor. De onde fica patente que a qualidade faz parte do número das coisas nas quais existe [uma] essência.

Pelo fato de que todos os demais predicamentos têm razão de ente pela substância, por causa disso o modo de ser da substância [modus entitatis substantiae] participa segundo uma certa semelhança de proporção em todos os demais predicamentos. [Como se disséssemos que] assim como o animal é a essência do homem, assim a cor é a essência do branco. Desta maneira dizemos que a qualidade não tem uma essência de modo simples [simpliciter], mas deste. Assim como alguns dizem, falando do não ente, que o não ente é, não porque o não ente seja ***"simpliciter"***, mas porque o não ente é não ente. Assim também a qualidade não tem essência ***"simpliciter"***.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como a essência e a definição se predicam da substância e do acidente.

[A essência e a definição se predicam da substância e do acidente analogicamente]. Não é correto dizer que a essência e a definição são ditas da substância e do acidente nem equivocamente, nem do mesmo modo, isto é, univocamente. Mas a essência e a definição são ditas da substância e do acidente assim como o medicável é dito de diversos particulares por relação a uma [única] e mesma [coisa]. O medicável não significa o mesmo de todas as coisas das quais é dito, nem também [significa coisas totalmente diversas, isto é], não é dito equivocamente. [Ao contrário], o medicável é dito analogicamente [de diversos particulares] por relação a uma única [coisa], que é o medicamento. Semelhantemente, a essência e a definição não são ditas nem equivocamente, nem univocamente da substância e do acidente, mas por relação a um [único]. A essência e a definição são ditas do acidente por relação à substância.

---

7. Comparação das duas soluções do problema de se somente a substância tem essência, ou também o acidente.

[As duas soluções precedentes se eqüivalem]. Como Aristóteles colocou duas soluções para este problema, depois disso ele acrescenta que [na realidade as duas em nada diferem]. Em nada difere que alguém diga que o acidente não tem definição, ou que o tem, mas de modo posterior e segundo algo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Se a essência é o mesmo ou diverso daquilo de que é essência.

De todas as coisas, o singular não é outra coisa senão a sua substância. Ora, isto que é a essência é a substância daquilo de quem é a essência. Por onde fica patente que, em um primeiro aspecto, a essência é o mesmo, e não difere daquilo de que ela é essência.

[Nos acidentes, a essência não é o mesmo daquilo de quem é essência. Como, porém, a discussão disto na Metafísica é bastante complexa, deixaremos para abordar a questão da natureza da essência nos acidentes quando tratarmos do ***"De ente et essência"***, pequeno tratado de Metafísica que nesta compilação é colocado após o livro XII do presente comentário].

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. SEGUNDA PARTE. A GERAÇÃO DAS FORMAS E DAS QÜIDIDADES [ESSÊNCIAS] NAS SUBSTÂNCIAS SENSÍVEIS

1. Os três modos de uma geração.

As coisas que se fazem podem se fazer de três modos. Algumas se fazem pela natureza, outras pela arte, e outras pelo acaso.

A razão desta divisão é porque a causa da geração ou é causa per se, ou por acidente. Se é por causa per se, ou é princípio de movimento naquilo em que está situado o movimento, e desta forma tratar-se-á da natureza, ou é princípio de movimento [fora da coisa onde está o movimento], e assim é a arte. Se é por acidente, será o acaso ou a sorte. A sorte ocorre nas coisas que agem pelo intelecto. O acaso ocorre [nestas] e também nas outras.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. As três coisas que se encontram em qualquer geração.

Todas as coisas que se fazem se fazem por algum agente, a partir de algo, como por exemplo, a matéria, e se tornam algo que é o término da geração.

A razão desta divisão é que, em toda a geração se faz algo em ato, que anteriormente era em potência. [Ora], nada pode ser dito proceder da potência ao ato, a não ser através de algum ente em ato, que é o agente, pelo qual se faz a geração. Já a potência pertence à matéria, a partir da qual algo é gerado. O ato, [porém, pertence] àquilo que é gerado.

---

3. Como os três [elementos] de cada geração são encontrados nas gerações naturais.

As gerações que são ditas naturais são aquelas cujo princípio é a natureza, e não a arte, ou algum intelecto.

Nas gerações naturais, aquilo a partir do qual se faz o que é gerado é dito matéria. Aquilo pelo qual são geradas as coisas que são segundo a natureza são ditos agentes. Aquilo que é gerado, como o homem ou a planta, são as substâncias particulares compostas, das quais é mais manifesto que sejam substâncias. A matéria e a forma, que é o princípio da ação no agente, não são substâncias, a não ser na medida em que são princípios da substância composta.

---

4. Quais dentre os três [elementos] das gerações naturais são ditos natureza.

Entre os três [elementos] das gerações naturais, dois são como princípios da geração, a saber, a matéria e o agente. O terceiro se acha como sendo o término da geração, que é o composto que é gerado. E porque a natureza é princípio de geração, tanto a matéria quanto a forma, que é princípio da geração no agente, são ditas natureza. Quanto ao composto gerado, [ele não é dito natureza, mas] é dito ser pela natureza ou segundo a natureza.

[Pode-se apresentar uma exposição mais exaustiva deste assunto considerando que], universalmente falando, qualquer um dos três preditos [elementos] das gerações naturais são ditos natureza.

O princípio a partir do qual ocorre a geração natural, a saber, a matéria, é dito natureza. É por causa dela que as gerações dos corpos simples são ditas naturais, ainda que o princípio ativo das gerações destes corpos lhes seja extrínseco. Porque a natureza é princípio intrínseco, na qual existe aptidão natural a [uma] tal forma, e é por este princípio que tais gerações são ditas naturais.

A forma do ser gerado é dita ser natureza, assim como a planta ou o animal. Isto porque a geração natural é aquilo cujo fim é a natureza. Ora, nas gerações, a causa formal e final são uma pelo número. O fim da geração do homem é a forma do homem. Isto porém deve ser entendido apenas da geração, e não da coisa gerada. Assim, o fim do [movimento] de esbranquiçamento é o branco. [E como os fins das gerações naturais são a natureza], a forma do ser gerado é dita natureza.

O princípio pelo qual se faz a geração, assim como pelo agente, é dito natureza segundo a espécie, por ser da mesma espécie com a natureza do gerado, apesar de ser diferente pelo número. O homem gera o homem, e aí o gerado e o gerante são o mesmo pela espécie, mas diferentes pelo número.

---

5. Que a matéria é encontrada em qualquer geração, natural ou não.

O princípio a partir do qual [ex quo] é encontrado em qualquer geração, não apenas nas naturais, mas também nas artificiais. De fato, todas as coisas que se fazem ou segundo a natureza ou segundo a arte têm matéria a partir da qual se fazem.

A geração, sendo mutações do não ser ao ser, implica que aquilo que é gerado às vezes seja e às vezes não seja. Ora, isto não aconteceria a não ser que lhe fosse possível ser e não ser. Mas aquilo que em qualquer coisa está em potência ao ser e não ser é a matéria. A matéria, [de fato], está em potência às formas pelas quais a coisa tem o seu ser, e às privações, pelas quais tem o não ser. Portanto, em qualquer geração é necessário haver matéria.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como se distinguem as gerações que são segundo a arte das que são segundo a natureza.

As gerações que não são naturais são ditas factiones. Apesar do fato que o nome factio possa ser usado nas coisas naturais, mais propriamente usamos este nome nas gerações que se fazem pelo intelecto, nas quais o intelecto agente tem domínio sobre aquilo que é feito, de tal maneira que o possa fazer desta maneira ou daquela outra. Isto nas coisas naturais não acontece. Muito pelo contrário, nas coisas naturais [a ação prossegue em direção a algum] efeito, de um modo determinado por algo superior que as excede.

---

7. Qual é o princípio ativo na geração pela arte.

São ditas gerarem-se pela arte as coisas cujas formas factivas estão na alma. Esta forma factiva é a essência da coisa feita pela arte [quando pronta]. Por exemplo, a essência da casa, quando feita a casa. [Isto é assim] porque da forma que está na nossa alma procede a forma que está na matéria nas coisas artificiais. Já nas coisas naturais se dá o inverso.

Esta forma que está na alma difere da forma que está na matéria. [Isto pode ser percebido pelo fato que] as formas dos contrários na matéria são diversas e contrárias, mas na alma, de uma certa maneira, existe uma única forma para os contrários. [Isto ocorre] porque as formas na matéria são por causa do ser da coisa formada. Já as formas [que estão] na alma são segundo o modo do cognoscível e inteligível. O ser de um contrário é removido pelo ser do outro. Mas o conhecimento de um oposto não é removido pelo conhecimento do outro, antes, é mais ajudado. Por onde [se evidência] que as formas dos opostos na alma não são opostas. A saúde que está na alma é, de fato, uma certa razão pela qual é conhecida a saúde e a enfermidade. E consiste no conhecimento de ambos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como a partir da forma que está na alma se [procedem] [as] [gerações artificiais].

Como a saúde que está na alma é o princípio da saúde que se faz pela arte, [devemos dizer] que a saúde se faz na matéria por algo inteligente que a saúde é ***"isto"***. [A partir desta], sempre procedendo do posterior ao anterior, intelige aquilo que é factivo da saúde, reduzindo-se a algum último, que de maneira imediata possa ser feito, assim como dar algum remédio. E finalmente, por isto que pode ser feito de maneira imediata, inicia-se um movimento, denominado ação ordenada ao [re-estabelecimento da saúde].

Por onde fica patente que, assim como nas coisas naturais do homem se gera o homem, assim também nas coisas artificiais de alguma maneira acontece que da saúde se faça a saúde e, da casa, a casa. Isto, a partir das coisas que são sem matéria existentes na alma, se fazem aquelas que têm matéria. A arte da Medicina, que é o princípio do [movimento de re-estabelecimento da saúde], não é nada mais do que a forma da saúde existente na alma. E a arte edificativa é a forma da casa existente na alma. E esta forma ou substância sem matéria é aquela que acima foi dita ser a essência da coisa artificial.

Nas gerações e movimentos artificiais existe uma ação que é chamada inteligência e uma ação que é chamada factio. A inteligência é a cogitação do artífice que se inicia pela forma da coisa a ser feita pela arte. Esta operação prossegue até aquilo que é último na intenção e primeiro na obra. A factio é a ação que começa por este último onde a inteligência termina, que é o movimento já na matéria exterior.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Como se fazem as gerações causuais.

As gerações causuais, como por exemplo, quando a saudificação se faz pelo acaso, têm por princípio aquilo que é princípio da saúde nas saudificações pela arte. Isto deve ser entendido, porém, do princípio da factio, que é o último na inteligência, mas primeiro na execução.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. A conclusão do que até agora foi dito.

Pelo fato de tudo o que é gerado gerar-se a partir da matéria, e gerar-se por [um] seu semelhante, torna-se impossível que algo se faça, a não ser que algo pré exista. Pré existe, de fato, a matéria. E não somente a matéria, mas também pré existe a forma. E que a forma gerada pré exista, isto foi acima demonstrado nas coisas naturais e artificiais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. O que vem a seguir.

As duas coisas já anteriormente manifestadas, isto é, que toda geração se faz a partir de alguma matéria, e tudo o que é gerado é gerado por um seu semelhante, servirão a seguir para mostrar o que é aquilo que é gerado. Primeiramente, Aristóteles mostrará que a forma não é gerada, a não ser por acidente. Em segundo lugar, Aristóteles mostrará que é o composto aquilo que é gerado.

---

12. A forma não é gerada a não ser por acidente. I.

[Três proposições importantes já foram colocadas]. Uma delas é que tudo o que se faz é feito por outro, que é o agente ou generante. A outra é que tudo o que é gerado é gerado a partir de outro, que é a matéria. A terceira é que em toda a geração deve haver algo que se faz.

Supostas estas coisas, deve ficar claro que assim como o agente gerando não faz a matéria, ou o sujeito da geração, que é o cobre, assim também não faz a forma, isto é, a esfera, a não ser talvez por acidente. Mas faz a esfera de cobre, que é o composto. E porque a esfera de cobre é esfera, por isso por acidente faz a esfera.

Que o agente não faz a matéria, isto é manifesto, porque a matéria pré existe à [geração]. [E isto é tão claro] que não necessita ser provado. Já quanto à forma, podem existir dúvidas, pelo fato de que a forma não é encontrada a não ser no término da ação. Por isso, deveremos provar que a forma não é feita a não ser por acidente.

---

13. A forma não é gerada a não ser por acidente. II. Demonstração.

[Fundamentalmente], o motivo pelo qual as formas não são geradas a não ser por acidente [é o seguinte]. As formas não propriamente têm ser, mas mais são [coisas] pelas quais algo tem o ser. Ora, se a geração é a via ao ser, somente serão geradas as coisas que têm o ser pelas formas.

É universalmente verdadeiro, conforme demonstrado anteriormente, que a geração deste algo é uma geração a partir de algum sujeito. Fazer isto que é o cobre redondo não é fazer a redondidade, nem é fazer a forma da esfera. Mas é fazer a forma em outro, isto é, na matéria. Ou seja, é fazer o composto. Segundo uma demonstração já citada, se um agente faz algo, é necessário que o faça a partir de algum outro, assim como a matéria. Assim como o agente é dito fazer a esfera de cobre a partir do cobre. Se, portanto, o agente faz a própria forma, é patente que a deverá fazer de modo semelhante, isto é, a partir de alguma matéria. Desta maneira, assim como a esfera de cobre é composta de matéria e forma, assim a forma da esfera de cobre será composta de matéria e forma. Essa questão retornará, por sua vez, ao analisarmos a forma da forma, e assim por diante. Ora, isto não pode ser. Portanto, fica claro que a geração é daquilo que se faz, não da forma, mas do composto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. A forma não é gerada a não ser por acidente. III. A essência não é gerada a não ser por acidente.

Da mesma forma, a essência da coisa gerada não é gerada, a não ser por acidente. E isto é verdade, não obstante a essência ser idêntica à coisa feita. [Isto é assim] porque a essência, [apesar de ser idêntica à coisa feita], é algo que per se pertence à espécie. Por onde dela se excluem as condições individuais, que por acidente são da espécie. As espécies e os demais universais não são gerados, a não ser por acidente, ao se gerarem os singulares.

---

15. A forma não é gerada, a não ser por acidente. IV. Observações finais.

Ainda que seja costume dizer-se que a forma se faz na matéria, isto todavia não é dito de uma maneira própria. Propriamente, a forma não se faz, mas o composto.

De maneira semelhante, é costume dizer-se que a forma esteja na matéria, quando na verdade a forma não [está e não é], mas é o composto que é pela forma.

As formas propriamente não se fazem, mas são trazidas para fora [educuntur] da potência da matéria, na medida em que a matéria, que está em potência à forma, se torna em ato sob a forma, que é fazer o composto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Que aquilo que é gerado é o composto.

O generante faz ser a matéria do cobre A faz do cobre, que é a matéria, como de [um] princípio de geração, e da esfera, que é forma e término da geração.

---

17. Primeira dúvida sobre o que foi dito.

Mais acima foi dito que, quando o princípio da saúde é a forma, que está na alma, então a saúde se faz pela arte. Quando a saúde não é por este princípio, mas provém apenas de um aquecimento do corpo, então a saúde é feita pelo acaso. Ora, isto não pode acontecer em todas as coisas que se fazem pela arte. As casas, por exemplo, nunca se fazem por nenhum princípio que não seja a forma da casa que está na alma. Desta maneira, as casas sempre se farão pela arte, e nunca pelo acaso. Assim, a primeira dúvida consiste em por que algumas coisas se fazem algumas vezes pela arte e algumas vezes pelo acaso, como a saúde, e outras não, fazendo-se apenas pela arte, e nunca pelo acaso, como as casas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Solução da primeira dúvida.

A causa da diferença acima apontada entre as coisas artificiais é que a matéria pela qual se inicia a geração segundo a arte tem que ser tal que nela [já] exista alguma parte da coisa [que irá ser feita].

Em qualquer matéria existe aptidão à forma. [Mas não é verdade] que qualquer coisa artificial possa ser feita a partir de qualquer matéria. [Cada coisa artificial somente pode ser feita] a partir de determinada matéria. Por exemplo, uma serra não pode ser feita a partir da lã, mas a partir do ferro. A própria aptidão à forma artificial, que está na matéria, já é alguma parte da coisa artificial, que está na matéria. A serra não pode ser sem a dureza, pela qual o ferro se ordena à forma da serra.

Esta parte [da coisa artificial que já existe na matéria a partir da qual ela irá ser feita] pode ser encontrada na matéria de duas maneiras. De uma primeira maneira, de modo que por ela a matéria pode mover-se por si mesma por parte da forma nela existente. De uma primeira maneira, de modo que por ela a matéria pode mover-se por si mesmo por parte da forma nela existente. De uma segunda maneira, [de modo a que isso] não [possa acontecer]. Por exemplo, no corpo humano, que é a matéria da saúde, existe uma virtude ativa pela qual o corpo pode sanar a si mesmo. Nas pedras e na madeira, porém, não existe nenhuma virtude ativa pela qual a matéria possa ser movida à forma da casa.

E nos casos em que a matéria possa mover-se por parte da forma, que nela já existe, à forma [da coisa artificial pronta], isto ainda pode dar-se de dois outros modos. De um primeiro modo, a matéria poderá mover-se por um princípio intrínseco, que é a parte acima referida, assim como seria movida pela arte, como ocorre no processo de recuperação da saúde. De um segundo modo, a matéria não poderá mover-se por [este] princípio intrínseco do mesmo modo como seria movida pela arte, ainda que, de algum modo, por este princípio intrínseco possa ser movida. Por exemplo, existem muitas coisas que podem mover-se a si mesmas, mas não assim como se moveriam pela arte, como é patente no caso da dança. Os homens que não têm a arte de dançar podem mover-se a si mesmos, mas não daquele mesmo modo como o fazem aqueles que possuem esta arte.

Por causa disto algumas coisas artificiais não podem ser feitas sem alguém que possua arte. Ou porque na matéria não tem nenhum princípio motivo que a move à forma, ou porque este princípio motivo não move assim como a arte moveria. As coisas que podem ser movidas por algum princípio extrínseco que não tenha arte poderão ser e fazer-se sem a arte. Isto pode acontecer de duas maneiras. Pelo primeiro modo, na medida em que podem mover-se por algum princípio extrínseco que não tenha a arte, assim como aquilo que não possui a arte de plantar, também pode plantar uma árvore. De um segundo modo, quando a matéria pode ser movida por algum princípio intrínseco, que é alguma parte da forma.

---

19. Segunda dúvida sobre o que foi dito.

Tudo o que é gerado é gerado pelo semelhante segundo a espécie. Isto não se dá do mesmo modo em todas as coisas. Portanto, [a dúvida que se coloca consiste em] esclarecer como de diversas maneiras isso se dá em diversas coisas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. Solução da segunda dúvida.

Tudo o que é gerado por outro, ou é gerado per se, ou é gerado pelo outro por acidente. O que é gerado por outro por acidente não é gerado por ele enquanto tal. Daí que não é necessário que no generante exista semelhança com o gerado. Mas o generante per se gera o gerado enquanto tal. Daí que neste caso se faça necessário que no generante per se exista de alguma maneira semelhança para com o gerado.

[A semelhança do generante per se com o gerado pode dar-se de três maneiras]:

A. Pela primeira maneira, quando a forma do gerado precede no generante segundo o mesmo modo de ser e por semelhante matéria. Como exemplo, o fogo gera o fogo, o homem gera o homem. Esta geração é completamente unívoca.

B. Pela segunda maneira, quando a forma do gerado precede no generante, mas não segundo o mesmo modo de ser. Por exemplo, a forma da casa precede no artífice, não segundo o ser material, mas segundo o ser imaterial que existe na mente do artífice. Esta geração é em parte unívoca, quanto à forma, e em parte equívoca, quanto ao ser da forma no sujeito.

C. Pela terceira maneira, quando a própria toda forma do gerado não precede no generante, mas alguma parte dela, ou alguma parte da parte. Por exemplo, quando no remédio quente precede o calor que é parte da saúde, ou algo que conduz à saúde. Esta geração de nenhum modo é unívoca.

---

21. Terceira dúvida sobre o que foi dito.

Acima foi demonstrado que as formas não se geram mas sim os compostos. Ora, aqui ocorre uma dúvida, se isto é verdade apenas quanto às formas substanciais ou também quanto às formas acidentais.

---

22. Solução da terceira dúvida.

Se examinarmos a demonstração acima colocada, veremos que ela não apenas demonstra que a forma não se gera não apenas no tocante ao predicamento da substância, mas, de maneira geral, no tocante a todos os predicamentos, como a qualidade, a quantidade, e todos os demais predicamentos. O que é gerado é o composto, como a esfera de cobre, e não a esfera, isto é, a forma. E nem o cobre, isto é, a matéria.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. A ESSÊNCIA OU QÜIDIDADE DAS COISAS SENSÍVEIS. TERCEIRA PARTE. DO QUE A ESSÊNCIA É COMPOSTA E A UNIDADE DA DEFINIÇÃO QUE A EXPRESSA

1. Introdução de São Tomás.

Para compreender-se o que vem a seguir, deve-se saber que a respeito da essência e definição das coisas, existem duas opiniões.

A primeira opinião diz que toda a essência da espécie é a forma [do indivíduo], de tal maneira que toda a essência do homem seria a sua alma. [Explicando melhor, se chamarmos a espécie de todo e o indivíduo de parte], segundo esta opinião a forma do todo, que é designada pelo nome de humanidade, e a forma da parte, que é designada pelo nome de alma, são a mesma coisa, diferindo apenas pela razão: chamar-se-ia alma, na medida em que o composto por ela é colocado numa espécie. Daqui se segue ainda que segundo esta opinião nenhuma parte da matéria é colocada na definição da espécie, mas apenas os seus princípios formais.

Esta primeira opinião não concorda com o parecer de Aristóteles. Segundo Aristóteles, as coisas naturais apresentam em sua definição a matéria sensível, e nisto elas diferem das coisas matemáticas. Ora, somente os acidentes são definidos por algo que não são parte de sua essência. [A definição das substâncias é a sua própria essência]. Portanto, a matéria sensível será parte da essência das substâncias naturais, não apenas quanto ao indivíduo, mas também quanto à espécie. As definições somente existem das espécies. [As essências são tanto da espécie quanto do indivíduo].

[Se chamarmos a espécie de todo e o indivíduo de parte], a segunda opinião diz que a forma do todo, isto é, a qüidade da espécie, difere da forma da parte, [isto é, da forma do indivíduo]. A qüididade da espécie é composta de matéria e forma, não todavia desta forma desta matéria individual. Esta será a opinião de Aristóteles.

---

2. Levanta-se uma questão.

Toda definição é uma certa razão. Isto é, é uma certa composição de nomes ordenada pela razão. Um único nome não pode ser definição, porque a definição implica em que distintamente se notifica os princípios das coisas que concorrem a constituir a essência da coisa. De outra maneira, a definição não manifestaria suficientemente a essência da coisa. Assim, uma palavra não pode ser definição, mas pode ser manifestativa do seguinte modo, pelo que o nome menos conhecido seja manifestado pelo mais conhecido. Mas toda razão tem que ter parte, porque é alguma oração composta e não um simples nome. Por causa disso, coloca-se a dúvida, se se deve colocar na definição do todo a razão das partes.

Esta dúvida provém também do fato de que em algumas razões do todo parece que se colocam as razões das partes, e em outras não. Por exemplo, na definição do círculo não se colocam as definições das partes separadas do círculo, como o semi círculo e a quarta parte do círculo. Já a definição das sílabas contém em si a definição dos elementos, isto é, das letras. De fato, ao definir uma sílaba se diz que se trata de uma voz composta de letras. Desta maneira, na definição da sílaba se coloca a letra, e por conseqüência a sua definição, porque sempre podemos usar [a definição em lugar do nome]. Entretanto, isso não ocorre com o círculo, não obstante ele seja dividido em partes, assim como a sílaba em letras.

---

3. [Observação preliminar à solução da dúvida].

[Para compreender o que virá abaixo, deve-se saber que em São Tomás e Aristóteles o termo espécie designa duas coisas distintas]. [Às vezes espécie é sinônimo de forma]. [Outras vezes por espécie se entende a essência].

[Nesta segunda acepção, espécie é a essência completa de um ente]. [A definição perfeita procura demarcar com exatidão o conceito de espécie assim entendido]. [O conceito de espécie distingue-se do conceito de gênero em que esta, omitindo a diferença específica, manifesta a essência só de um modo conceitualmente indeterminado, ao passo que o conceito de espécie, formado de gênero e diferença, apresenta a essência total]. [As diferenças entre os indivíduos, compreendidos sob a mesma espécie, referem-se somente a caracteres não essenciais, ao passo que espécies diversas se diferenciam por formas substanciais diversas]. [É claro que, enquanto nos mantivermos neste conceito rigoroso de espécie, somente será possível na prática determinar com certeza um número reduzido de espécies]. [Na maioria das vezes em que se usa deste termo correntemente, o conceito de espécie é largamente arbitrário, o classificador incluindo nelas as notas características que ele considera essenciais para o fim imediato que tem em mira]. [Brugger].

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Introdução à solução da dúvida.

[Para se compreender a solução que virá, que explica o porque às vezes a definição das partes não se coloca na definição do todo e porque às vezes a definição das partes não se coloca na definição do todo, deve-se ter compreendido que a definição do todo pretende demarcar com exatidão a espécie, entendida como essência]. [Assim, devemos investigar quais as coisas que fazem parte da espécie, porque estas farão parte da definição, e quais as que não fazem parte, porque estas não farão parte da definição].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Solução da dúvida.

As partes da substância são a matéria, a forma e o composto de ambos. Qualquer um destes três, a matéria, a forma e o composto de ambos é substância, conforme ficou acima dito. Em vista disso, de um certo modo a matéria é parte de algo, e de um outro certo modo a matéria não é parte de algo. O cobre é parte da estátua toda, que é composta de matéria e forma. Não é parte, todavia, da estátua, na medida em que esta é tomada pela espécie, isto é, pela forma.

Para que se saiba o que é a espécie e o que é a matéria, deve-se dizer que pertence à espécie aquilo que convém a qualquer coisa enquanto tem a espécie. Mas aquilo que é material à espécie nunca pode ser dito per se da espécie.

Deve-se saber, ainda, que nenhuma matéria, nem a comum, nem a que é individuada [pertence] per se à espécie, se ela for entendida como forma. Porém, se a espécie é tomada pelo universal, como quando dizemos o homem ser espécie, assim a matéria comum pertence per se à espécie, não entretanto a matéria individual, a qual recebe a natureza de espécie. Por isso é que deve-se dizer que a definição do círculo não contém em si a definição do semicírculo ou da quarta parte do círculo. Mas a definição das sílabas compreende em si a definição que é das letras, que são os seus elementos. A razão disso é que as letras são partes da sílaba quanto à sua espécie e não segundo a matéria. De fato, a própria forma da sílaba consiste nisso, que seja composta de letras. Já as partes do círculo são partes do círculo não segundo a espécie, mas deste círculo em particular, como a matéria na qual a espécie do círculo se [forma].

Isto pode ser tomado a partir da regra acima colocada. [Segundo esta], pertence à espécie aquilo que segundo se está em todas as coisas que têm [essa] espécie. Pertence à matéria, entretanto, aquilo que [é acidente] da espécie.

Pertence à sílaba per se o fato de ser composta de letras. Já que o círculo seja em ato dividido em semicírculos, isto acontece ao círculo, não enquanto é círculo, mas enquanto é este círculo. Fica assim patente que o semicírculo é parte do círculo segundo a matéria individual [e não segundo a espécie]. Esta matéria, [que é esta linha do semicírculo], entretanto, é mais próxima à espécie do que o cobre, que é matéria sensível.

E assim as partes do círculo, que são segundo a matéria individual, não são colocadas na sua definição, e assim também não todas as letras são postas na definição da sílaba, como as letras escritas em cera ou em cobre. Estas já são partes da sílaba, como matéria sensível.

Não é necessário que todas as partes em que alguma coisa, ao corromper-se, [se divide], sejam partes da substância. Se a linha, ao corromper-se, divide-se em duas metades, ou se o homem, ao corromper-se, se decompõe em ossos, nervos e carne, nem por isso segue-se que estas sejam partes de sua substância. Mas [o que é verdade é que] a linha e o homem são [feitos] destas partes como de matéria. Por cujo motivo nenhuma destas partes podem ser convenientemente postas nas razões.

Deve-se saber, todavia, que a razão de tais partes em algumas definições é colocada. Isso ocorre nas definições dos compostos, dos quais são parte.

Em outras definições não é necessário colocá-las, a saber, na definição das formas, a não ser que sejam tais formas simultaneamente tomadas com a matéria. [Nestes casos], posto que a matéria não seja parte da forma, todavia a matéria sem a qual não pode ser concebida a forma pelo intelecto, importa que seja colocada na definição da forma. Assim, por exemplo, o corpo orgânico é colocado na definição da alma. [Nestes casos], [ainda],

assim como os acidentes não têm o ser perfeito, a não ser segundo que estejam no sujeito, assim nem as formas, a não ser segundo que estejam em sua matéria própria. E por causa disso, assim como os acidentes são definidos pela adição do sujeito, assim a forma pela adição da matéria própria.

A matéria é colocada por adição na definição no caso da definição das formas, e esta é uma definição por adição. Mas quando a matéria é colocada na definição do composto, não é uma definição por adição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Levanta-se uma segunda dúvida.

[A segunda dúvida consiste em se determinar se as partes são anteriores ao todo ou se o todo é anterior às partes. Existem razões para se colocar que as partes sejam anteriores ao todo e razões para se colocar que o todo seja anterior às partes].

[A razão pela qual as partes seriam anteriores ao todo é a seguinte]. Todas as partes parecem ser anteriores ao todo, assim como o simples é anterior ao composto. Assim, o ângulo agudo é parte do ângulo reto, porque o ângulo reto é dividido em dois ou mais ângulos agudos. Assim também o dedo é parte do homem. Desta maneira o ângulo agudo seria naturalmente anterior ao reto e o dedo, anterior ao homem.

[A primeira razão pela qual o todo é anterior à parte. consiste em que] o todo parece ser anterior à parte segundo a razão [ou definição]. Se algo é colocado na definição de outro, este algo é dito anterior ao outro, e não vice-versa. Ora, o ângulo agudo é definido pelo ângulo reto, pelo que é necessário colocar na definição de ângulo agudo o ângulo reto. [Neste sentido, o ângulo reto é anterior ao agudo]. Da mesma forma, o dedo é definido pelo homem, pelo que é necessário colocar na definição de dedo o homem. Define-se o dedo dizendo que é tal e tal parte do homem. [Assim, parece que é o homem anterior ao dedo, e não vice- versa].

[A segunda razão pela qual o todo é anterior à parte consiste em que] são ditas anteriores as coisas que podem ser sem as outras, e não vice-versa. O homem pode ser sem o dedo. Mas o dedo não pode ser sem o homem. Isto porque o dedo cortado, ou morto, não é dito dedo a não ser equivocamente, como o dedo esculpido ou pintado. Desta maneira, o homem é anterior ao dedo. E, pela mesma razão, o ângulo reto é anterior ao agudo.

---

7. Solução da segunda dúvida.

É necessário que todas as partes da razão, e nas quais a razão é dividida, sejam anteriores ao definido. E desta maneira é universalmente verdadeiro que aquelas partes que são colocadas na definição de algo são universalmente anteriores a este algo.

[Temos, como exemplo, o ângulo agudo]. O ângulo agudo, embora sendo parte do reto, todavia não é posto na definição do reto, mas sim vice-versa. Quem define o ângulo agudo usa do ângulo reto na definição. O ângulo agudo se define como sendo o ângulo menor que o reto.

Assim também ocorre com o círculo e o semicírculo, que é definido pelo círculo. O semicírculo, de fato, é definido como sendo meia parte do círculo.

De modo semelhante ocorre com o dedo e o homem, porque o homem é colocado na definição do dedo. Assim, o dedo é definido como sendo tal parte do homem.

[Podemos concluir, portanto, que] foi dito acima que as partes da forma são partes da razão, não todavia as partes da matéria. Se, portanto, somente as partes da razão são anteriores, e não as da matéria, segue-se que quaisquer que sejam as partes do definido como matéria, nas quais o definido se resolve como um composto em princípios materiais, estas serão posteriores. Quaisquer que sejam as partes da razão e da substância que é segundo a razão, isto é, as partes da forma, segundo as quais se toma a razão da coisa, estas são anteriores ao todo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Esclarece-se a solução através de um exemplo.

[O que foi dito anteriormente é tão verdade que] fica patente pelo fato de que se alguém bem definir qualquer parte de um animal, não o poderá fazê-lo a não ser pela sua operação própria. Por exemplo, quando dizemos que o olho é a parte do animal pela qual ele vê. Esta mesma operação das partes não existe sem o sentido ou movimento ou as demais operações da alma. Assim fica claro que, ao se definir alguma parte do corpo, utilizamos da alma.

E porque é assim, é necessário que as partes da alma sejam anteriores ao todo, isto é, àquilo que é composto de alma e corpo. E de maneira semelhante se dá com qualquer outra coisa, porque sempre importa que as partes formais sejam anteriores a qualquer composto. O corpo e as partes do corpo são posteriores à forma, que é a alma, porque é necessário colocar a alma em sua definição, conforme já foi explicado.

Quanto ao composto, as partes do corpo de uma certa maneira lhe são anteriores e de uma outra certa maneira não. São anteriores na medida em que o simples é anterior ao composto. Não são anteriores na medida em que é dito anterior aquilo que pode ser sem o outro. Ora, as partes do corpo não podem ser separadas do animal. O dedo cortado [do corpo], ou morto, não é dito dedo a não ser equivocamente, assim como o dedo esculpido ou pintado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. [A matéria faz parte da essência].

Deve-se saber que este composto, que é o animal ou o homem, pode ser tomado de duas maneiras: ou como universal, ou como singular. Por isso se deve dizer que o homem, o cavalo e as coisas que são assim universalmente ditas, não são apenas forma, mas são simultaneamente um certo todo composto de determinada matéria e determinada forma, não singularmente, mas universalmente. O homem, de fato, é dito um composto de alma e corpo, não todavia desta alma e deste corpo. Mas o singular é dito algum composto desta ***"última matéria"***, isto é, da matéria individual. Assim, portanto, fica patente que a matéria é parte da espécie. Por espécie aqui entendemos não somente a forma, mas a essência. E também fica patente que a matéria é parte deste todo, que é singular. A matéria, de fato, é parte do composto. O composto é tanto universal como singular.

---

10. *Quais as partes que deverão ser postas na definição.*

Tendo sido mostrado quais partes são da espécie e quais são do indivíduo, porque a matéria tomada em comum é parte da espécie e esta matéria determinada é parte do indivíduo, fica manifesto que somente serão partes da razão aquelas que são partes da espécie. Não são, todavia, partes da razão aquelas que são partes do indivíduo. Assim, na definição de homem são colocadas a carne e o osso, não todavia esta carne e este osso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. De quais coisas há definição.

A definição é a razão significante da essência. Ora, a essência é idêntica com aquilo de quem é essência. Tais [coisas] são universais e não singulares. [Daqui se seguirá que somente existirá definição dos universais, e não dos singulares]. [Por exemplo], o círculo e a essência do círculo são o mesmo. Da mesma maneira, a alma e a essência da alma. [Destas coisas há definição]. Mas das coisas que são compostas de espécie e matéria individual, assim como este círculo, ou de alguns dos outros singulares, destas não há definição. Para tanto, não faz diferença se os singulares em questão são sensíveis ou inteligíveis. Singulares sensíveis são como o círculo de cobre ou de madeira. Singulares inteligíveis são como os círculos matemáticos.

Que na matemática se consideram alguns singulares, fica patente porque ali se consideram diversas coisas de uma só espécies, como diversas linhas idênticas e diversas figuras semelhantes. Estes singulares são ditos inteligíveis na medida em que sem o sentido são compreendidos somente pela fantasia. É por isto que não existe definição dos círculos singulares, porque as coisas das quais existe definição são conhecidas pela definição. Mas os singulares não são conhecidos senão na medida em que estão debaixo do sentido ou da imaginação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Conclusão da discussão acerca da segunda dúvida.

Para concluir o que foi dito acerca de como se acha o todo para com a parte, do anterior e do posterior, [podemos colocar o seguinte]. As partes da matéria do indivíduo são partes do composto singular, não todavia da espécie, nem da forma. As partes da matéria universal são partes da espécie, mas não da forma. E porque o universal é definido, e não o singular, por isso as partes da matéria individual não são postas na definição, mas somente as partes da matéria comum, simultaneamente com a forma ou as partes da forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Da necessidade de distinguir entre as partes da espécie e do indivíduo.

Ao resolver as dúvidas precedentemente levantadas, Aristóteles distinguiu entre as partes da espécie e as partes do indivíduo, que é composto de espécie e matéria. Por isso devemos inquirir quais são as partes da espécie e quais não. Tendo sido dito que as partes da espécie se colocam nas definições, não todavia as partes do composto de espécie e matéria, torna-se importante inquirir quais são as partes da espécie, e quais não são partes da espécie, mas do indivíduo, no qual simultaneamente é tomada a natureza da espécie com a matéria própria individuante. Se isto não se fizer manifesto, não poderemos algo corretamente definir, porque a definição nunca o é da coisa singular, mas somente do universal, conforme acima foi dito. E entre os universais estão propriamente as espécies, que se constituem de gênero e diferença, de que se compõe toda definição. O gênero, de fato, não se define, a não ser que também sejam espécies. De onde fica patente que, a não ser que se saiba qual parte é como matéria, e qual não é como matéria, mas como pertencendo à própria espécie, não será manifesto qual deverá ser a definição a ser assinalada da coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. [As partes que são da espécie e as partes que não são da espécie].

[A matéria que não é parte da essência se encontra em tudo aquilo que não é idêntico à sua essência]. [Conforme foi explicado, a matéria individuante não faz parte da espécie]. Quanto a este propósito, em nada difere se estas partes da matéria são sensíveis ou não sensíveis. Isto porque existe uma matéria não sensível, [chamada de] matéria inteligível. E esta matéria, que não é parte da espécie, está em tudo aquilo que não é a essência e a espécie segundo se.

[Por exemplo], Sócrates, porque não é sua própria humanidade, mas [sim] um possuídos [habens] de humanidade, por causa disso tem em si partes materiais que não são partes da espécie, mas que são partes desta matéria individual que é princípio de individuação, como esta carne e este osso.

De modo semelhante, neste círculo existem estas linhas que não são partes da espécie. Daqui fica patente que estas não são partes do círculo que é universal, mas são partes dos círculos singulares. Por causa disso, os semicírculos não são colocados na definição do círculo universal, por serem partes dos círculos singulares, e não do [círculo] universal.

Se houvesse algum indivíduo que fosse a sua própria espécie, assim como se Sócrates fosse a sua própria humanidade, não haveria em Sócrates parte alguma que não fosse parte de sua humanidade.

---

15. Recapitulação daquilo a que se chegou.

Está dito o que é a essência, [e como a essência é predicada de todas as coisas], e que é predicada segundo se.

Também está dito porque de algumas coisas a razão significante da essência contém em si partes do definido, assim como a definição das sílabas contém as letras, enquanto de algumas outras coisas a razão significante da essência não contém em si partes do definido, assim como a definição do círculo não contém os semicírculos.

Também está dito que na razão das formas não se colocam as partes que são partes da substância como matéria, porque estas não são partes da forma, mas de todo o composto.

Também está dito que de alguma maneira existe definição do composto, e de alguma outra maneira não. Se o composto é tomado com a matéria individual, não haverá definição para ele, porque os singulares não se definem. Mas o composto tomado em espécie, não segundo o indivíduo, este é definido.

Também ficou dito que o indivíduo é individuado pela matéria, mas é colocado em sua espécie pela forma. O homem não é homem porque tem carne e osso, mas porque tem uma alma racional na carne e ossos. De onde é necessário que a definição da espécie seja tomada a partir da forma, e que somente sejam colocadas na definição da espécie aquelas partes da matéria, nas quais por primeiro e principalmente esteja a forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Se a essência é idêntica com aquilo de quem é essência.

Foi dito anteriormente que a essência de cada coisa é idêntica com aquilo de quem é essência. [Deve-se agora dizer que] isto é verdadeiro simpliciter [apenas] em algumas coisas, que são as substâncias primeiras, ou as substâncias imateriais.

[Tomemos o exemplo da curvidade]. A curvidade parece ser forma na matéria, não na matéria sensível, mas na inteligível, que é o próprio contínuo. Existe, porém, uma certa curvidade primeira, assim como a curvidade que está nas espécies segundo os Platônicos, em quais espécies de modo comum é verdadeiro que qualquer coisa é idêntica com a sua essência. A outra curvidade que está nas coisas sensíveis ou nas matemáticas não é primeira. De onde se segue que não é idêntica com a sua essência.

[A essência é idêntica com aquilo de quem é essência nas substâncias primeiras]. Por substâncias primeiras aqui Aristóteles entende aquelas coisas que são formas não na matéria, assim como as substâncias separadas. Em quaisquer coisas que sejam assim como a matéria, ou que sejam concebidas com a matéria, assim como os compostos que têm em sua razão a matéria, nesta não há identidade da essência com aquilo de quem é essência. A mesma coisa pode se dizer das coisas que são ditas segundo o acidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Se a essência é idêntica com aquilo de quem é essência. [Comentário].

É de se notar que na sentença que o filósofo colocou, de que a essência é idêntica com aquilo de quem é essência, duas coisas foram excluídas, que são as coisas que são ditas por acidente, e as substâncias materiais. Anteriormente, porém, o filósofo [ao abordar a mesma questão], não excluiu senão as coisas que são ditas por acidente. [Devemos, pois, esclarecer isto].

[Nas substâncias materiais a essência não é idêntica com aquilo de quem é essência]. É, de fato, necessário não somente excluir as coisas que são ditas por acidente, como também as substâncias materiais. Conforme foi acima dito, a essência é aquilo que a definição significa. A definição, porém, não se dá do indivíduo, mas da espécie. Por isso, a matéria individual, que é princípio de individuação, está além daquilo que é a essência. Ora, é impossível nas coisas da natureza existir a espécie a não ser neste indivíduo. Daqui seguir-se-á que qualquer coisa da natureza, se tiver matéria que seja parte da espécie, a qual [portanto] pertencerá à essência, [deverá necessariamente] ter matéria individual, a qual não pertencerá à essência. Daqui se conclui que nenhuma coisa da natureza, se tiver matéria, será idêntica com a sua essência, [mas sim será algo] possuidor [habens] de essência. [Por exemplo], assim como Sócrates não é humanidade, mas possuidor [habens] de humanidade. Se, porém, fosse possível existir um homem composto de corpo e alma, que não fosse este homem composto deste corpo e desta alma, [certamente] seria idêntico com a sua essência, não obstante tivesse matéria.

Posto que um homem além dos singulares não existe nas coisas da natureza, todavia existe na razão que pertence à consideração lógica. É por isso que anteriormente, aonde de modo lógico considerou-se acerca da essência, Aristóteles não excluiu as substâncias materiais, mas antes afirmou que nelas a essência seria idêntica com aquilo de quem é essência. De fato, o homem em comum é idêntico com a sua essência, logicamente falando. Agora, porém, depois que já descemos aos princípios naturais, que são a matéria e a forma, e mostramos como de diversas maneiras se comparam quanto ao universal e ao particular que subsiste na natureza, devemos excluir daquilo que se disse ser idêntica a essência com aquilo de quem é a essência, as substâncias materiais existentes nas coisas naturais. Permanece, entretanto, que aquelas substâncias que são formas subsistentes não têm algo pelo qual sejam individuadas que esteja além da razão da coisa ou da espécie significante a essência. Por isso, nestas coisas, é verdadeiro de modo simples [simpliciter] que qualquer uma delas é a sua essência.

---

18. *Como as definições se dão segundo a divisão em gênero e diferenças.*

Para que se investigue a unidade da definição é necessário primeiramente que se compreenda como as definições se dão segundo a divisão em gênero e diferenças.

São definições verdadeiras aquelas nas quais não existe nada mais do que o primeiro gênero e suas diferenças. Às vezes são dadas algumas definições por alguns acidentes, ou por algumas propriedades, ou também por algumas causas extrínsecas, as quais não significam a substância da coisa. Estas definições não vêm aqui ao propósito, porque aqui estamos tratando das definições para que se possa investigar as substâncias das coisas.

Conforme foi dito, as definições verdadeiras nada mais são do que o gênero primeiro e suas diferenças. [Isto é verdadeiro mesmo quando nas definições não é colocado o gênero primeiro explicitamente, mas algum gênero intermediário]. Quando, [em vez do gênero primeiro], nas definições se coloca algum gênero intermediário entre o gênero primeiro que é generalíssimo e a espécie última que é definida, ocorre que este gênero médio não é nada mais do que o gênero primeiro e as diferenças compreendidas entre o gênero médio e o gênero primeiro. Por exemplo, se na definição de homem se coloca animal, que é um gênero intermediário, fica patente que o animal nada mais é do que a substância, que é o gênero primeiro, com outras diferenças. O animal é, de fato, a substância animada sensível. Sempre, de fato, o gênero posterior compreende o anterior com alguma diferença. Assim, fica patente que toda definição se resolve no gênero primeiro e algumas diferenças.

[Pode-se concluir, portanto], que é indiferente, [no que diz respeito à unidade da definição], se algum definido é definido por poucas ou diversas [diferenças]. Portanto, primeiro iremos mostrar como [a partir do gênero e uma diferença] a definição é una. Em seguida, iremos mostrar como [a partir de um gênero e diversas diferenças] a definição é una.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. O gênero não está além de suas espécies.

O gênero não está além daquelas que são espécies do gênero. De fato, não pode ser encontrado animal que não seja nem o homem, nem o boi, nem alguma outra coisa assim.

Se às vezes pode ser encontrado algo que é gênero além das espécies, tomado de tal maneira que esteja além das espécies, não estará sendo tomado como gênero, mas como matéria. De fato, pode acontecer que algo seja gênero de alguma coisa e sua matéria. Por exemplo, a voz é o gênero das letras e também a sua matéria. É patente que é gênero, porque as diferenças adicionadas à voz fazem dela a espécie [da voz letrada]. E é também patente que seja matéria, porque é da voz que se fazem as letras, assim como algo é feito da matéria.

Deve-se saber, entretanto, que, posto que neste caso a mesma [letra] segundo o nome possa ser gênero e matéria, não todavia a mesma [letra] tomada do mesmo modo. A matéria, de fato, é parte integral da coisa, e por isso não pode ser predicada da coisa. Assim, não poderá ser dito que o homem seja carne e osso. Já o gênero é predicado da espécie. De onde se segue que de algum modo significa o todo.

[Muitos exemplos podem ser dados]. O corpo, por exemplo, pode ser tomado como matéria do animal e como gênero. Se no intelecto por corpo se entende a substância completa pela última forma, tendo em si três dimensões, assim então o corpo será gênero [do animal], e as suas espécies serão as substâncias perfeitas determinadas por estas últimas formas, como, por exemplo, a forma do ouro, a forma da prata, a forma da azeitona e a forma do homem. Se no intelecto se entende por corpo apenas o que tem três dimensões com aptidão à forma última, então o corpo será matéria.

O mesmo pode ser [exemplificado com a] voz. Se aquilo que se entende por voz é a formação da voz em comum segundo a forma que se distingue em diversas formas de letras e sílabas, então assim a voz é gênero. Se por voz, entretanto, se entende a substância do som, à qual é possível tornar-se uma [determinada] formação, então assim a voz será a matéria das letras.

[Assim fica claro que se alguma vez se encontra algo que é gênero estando além de suas espécies, tomado num sentido em que esteja além das espécies, ele não estará [na verdade] sendo tomado como gênero, mas como matéria]. [Desta maneira, fica sendo [universalmente] válida a regra de que o gênero não está além das coisas que constituem as espécies deste gênero].

---

20. De onde provém a unidade da definição por gênero e diferença.

[Assim conforme foi visto], o gênero não está além das coisas que são espécies do gênero. [Isto significa] que não pode ser encontrado animal que não seja nem homem, nem boi, nem algum outro tal. Daqui fica desta maneira patente que a voz, na medida em que é gênero, não pode existir sem as espécies. Não pode haver som formado, sem que tenha alguma determinada forma desta ou daquela letra. Somente seria [a voz] encontrada sem as letras, se de todo carecesse da forma da letra, enquanto matéria.

Se, portanto, as coisas preditas são verdadeiras, manifesto será que a definição seja uma razão tendo sua unidade pelas diferenças. Por isto, de fato, é que o animal, que é gênero, não pode ser sem as espécies: porque as diferenças, que são as formas das espécies, não são formas outras além da forma do gênero, mas sim as próprias formas do gênero com determinação. De onde vem que, adicionando a diferença ao gênero, não se adiciona algo como uma essência diferente da do gênero, mas sim como implicitamente contida no gênero, assim como o determinado está contido no indeterminado, como o branco no colorido.

---

21. Como devem ser tomadas as diferenças nas definições de gênero e diversas diferenças.

Nas definições em que há muitas diferenças, é necessário não somente dividir o gênero pela diferença, como também dividir a diferença primeira pela diferença segunda. Por exemplo, uma diferença de animal é a pedalidade, segundo a qual o animal é dito ter pés. Mas, como esta diferença é encontrada de múltiplas maneiras, será necessário saber a diferença do animal que tem pés. Esta diferença deverá ser tomada [para o animal que tem pés] enquanto tem pés, isto é, deverá ser tomada per se e não por acidente.

Como para o animal que tem pés é um acidente ter asas, não deve ser dito, se o homem corretamente deseja dividir a diferença, que os animais que têm pés se dividem em alados e não alados. Às vezes, todavia, ao dividir as diferenças, fazemos isto, a saber, as dividimos pelo que é por acidente, porque as diferenças próprias e per se não podem, [por algum motivo], ser encontradas. Às vezes, de fato, a necessidade impele a que usemos, em lugar das diferenças per se, as diferenças por acidente, na medida em que são sinais de algumas diferenças essenciais para nós desconhecidas.

O modo correto de dividir a diferença ***"que tem pés"*** é, por exemplo, o seguinte: que alguns animais têm pés fendidos e outros, pés não fendidos. [De fato], o ***"tendo pés fendidos"*** divide per se a diferença que é ***"que tem pés"***. [Isto porque] a fissura do pé é algo contido debaixo disto que é o ter pés, e ambos se encontram mutuamente entre si assim como o determinado para com o indeterminado.

Concluímos, portanto, que sempre assim é que se deverá proceder na divisão das diferenças, [isto é, dividindo sempre a diferença primeira pelo que é diferença segunda tomada per se], até que assim dividindo se chegue àquilo que é a última diferença, que não possa ser dividida posteriormente em outras diferenças. E, desta maneira, tantas serão as espécies de pés quantas forem as diferenças.

---

22. Conclusão final sobre a unidade da definição.

É evidente, por tudo o que foi dito, que embora na definição se coloque o gênero e a diferença, todavia a definição é razão apenas pela diferença, porque o gênero não está além das diferenças, conforme foi explicado. E embora se coloquem muitas diferenças na definição, todavia toda a definição depende e é constituída pela última, se a divisão por diferenças é feita corretamente. A divisão em diferenças é feita corretamente se descemos do mais comum ao menos comum segundo as diferenças per se, e não tomando as diferenças por acidente.

Fica assim patente que as muitas partes da definição não significam muitas partes da essência, das quais a essência seria constituída como de diversas [coisas]. Antes, todas significam uma [única coisa] que é determinada pela última diferença. É patente, também, a partir disto, que de qualquer espécie existe apenas uma única forma substancial. Por exemplo, para o leão existe uma única forma pela qual ele é substância, e corpo, e corpo animado, e animal, e leão. Se, de fato, houvesse diversas formas segundo cada uma destas [coisas], não poderiam todas [elas] ser compreendidas debaixo de uma diferença, e nem delas se constituiria uma [unidade].

VII. OS UNIVERSAIS

1. Os propósitos de Aristóteles ao entrar na discussão dos universais.

[Numa exposição bastante longa, São Tomás comentando Aristóteles expõe diversas considerações sobre os universais, das quais nesta compilação se tomaram as menores partes, à exceção da parte onde se discute o uno e o ente como universais]. [O propósito desta parte] é investigar se os universais são substâncias. [Ao fazer isto, Aristóteles] mostrará primeiro que os universais em geral não são substâncias. Em segundo lugar, mostrará também que o uno e o ente, de modo especial, não são substâncias.

[O interesse de Aristóteles em mostrar que o uno e o ente em especial não são substâncias está em que], como a razão de um universal é ser algo apto a estar em muitos e ser predicado de muitos, [o uno e o ente são universais especialíssimos, porque são de uma certa forma os mais universais dentre todos, já que estão em todas as coisas e se predicam de todas as coisas, e por causa disso] muitos dos antigos filósofos os colocaram como sendo a própria substância das coisas. [Esta posição será negada por Aristóteles].

---

2. Que os universais não são substâncias.

Para bem compreender o que irá se seguir, deve-se saber que o [termo] universal pode ser tomado de duas maneiras.

De uma primeira maneira, como sendo a própria natureza, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade. Estes universais, como o gênero e a espécie, significam as substâncias das coisas. Por exemplo, o animal significa a substância daquilo de que se predica, e o homem também.

De uma segunda maneira, o universal pode ser tomado enquanto universal e de maneira que a natureza [que ele significa se subordine] à intenção de universalidade. Este é o modo segundo o qual o animal ou o homem são considerados um em muitos [isto é, uma única substância existente em muitas simultaneamente]. É assim que os Platônicos colocaram ser o homem e o animal substâncias em sua universalidade.

Esta segunda maneira de se tomar o [termo] universal que Aristóteles pretende refutar em primeiro lugar. O animal em comum, ou o homem em comum não é uma substância [existente] nas coisas naturais. Esta ***"comunidade"*** tem a forma de animal ou de homem [apenas] na medida em que está no intelecto, que toma uma forma como [sendo] de muitos em comum, na medida que a abstrai de todos os individuantes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Demonstra-se que os universais não são substâncias.

É impossível que qualquer das coisas que são predicadas universalmente sejam substâncias, enquanto tomadas em sua universalidade. A substância de qualquer coisa é própria desta coisa e não [existente] em outros [et non inest alii]. Mas o universal é comum a muitos, pelo próprio fato de ser dito universal. [De fato, a razão do universal é] ser algo apto a estar em muitos, e de muitos ser predicado. Ora, se o universal é substância, necessariamente será substância de algo. [Neste caso, poderão ocorrer duas alternativas: o universal poderá ser] substância de todos aqueles de que se predica e em que está, ou substância de apenas um único dentre todos aqueles de que se predica e em que está. Se admitirmos que seja substância de todos eles, isto não será possível, porque um não pode ser substância de muitos, [pelo motivo já colocado que a substância de qualquer coisa é própria desta coisa e não [existente] em outros]. [De onde se segue que o universal que se pretendia fosse substância não pode ser substância]. Se admitirmos que o universal seja substância de apenas uma [das coisas] das quais se predica e nas quais está, seguir-se-á que pela mesma razão deverá ser substância das demais coisas. E isto porque nestas outras coisas de modo semelhante também está. Ora, as coisas das quais a substância é una e das quais a essência é una só podem ser uma única coisa. [De onde se segue que agora o universal que se pretendia fosse substância não pode ser universal]. Assim, portanto, pelo fato de que o universal não pode ser substância nem dos vários dos quais é predicado, e nem de uma única delas, o universal não pode de maneira nenhuma ser substância.

---

4. Uma outra maneira pela qual os universais não podem ser substâncias.

Já foi demonstrado que as coisas que são predicadas universalmente, enquanto tomadas em sua universalidade, no sentido já explicado, não podem ser substâncias. Entretanto, os filósofos Platônicos tinham colocado um outro modo pelo qual admitiam que os universais pudessem ser substâncias, afirmando que eles eram substâncias separadas das coisas sensíveis. Esta hipótese também é completamente excluída por Aristóteles, colocando uma longa discussão a esse respeito, que é omitida nesta compilação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Que o uno e o ente não são substâncias.

[O uno e o ente não são substâncias, mas delas se predicam como de um sujeito]. O uno e o ente se predicam das coisas de tal maneira que são convertíveis. Ambos são ditos de alguma coisa por causa da substância desta alguma coisa. Quanto ao ente, que ele seja dito de algo por causa de sua substância, isto é manifesto. Quanto ao uno, é dito uno aquilo que é uma substância [una]. De onde se conclui que, já que assim é, torna-se imediato que nem o uno e nem o ente é a substância da coisa, mas, ao contrário, se predicam da substância como de um sujeito.

A mesma coisa acontece com o princípio e o elemento, ou para melhor dizer, com a razão do princípio e do elemento, que não são a substância daquilo de que são ditos princípio ou elemento. Todavia, o ente e o uno são mais substância do que o princípio, o elemento e a causa. Isto porque mais próximo se acham à substância das coisas. Princípio, causa e elemento importam somente num hábito de coisa a alguma coisa, enquanto que o uno e o ente significam aquilo que convém à coisa pela razão de sua substância. Porém, nem o ente e nem o uno são a própria substância da coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Introdução às demonstrações de que o uno e o ente não são substâncias.

[Aristóteles anteriormente demonstrou que os universais não são substâncias, segundo dois modos possíveis de se conceber como isso poderia se dar]. [Primeiramente, demonstrou que os universais, que são predicados universalmente de muitos, enquanto tomados em sua universalidade, não podem ser substâncias]. [Depois, demonstrou que era igualmente impossível que os universais pudessem ser substâncias, no sentido de serem uma substância separada das coisas sensíveis das quais se predicava]. [Aqui irá demonstrar que o uno e o ente, em especial, sendo universais, não podem ser substâncias, nem do primeiro modo, ao qual corresponde a primeira demonstração que ele dará, e nem do segundo modo, ao qual corresponde a segunda demonstração que ele dará].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Primeira demonstração de que o uno e o ente não são substâncias.

Se colocarmos algum uno existente per se como substância, de tal maneira que disséssemos que este [algo aqui] é [o] uno, [é evidente que este uno] não poderá simultaneamente ser encontrado em muitos. Ora, isto é contra a razão do uno. Aquilo que é comum [isto é, universal] é encontrado simultaneamente em muitos, porque esta é a razão do comum, [isto é, a razão do universal é] que se predique de muitos e exista em muitos. Fica patente, portanto, que o uno é comum, [isto é, o uno que é universal], não pode ser uno como se fosse uma substância.

[Concluímos dizendo que] é evidente, a partir de tudo o que foi dito, que nenhum universal, nem o ente, nem o uno, nem o gênero, nem a espécie, tem um ser separado dos singulares [dos quais se predicam].

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VIII

A MATÉRIA E A FORMA E A SUA UNIÃO

1. Se há uma ou muitas espécies de matéria.

Ainda que todas as coisas sejam a partir do mesmo princípio material, que é a matéria primeira que per se nenhuma forma tem, ou a partir dos mesmos princípios materiais primeiros, os quais são os quatro elementos, que são princípios materiais comuns para todos os generáveis e corruptíveis, todavia, qualquer coisa tem uma matéria própria. Conclui-se, portanto, que a matéria primeira é una para todos os generáveis e corruptíveis, mas a matéria própria são diversas para diversas [coisas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A causa da diversidade das coisas.

O problema consiste em saber-se como, se existe uma matéria primeira para todas as coisas, a partir desta única matéria primeira pode-se chegar à diversidade das coisas.

Os antigos filósofos explicavam isto pelo acaso, removendo a causa agente, e colocando que a diversidade das coisas é produzida pela densidade e rarefação a partir de uma única matéria.

Aristóteles discorda da solução dada pelos antigos filósofos. A partir de uma [única] matéria existente, a diversidade das coisas é produzida pela causa movente: ou porque a causa movente é esta ou aquela, ou porque a mesma causa movente se encontra em relação ao operar diversas [coisas] de diversas maneiras. Isto é maximamente patente nas coisas artificiais. A partir da madeira, pode-se fazer, pelo mesmo artífice, tanto uma arca como uma cama, segundo as diversas [artes que o mesmo utiliza].

Entretanto, ainda que a matéria primeira seja comum a todas as coisas, as matérias próprias são diversas para diversas [coisas]. Assim, para que não se atribua toda a diversidade das coisas à causa movente, e de nenhum modo ao princípio material, o filósofo acrescenta que em algumas [coisas a diversidade provém da diferença da matéria própria]. Assim, nem tudo está apto a fazer-se a partir de qualquer matéria. Por exemplo, a serra não se faz a partir da madeira. E nem está em poder do artífice fazer uma serra a partir da madeira ou da lã.

Conclui-se, portanto, que a diversidade das coisas provém do movente e da matéria.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Nas definições de gênero e diferença, o gênero e a diferença estão entre si como a matéria e a forma.

O gênero e a diferença se comparam um ao outro como matéria e forma. Pelo fato de que no gênero da substância a diferença, que se predica do gênero, lhe advém para a constituição da espécie, compara-se ao gênero como ato e forma, [e o gênero se compara à diferença como matéria]. E assim como no gênero da substância, [o mesmo pode ser dito] de todas as demais definições].

Isto não deve ser entendido como se a diferença fosse forma e o gênero, matéria. Tanto é assim que o gênero e a diferença se predicam da espécie, mas a matéria e a forma não se predicam do composto. Isto foi dito, [na verdade], porque o gênero é tomado daquilo que é material na coisa, a diferença, porém, daquilo que é formal. Por exemplo, o gênero de homem é animal, porque significa algo que apresenta natureza sensitiva, a qual materialmente se encontra em relação à natureza intelectiva, da qual se toma o ***"racional"***, que é a diferença [específica] do homem. Além disso, o gênero tem [potência à] diferença, e o gênero e a diferença se proporcionam como a matéria e a forma.

Na definição de casa, a madeira e a pedra são a matéria, e tal modo de composição é a forma. Na definição de cristal, a água é como matéria, e o ***"congelado"*** é como forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A causa da unidade da definição e do seu objeto.

Todas as coisas que têm diversas partes, e nas quais o todo não é apenas o ajuntamento das partes, mas algo constituído de partes que, entretanto, é algo mais do que as mesmas partes, tem alguma coisa que faz nelas a unidade. Em alguns corpos que têm uma unidade assim, a causa da unidade é o contato, em outras, a viscosidade, ou alguma outra coisa assim. Ora, é manifesto que a razão definitiva é uma constante de diversas [partes]. Não é una por uma simples agregação de partes. A definição é una de modo simples. É significativa [de um uno]. De onde [meritoriamente] se coloca a questão de se descobrir o que é que faz a definição do homem ser una, e o que é que faz o homem ser [uno], do qual a razão é a definição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O caminho para a solução da questão precedente.

Se nós colocarmos que nas definições [o gênero é como] matéria [e a diferença é como] forma, e um é como potência, e outro como ato, a questão se torna tão fácil de se resolver, que parece não haver mais dúvidas. [Desta maneira, tanto a questão da unidade da definição, como a questão da unidade de seu objeto se transformam na questão da determinação da união do princípio material e formal entre si].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A união da matéria e forma nas coisas naturais.

Nas coisas naturais que se geram e corrompem, as questões levantadas se tornam idênticas à questão do porque o cobre é redondo. Ao perguntarmos qual é a causa da definição cobre redondo ser una, não parece haver dúvida que [seja porque o] cobre é como matéria e redondo como forma. [Ora], nenhuma outra causa há porque estas sejam uma unidade, a não ser aquela que faz aquilo que está em potência tornar-se ato. Esta é o agente em todas aquelas coisas nas quais há geração [e corrupção]. Assim, fica manifesto que o agente é a causa pela qual nas coisas que se geram e corrompem a definição [que significa] a essência é una.

---

7. A união da matéria e forma nas [coisas] matemáticas.

A matéria é de duas maneiras: sensível e inteligível. A matéria sensível é aquela que diz respeito às qualidades sensíveis, como o quente e o frio, o raro e o denso, e outras assim. As coisas naturais ocorrem com matéria sensível, mas as matemáticas são delas abstraídas. A matéria inteligível é dita aquela que é tomada sem as qualidades sensíveis ou diferenças, assim como o próprio contínuo. E esta matéria não é abstraída das coisas matemáticas.

Daqui se segue que tanto nas coisas sensíveis, como nas matemáticas, sempre se faz necessário que haja nas definições algo como matéria e algo como forma. Assim como na definição do círculo matemático, o círculo é definido como uma figura superficial, sendo a superfície como matéria, e a figura como forma. Portanto, a mesma será a razão pela qual a definição matemática é una, e pela qual a definição natural é una. [E isto porque], posto que nas coisas matemáticas não há agente, assim como nas coisas naturais, todavia em ambas algo é como matéria, e outro como forma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. A unidade das substâncias separadas.

As coisas que não têm matéria inteligível, como as coisas matemáticas, ou matéria sensível, como as coisas naturais, assim como o são as substâncias separadas, qualquer uma delas é algo uno [de modo imediato]. Já as coisas que têm matéria não são unas de modo imediato [statim], mas a unidade delas provém de que a unidade advém à matéria. Porém, se houver algo que seja somente forma, será una de modo imediato [statim], porque não ocorrerá [nesta coisa] que algo lhe ponha alguma ordem antes que tivesse unidade pela forma.

Os dez predicamentos não são algo que se obtenha através de alguma coisa adicionada ao ente, assim como as espécies são obtidas por adição das diferenças ao gênero. É manifesto que o ente não necessita de algo que lhe seja adicionado para que se torne substância, ou quantidade, ou qualidade. O ente é de modo imediato já desde o princípio ou substância, ou qualidade, ou quantidade, etc. Esta é a causa de porque nas definições não se coloca nunca nem o uno e nem o ente, como se fossem gêneros. Se assim o fosse, importaria que o uno e o ente fossem como matéria para com as diferenças, as quais, quando adicionadas ao ente, o fariam substância ou qualidade. Semelhantemente a isso, aquilo que é completamente separado da matéria, que é idêntico à sua essência, conforme foi explicado, é uno de modo imediato, assim como [é ente de modo imediato]. Não há, de fato, nas substâncias separadas, alguma matéria esperando a forma, pela qual tenham unidade e ser. Por isso, nas substâncias separadas, não há nenhuma causa movente para fazer com que sejam unas. Algumas delas, todavia, têm causa substituente das substâncias sem movimento destas substâncias, à diferença das coisas que se geram e corrompem que se fazem pelo movimento. Qualquer uma das substâncias separadas é, portanto, ente e uno de forma imediata.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Opiniões falsas acerca da matéria e da forma.

Alguns dos antigos filósofos colocaram a causa da unidade do homem uma consubstancialidade ou coexistência da alma com o corpo, como se significasse em abstrato alma com corpo. Outros afirmaram que o viver é o meio pelo qual a alma se une ao corpo.

[Estas posições são colocadas pelo Filósofo como falsas]. Se é verdade que existe algum meio de união da alma com o corpo, pela mesma razão existirá em todas as coisas que se acham entre si como forma e matéria. Ora, isto é manifestamente falso. É [manifestamente] falso dizer que viver seja o meio pelo qual a alma se compõe com o corpo, sendo que o viver nada mais é do que ser animado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. A causa dos erros das opiniões dos antigos filósofos.

A causa dos erros das opiniões dos antigos filósofos reside em que, inquirindo o que faz a unidade da potência com o ato, eles inquiriam como seria possível ligá- los por algum meio, como se se tratassem de coisas diversas segundo o ato. Mas, conforme foi dito, a matéria última, que é a apropriada à forma, e a mesma forma, são o mesmo. Uma delas é como potência, e a outra é como o ato. Daqui se depreende que inquirir a causa de alguma coisa, e a causa da unidade desta coisa é o [mesmo], porque qualquer coisa enquanto é, una é, e a potência e o ato de uma certa forma são um. Desta maneira, não é necessário que elas sejam unidas por um vínculo, assim como aquelas coisas que são inteiramente diversas. De onde se segue que não há nenhuma causa que faça as coisas compostas de matéria e forma serem unas, a não ser aquilo que move a potência ao ato. As coisas, porém, que não têm matéria são unas por si mesmas, assim como algo existente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO IX

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IX

1. Objetivo do livro IX.

Após Aristóteles ter determinado acerca do ente segundo a divisão em 10 predicamentos, aqui ele pretende determinar acerca do ente segundo a divisão pela potência e ato. [De fato], de um modo o ente é dividido segundo a divisão pelos 10 predicamentos, segundo o qual é dito substância, quantidade, qualidade, etc. De outro modo, o ente é dividido segundo a potência e o ato ou operação, da qual se deriva o nome ato, conforme a seu tempo será explicado. Portanto, trata-se agora de determinar acerca da potência e do ato.

---

2. Como se tratará da potência e do ato na Metafísica.

A potência que é dita de modo maximamente próprio não é útil para as intenções da Metafísica. A potência e o ato, o mais das vezes, são ditas das coisas que estão em movimento, porque o movimento é o ato do ente em potência [enquanto tal]. Mas a intenção principal da Metafísica não é tratar da potência e do ato enquanto estão nas coisas móveis, mas enquanto se seguem ao ente em comum. Assim é que nas coisas imóveis são encontradas a potência e o ato, como [por exemplo] nas coisas intelectuais.

Mas, se tratássemos da potência como está nas coisas móveis, e do ato a ele correspondente, poderíamos depois tratar da potência e do ato, segundo que estejam nas coisas inteligíveis, que pertencem às substâncias separadas, das quais se tratará mais adiante. E esta é [realmente] a ordem conveniente, sendo as [coisas] sensíveis que estão em movimento mais manifestas para nós. Por isso, através delas é que chegaremos ao conhecimento das coisas imóveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A divisão do livro IX.

O objetivo do livro IX é a determinação da potência e do ato. Este será dividido em três partes. Na primeira, determina-se a potência. Na segunda, determina-se o ato. Na terceira, [faz-se] a comparação do ato com a potência.

II. A DETERMINAÇÃO DA POTÊNCIA.

1. De quantos modos a potência é dita.

Devemos em seguida mostrar de quantos modos é dita a potência. [Conforme o livro V], a potência é dita de 4 modos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O primeiro modo pelo qual a potência é dita.

De um primeiro modo, é dito potência o princípio de movimento e de mutação em outro enquanto outro. [Este primeiro modo é o que se chama de] potência ativa.

Existe um certo princípio de mutação ou movimento naquilo que é mudado, que pode ser ou a própria matéria, ou algum princípio formal, ao qual se segue o movimento, como por exemplo à forma pesada ou leve se segue o movimento para baixo ou para cima. Não obstante, entretanto, [ser sempre verdadeiro] que tudo o que é movido é movido por um outro, os princípios acima mencionados não podem ser ditos potência ativa. A potência que é dita segundo que seja princípio de movimento naquilo em que [ocorre o movimento], [como ocorre nos exemplos acima] não pode ser enquadrada na potência ativa, mas sim na passiva. A potência ativa do movimento está em outro que não aquele que é movido, assim como a potência edificativa não está no edificado, mas no edificante. É assim que, universalmente falando, a potência é dita de um primeiro modo princípio de mutação ou de movimento em outro, enquanto outro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O segundo modo pelo qual a potência é dita.

De um segundo modo, é dito potência o princípio de movimento ou de mutação por outro [ab aliud] enquanto outro. [Este segundo modo é o que se chama de] potência passiva, segundo a qual o paciente algo padece.

Assim como todo agente e movente move algo outro [que não] a si, e age em outro [que não] a si, assim todo paciente é movido por outro, e todo movido é movido por outro. Aquele princípio pelo qual compete a algo que seja movido ou padeça por outro é dito potência passiva.

---

4. Comentário ao segundo modo pelo qual a potência é dita.

[Padecer por outro pode ser dito de duas maneiras]. De uma primeira maneira, qualquer que seja aquilo que algo possa padecer, dizemos que o mesmo seja possível ao padecer daquilo, seja bom ou mau. De uma segunda maneira, não dizemos algo ser potente pelo fato de que possa padecer algo mau, mas pelo fato de que possa padecer algo de mais excelente. E isto porque poder padecer algum defeito às vezes é atribuído à impotência, e poder não padecer o mesmo: é atribuído à potência, [conforme está explicado no quarto modo pelo qual a potência é dita].

Impropriamente [seria] dito padecer, quando algo recebe alguma perfeição de algum outro, assim como inteligir é dito certo padecer. Padecer propriamente se diz de [algo] que recebe algo com uma transformação diferente daquilo que lhe é natural. De onde que esse padecer é dito ser afastante da substância. Assim, quando algo padece segundo o que é contrário à sua natureza ou condição, é dito padecer de modo próprio. Quando, entretanto, algo recebe aquilo que lhe é conveniente segundo sua natureza, mais é dito aperfeiçoar-se do que padecer.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O terceiro modo pelo qual a potência é dita.

De um terceiro modo, é dito potência aquilo que é princípio de se fazer algo não de qualquer modo, mas bem, ou segundo o que o homem dispõe.

Quando alguém [discursa], mas não o faz bem, ou não o faz segundo o desejaria, é dito não poder [discursar]. O mesmo pode ser dito no padecer. Algo é dito poder padecer aquilo que pode padecer bem. Assim como algumas madeiras são ditas combustíveis, porque facilmente podem ser queimadas, e outras incombustíveis, porque só muito dificilmente podem ser queimadas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O quarto modo pelo qual a potência é dita.

De um quarto modo, a potência é dita todos aqueles hábitos, formas ou disposições pelos quais certas coisas são completamente impassíveis, imóveis ou não facilmente móveis para pior.

Aquilo que é mudado para pior, como quando qualquer coisa é corrompida, não está nos corpos devido a alguma potência, mas mais pela impotência e pelo defeito de algum princípio, que não pode resistir ao corrompente. Nunca algo é corrompido a não ser por causa da vitória do corrompente sobre o mesmo. O que acontece por causa da debilidade de sua própria virtude [virtus]. Aqueles que não podem padecer tais defeitos, isto lhes acontece por causa de uma potência, e por causa de que tem alguma perfeição, pela qual não podem ser superados pelos contrários. É por este modo que se diz no livro das categorias que o duro e o saudável significam [uma] potência natural a não padecer pelo corrompente. O mole e o doentio, porém, [significam uma] impotência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O significado geral do nome impotência.

A impotência é a privação da potência.

[A impotência é uma privação]. [Ora], para a razão [ratio] da privação duas coisas se requerem.

O primeiro requisito [para a razão da privação] é a remoção do hábito oposto. Aquilo que se opõe à impotência é a potência. Assim, sendo a potência um princípio, a impotência será a remoção deste tal princípio, pelo qual é dito ser potência.

O segundo requisito [para a razão da privação] é que a privação propriamente dita seja a respeito de determinado sujeito e determinado tempo. A privação, sem determinação do sujeito e do tempo, toma-se impropriamente. O cego não é impropriamente dito a não ser aquele que nasceu apto para ver, e no [tempo em que deveria ter] a vista.

---

8. Os graus de impotência, tomada genericamente.

A impotência, [no sentido geral pelo qual foi exposta anteriormente], é a remoção da potência. [Isto pode se dar] universalmente, segundo o que toda a remoção da potência é dita impotência, tendo [o objeto desta impotência] nascido apto a possuir esta potência ou não. [Ou ainda a impotência pode se dar segundo que] seja dita remoção da potência naquilo que nasceu apto a tê-la, [mas sem determinação de tempo]. [Ou finalmente, a impotência poderá dar-se ainda segundo que seja dita remoção da potência naquilo que nasceu apto a tê-la mas] somente [no tempo em que deveria tê-la].

A mula ou a pedra são ditos impotentes para gerarem, porque não podem e nem tem aptidão existente no sujeito [para tanto]. O menino é dito impotente para gerar, porque o sujeito é apto para gerar, não todavia neste tempo. O eunuco é dito impotente para gerar, porque por este tempo deveria ser apto, e todavia não o pode. Este último [caso] é onde mais [plenamente] se encontra a razão da privação.

---

9. De quantos modos é dita a impotência.

[O número de modos da] impotência [se encontram] por oposição aos modos da potência. Assim como a potência é dupla, isto é, ativa e passiva, e cada uma delas se divide ou a agir e padecer simplesmente, ou a bem agir e padecer, assim também para cada uma destas potências existe uma impotência oposta.

---

10. Um modo em que a potência é dita metaforicamente.

Na geometria [ocorre um caso] em que a potência é dita metaforicamente. [Na geometria] a linha é dita estar em potência ao quadrado por [causa] desta semelhança: porque assim como a partir daquilo que está em potência é feito aquilo que está em ato, assim dobrando uma linha em si mesma, resulta o quadrado. Este último modo pelo qual pode ser dita a potência, não é dito segundo alguma potência, mas segundo uma semelhança.

---

11. Redução dos diversos modos de potência a um primeiro modo.

Todos [os modos da potência acima colocados] são ditos por relação a uma primeira potência, a qual é a primeira potência ativa, da qual se explicou ser o princípio de mutação em outro enquanto outro. Todos os demais modos de potência são ditos por relação a esta potência.

Por exemplo, algumas coisas são ditas possíveis pelo fato de que alguma outra coisa têm potência ativa sobre estas. Este é o modo da potência passiva. Outras coisas são ditas possíveis pelo fato de não haver alguma outra coisa que tenha potência ativa sobre estas. Este é o modo de potência pelo qual o potente não pode ser corrompido por um agente exterior. Outras coisas são ditas potentes pelo fato que tem uma potência ativa para que ajam ou padeçam bem ou facilmente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Redução dos modos de impotência a um primeiro modo.

Assim como todos os possíveis, que são ditos segundo alguma potência, são reduzidos a uma primeira potência, assim também todos os impossíveis, que são ditos segundo alguma impotência, são reduzidos a uma primeira impotência, que é a oposta à primeira potência.

---

13. Que a Metafísica não trata dos modos de potência que são ditos por equivocação.

Já se determinou que a potência é dita de múltiplas maneiras. Esta multiplicidade, porém, pode ser multiplicidade por equivocação ou multiplicidade por analogia.

Os modos da potência segundo os quais a potência é dita equivocamente [não deverão ser tratados na Metafísica]. [Estes modos são aqueles nos quais] a potência é dita não por um princípio [existente em algo], mas por causa de uma certa semelhança, como nas [coisas] geométricas. [Por exemplo, a linha é dita em potência ao seu quadrado, [porque pode ser dobrada até por ela formar- se um quadrado].

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. A Metafísica trata dos modos de potência que são ditos por analogia.

Os modos de potência que se reduzem a uma espécie, [o são por analogia]; porque qualquer um deles é um certo princípio, e todas as potências assim ditas são reduzidas a algum princípio a partir do qual são ditas todas as demais. Este princípio é o princípio ativo, que é o princípio da mutação [de] outro enquanto outro. Devemos dizer princípio de mutação [de] outro enquanto outro, porque pode acontecer que o princípio ativo esteja simultaneamente no móvel, assim como quando algo move a si mesmo. É por isso que o princípio ativo é dito princípio de mutação [de] outro enquanto outro, porque embora aconteça que o princípio ativo esteja [na mesma coisa que é movida], não está ali segundo que seja o mesmo, [isto é, segundo que é movido], mas segundo outro, [isto é, segundo que é movente].

---

15. Como as demais potência se reduzem [por analogia] à potência ativa.

O segundo modo pelo qual a potência [é analogicamente] dita é o modo da potência passiva. A potência passiva é o princípio pelo qual algo é movido por outro, enquanto outro. Esta potência é reduzida à primeira potência ativa, porque a paixão é causada pelo agente.

De um terceiro modo, a potência é dita de um certo hábito de impassibilidade daquilo que é para pior, ou seja, uma certa disposição pela qual algo não possa sofrer transmutação para pior. Isto significa que algo não possa padecer corrupção por outro enquanto outro, a saber, por um princípio de transmutação que é princípio ativo.

Destes dois modos de potência, um é dito potência por causa de um princípio pelo qual algo pode não padecer. O outro é dito potência por causa de um princípio pelo qual algo pode padecer. De onde se segue que como a paixão depende da ação, é necessário que na definição de ambos estes modos de potência seja colocada a definição de potência primeira, que é a ativa. E assim estes dois modos de potência são reduzidos ao primeiro, a saber, à potência ativa, como a um anterior.

De um quarto modo a potência é dita não somente por uma ordenação ao fazer e padecer, mas por uma ordenação ao que é bem em ambos. Assim como quando dizemos que algo [tem] potência para caminhar, não porque possa caminhar de qualquer modo, mas porque pode caminhar bem. Da mesma maneira, dizemos que uma madeira é combustível quando pode ser facilmente queimada. A madeira, porém, que não pode ser facilmente queimada, é dita incombustível. De onde fica manifesto que nas definições destas potências, que são ditas em relação ao bem agir e padecer, se incluem as razões das potências primeiras, que são ditas simplesmente [em relação] ao agir ou padecer: assim como no bem agir se inclui o agir, e no bem padecer, o padecer.

Daqui se conclui que todos estes modos de potência se reduzem a um primeiro, que é a potência ativa. E assim fica patente que esta multiplicidade não é segundo equivocação, mas segundo analogia.

---

16. Como a potência ativa e passiva pode e não pode ser una.

A potência ativa e passiva de uma certa maneira são uma [só] potência, e de uma certa maneira não são uma [só] potência.

A potência ativa e passiva são uma [só] potência, se se considera a ordem de uma à outra. De algo pode ser dito que tem potência a padecer, ou porque este algo tem per se potência para que padeça, ou porque [alguma outra coisa] tem a potência a que outro padeça por sua causa. Neste modo a potência ativa e potência passiva são o mesmo: pelo fato de que algo tem potência ativa, tem potência para que outro padeça por sua causa.

A potência ativa e passiva não serão uma [só] potência, se elas forem consideradas segundo o sujeito nos quais estão. De fato, a potência passiva está no paciente, porque o paciente padece por causa de algum princípio nele existente, e tal [princípio] é a matéria. A potência ativa, porém, está no agente, como o calor no calefativo, e a arte edificativa no edificante. E é manifesto que a potência ativa e passiva estão em diversos, porque nada padece por si mesmo, a não ser por acidente, como quando o médico cura a si mesmo, não enquanto médico, mas enquanto enfermo.

---

17. A diferença das potências segundo aquilo em que estão.

Sendo as potências certos princípios do agir e do padecer, alguns destes princípios estão nas coisas inanimadas, outros estão nas coisas animadas. Como as coisas animadas se compõem de corpo e de alma, [algumas destas potências estarão no corpo e outras na alma]. As potências que estão nos corpos dos [seres] animados não diferem das potências que estão nos [seres] inanimados.

Já quanto aos princípios do agir que estão na alma, manifestamente diferem daqueles que estão nas coisas inanimadas. Das potências que estão na alma, algumas não diferem muito no agir e no padecer das coisas inanimadas, por operarem pelo instinto da natureza. [Estas são as potências] da parte nutritiva e sensitiva da alma, que operam pelo impulso da natureza. [Já as potências da alma] diferem [marcadamente] das coisas inanimadas. [São as potências da] parte racional da alma, que é a única que é senhora de seus atos.

Portanto, são os princípios dos [seres] animados que estão na parte racional da alma que principalmente diferem dos princípios dos [seres] inanimados.

Daqui se conclui que das potências da alma, algumas são irracionais, outras são racionais.

---

18. Expõe quais sejam as potências racionais.

São potências racionais todas as artes factivas, como a arte edificativa e outras, cujas ações transitam para a matéria exterior, e todas as ciências, as quais não apresentam operações que transitam para a matéria exterior, como as ciências morais e lógicas. Todas estas são potências, porque são princípios de permutação em outro enquanto é outro, que é a definição da potência ativa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. A diferença entre as potências racionais e irracionais.

Uma mesma potência racional [o é] para contrários. [Por exemplo], a arte médica é uma potência a qual é tanto para fazer a saúde como a enfermidade. Já as potências irracionais não o são para opostos, mas cada uma é potência para um único efeito per se. [Por exemplo], o sol quente per se [somente pode] esquentar, ainda que, por acidente, pudesse ser causa do frio.

- Anterior
- Índice
- Posterior

20. A causa da diferença entre as potências racionais e irracionais.

A ciência, que é potência racional, é uma certa razão da coisa conhecida, na alma. [Para investigar a causa das potências racionais o serem para contrários], [e as irracionais não, devemos portanto primeiramente investigar algo acerca destas razões. E o primeiro que se terá que dizer é que] a mesma razão manifesta a coisa e sua privação.

A mesma razão manifesta a coisa e sua privação, ainda que não de modo semelhante. Assim, por primeiro manifesta a coisa existente, e por posteridade manifesta sua privação. Por exemplo, pela razão da visão é conhecida per se a potência visiva. Consequentemente, é conhecida a cegueira, porque a cegueira nada mais é do que a própria carência da visão naquilo que nasceu para ter a vista.

De todos os contrários, um é como o perfeito, o outro é como o imperfeito e privação do outro. [Por exemplo], o negro é a privação do branco e o frio é a privação do calor. Ora, por causa disso, a privação, que é uma certa retirada [ablatio] de outro, é um certo primeiro princípio entre contrários. E desta maneira, assim como pela negação e ablação se manifesta a privação, assim também pela negação e ablação se manifestarão os contrários. Portanto, a mesma razão é do contrário e da privação. Daqui se seguirá que a mesma ciência compete não apenas à coisa e à sua privação, mas que haverá uma mesma ciência de dois contrários. [Isto é o que será exposto no próximo ítem].

Do que foi dito se segue que, se a ciência é uma razão da coisa conhecida na alma, haverá uma mesma ciência para os contrários. De um deles, porém, por anterioridade e per se, e do outro, por posterioridade e por acidente. Por exemplo, a medicina será por anterioridade e per se cognoscitiva e factiva da saúde, e [somente] por posterioridade e por acidente da enfermidade.

As coisas naturais operam pelas formas a si inerentes. Ora, não é possível que na mesma coisa existam duas formas contrárias. De onde se segue que é impossível para a mesma coisa natural que faça [coisas] contrárias. Já a ciência é uma certa potência de ação e um princípio de movimento, e este princípio de movimento está na alma. E porque assim é, aquilo que age pela ciência opera ambos os contrários, porque na alma a razão de ambos [estes contrários] é a mesma, e [ela assim] terá o princípio de tais movimentos, ainda que não semelhantemente, conforme já foi explicado.

É portanto manifesto que as potências racionais fazem o contrário que as potências irracionais. Porque a potência racional [pode operar ambos os] contrários, mas não a potência irracional, [que é potência de] apenas um. E a causa disso é porque na ciência racional está contido um único princípio de contrários.

---

21. Uma posição errada dos antigos filósofos.

Alguns dos antigos filósofos disseram que somente algo está em potência quando está em ato. Por exemplo, que aquilo que não edifica em ato, não pode edificar, mas somente o pode, quando edifica em ato. E assim [por diante].

[Aristóteles comenta, quanto e esta posição, o que se segue].

[O primeiro inconveniente desta posição pode ser manifestado considerando que] ser edificante é ter potência para edificar. Ora, se nada tem potência para fazer, a não ser quando faz, não existe o edificador a não ser quando edifica. E de modo semelhante ocorrerá com as demais artes, porque todas as artes são potências, conforme já ficou explicado. Segue-se, portanto, que ninguém possuirá alguma arte, a não ser quando opera segundo a mesma. Porém isto é impossível, porque não é possível que aquilo que não tinha nenhuma arte, a venha a ter depois, a não ser que a aprenda, ou de algum modo a receba, [como por exemplo], descobrindo-a.

O segundo inconveniente procede das potências irracionais que esta nas coisas inanimadas, como o quente e o frio, o doce e o amargo, e outras assim. Se esta potência não está em algo a não ser quando [este algo] age, seguir- se-á que nada será quente ou frio, doce ou amargo, a não ser quando for sentido pelo sentido imutante. O que é manifestamente falso.

[O terceiro inconveniente à posição precedente consiste em que] o sentido é uma certa potência. Se, portanto, a potência não é sem o ato, seguir-se-ia que alguém não teria sentidos a não ser quando estivesse sentindo, como ocorreria com a vista e o ouvido. Mas aquilo que não tem vista, tendo nascido para tê-la, é cego. Assim, portanto, alguém seria no mesmo dia freqüentemente surdo e cego, o que é manifestamente falso.

[O quarto inconveniente à posição precedente está em que] para aquilo que carece de potência, a ação é impossível. Se, portanto, as coisas não têm potência a não ser quando agem, segue-se que quando algo não age, torna-se impossível para o mesmo agir. Desta maneira, esta potência remove o movimento e a geração.

[Podemos concluir, portanto] que se os preditos inconvenientes não podem ser concedidos, torna-se manifesto que a potência e o ato são diversos. Aqueles filósofos, porém, que colocaram a posição acima, tornam idênticos a potência e o ato, pelo fato de dizerem que somente algo está em potência quando está em ato. Daqui fica patente que a intenção deles era destruir [a razão] da natureza, por removerem o movimento e a geração, conforme foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

22. O que é ser em potência.

É dito ser em potência aquilo que se é posto ser em ato, não se segue nada de impossível. Como se se dissesse algo estar em potência a sentir-se, se se coloca o próprio sentir, nada de impossível vem a seguir-se. E de modo semelhante quanto ao ser movido e mover, e assim por diante.

- Anterior
- Índice
- Posterior

23. O que é ser em ato.

O nome ato é colocado a significar perfeição, a saber, a forma, e a origem deste vocábulo provém principalmente do movimento. Entre os outros atos, é maximamente conhecido e aparente para nós aquele que pelo movimento a nós de modo sensível se nos apresenta. E por isto a ele por primeiro foi imposto o nome de ato, e do movimento foi que os demais se derivaram.

- Anterior
- Índice
- Posterior

24. [Quando o ato precede a potência no sujeito].

[Para compreender o que vem a seguir, deve-se saber que subentende-se das palavras de Aristóteles e de São Tomás que o ato somente precede a potência no sujeito no caso das potências racionais, conforme será explicado]. [Já nas potências irracionais, o ato não precede a potência no sujeito].

---

25. Como o ato precede a potência no sujeito.

Algumas potências, [que são as potências irracionais], estão situadas [nos sujeitos] de quem são, assim como o sentimento dos animais. Já outras potências, [que são as potências racionais], devem ser adquiridas ou pelo costume, como a arte de tocar flauta, ou pela doutrina e disciplina, como a medicina. Destas potências [racionais] é necessário que primeiro se aja e pré-exercite em seus atos antes que sejam adquiridos. [Desta maneira, as potências racionais procedem dos seus atos respectivos]. As demais potências, porém, que não se adquirem pelo costume, mas se situam pela natureza [em seu sujeito], como acontece com as potências sensitivas, estas não procedem de seus atos. É assim que não ocorre que alguém, pelo fato de ver, adquira o sentido da vista, mas sim, pelo fato de que tem potência visual, se torna vidente em ato.

---

26. O que é necessário colocar na razão [ratio] da potência.

Na razão da potência é necessário considerar muitas coisas. Primeiro, algo não é dito estar em potência em relação a qualquer coisa, mas em relação a algo determinado. Segundo, quando algo está em potência a fazer ou padecer, não o pode fazer ou padecer em qualquer tempo, assim como a árvore não pode frutificar a não ser em determinado tempo. Por isso, ao dizer que algo está em potência, é necessário determinar quando isso é possível. Terceiro, é necessário determinar como é possível [que faça ou padeça aquilo que está em potência]. E finalmente, de modo semelhante é necessário determinar as demais circunstâncias que costumam ser determinadas nas definições das coisas.

---

27. A diferença entre as potências racionais e irracionais.

Nas potências irracionais é necessário que quando o passivo se aproxima do ativo, naquela disposição em que o passivo pode padecer e o ativo pode agir, é necessário que um padeça e o outro aja. Isto fica patente quando ao combustível se aplica o fogo. Nas potências racionais isto não é necessário. [Por exemplo], não é necessário que o edificador edifique toda a vez que a matéria de si se aproxime.

---

28. A causa da diferença colocada entre as potências racionais e irracionais.

As potências irracionais se encontram de tal maneira que cada uma delas é factiva de apenas uma única [coisa]. Por isso, estando presente o passivo, é necessário que se faça esta única [coisa] de que é factiva. Já nas potências racionais, uma única e mesma potência racional é factiva de [ambos os] contrários, conforme já explicado. Se, portanto, fosse necessário que estando presente o passivo, se fizesse aquilo de que é [a potência racional] factiva, seguir-se-ia que simultaneamente se fariam [ambos os] contrários, o que é impossível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

29. O que se requer para que as potências racionais passem ao ato.

Já que a proximidade do paciente não é suficiente para fazer a potência racional passar ao ato, devemos agora mostrar o que se requer para tanto. A potência racional se acha em potência [contemporaneamente] para com dois contrários e sendo assim, como de uma causa comum não procede um efeito determinado, a não ser que haja algo próprio que mais determine a causa comum a este efeito ou a aquele, deveremos colocar algo que [induza a causa comum a passar ao ato um dos contrários com preferência ao outro]. Este algo é o apetite ou a escolha que pertence à razão. Aquilo que alguém considera, isto ele faz, desde que esteja na disposição [correta] pela qual possa agir, e o passivo esteja presente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

30. Levanta-se uma questão sobre a argumentação precedente.

Alguém poderia perguntar porque, ao explicar que toda potência racional, quando [assim] o deseja, necessariamente age se o passivo estiver presente, [Aristóteles] não acrescentou ***"se nada de externo o proíbe"***.

Não é necessário acrescentar [à argumentação precedente] ***"se nada de externo o proíbe"***, porque [em] tudo aquilo que está em potência, [a razão de potência inclui o tempo, o modo e as demais circunstâncias que determinam esta potência e, ao se ter incluído estas coisas], [teremos] excluído todos os impedimentos externos [da cláusula ***"se nada de externo o proíbe"***]. Isto porque as coisas que seriam impedimentos externos são removentes das coisas que foram colocadas na determinação [da razão de uma dada] potência comum [a dois contrários].

III. A DETERMINAÇÃO DO ATO

1. Considerações iniciais

Porque já tratamos da potência que é encontrada nas coisas móveis, que é princípio de movimento ativa e passivamente, faz-se necessário determinar o que é o ato e como se acha para com a potência. [Ao fazer isto, dividiremos] o ato, [porque] o ato não apenas é encontrado nas coisas móveis, mas também nas imóveis. Com isto, simultaneamente manifestaremos [também] a potência, porque a potência é dita [por relação] ao ato. Ora, se é assim, a potência não será dita somente daquilo que nasceu para mover ativamente, ou ser movido por outro passivamente, ou algum certo modo segundo o qual a potência é dita em relação àquilo que é bem agir ou padecer. [Além destes], a potência será dita [de outro modo] segundo uma ordenação ao ato que é sem movimento. Desta maneira, assim como ainda que o nome ato tenha sua origem do movimento, conforme foi explicado, não é somente dito pelo movimento, assim também a potência não será dita somente segundo uma ordenação ao movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O que é o ato.

O ato é quando a coisa é, não todavia assim como quando é em potência. Dizemos na madeira existir a imagem de Mercúrio em potência, e não em ato, antes que a madeira seja esculpida. Mas se a madeira for esculpida, então a imagem de Mercúrio é dita ser em ato na madeira. Acontece de modo semelhante com a parte de algum todo contínuo. A parte, como por exemplo, a metade, está em potência enquanto seja possível que esta parte seja retirada do todo pela divisão do todo. Mas quando o todo já está dividido, esta parte estará em ato. Também de modo semelhante ocorre com o sciente, o qual está em potência ao especular, se não considera. Se, porém, considera ou especula, está em ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Se é possível dar uma definição do ato.

Tendo em vista o que foi colocado, alguém poderia querer que se tivesse colocado uma definição do ato. Porém, não é possível dar uma definição para qualquer coisa. As coisas primeiras e [mais] simples não podem ser definidas, não sendo possível nas definições prosseguir até o infinito. Ora, o ato é uma das coisas [mais] simples e primeiras, e portanto não pode ser definido.

Pode-se mostrar o que seja o ato pela proporção de duas [coisas] entre si. Se tomamos a proporção do edificante ao edificável, e do vigilante ao que dorme, e do que é elaborado àquilo que não é elaborado, proporcionalmente a partir dos exemplos particulares, podemos chegar ao conhecimento do que é o ato e a potência, porque uma parte será o ato e a outra a potência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Uma primeira diversidade nos modos em que o ato é dito.

[A este respeito o texto de Aristóteles diz o seguinte]:

> ***"Nem todas as coisas são ditas em ato de modo semelhante, mas ou proporcionalmente, como isto em isto, ou para isto. Este como o movimento para com a potência, aquele como a substância para com alguma matéria".***

[Comentando este texto, diz S. Tomás que] nem tudo é dito ser ato de modo semelhante, mas de modos diversos. Uma primeira diversidade [está em que] o ato é dito ou ato ou operação. [Ora, como os atos são conhecidos através das proporções de duas coisas entre si], esta primeira diversidade pode ser considerada através de diversas proporções.

[Como o ato é dito ato]: [este modo de dizer o ato pode ser conhecido] tomando a proporção como isto está nisto, assim isto está nisto. Por exemplo, assim como a vista está no olho, assim o [sentido do] ouvido está [no órgão] do ouvido. A comparação da forma, [colocada no texto de Aristóteles pela palavra substância], à matéria é tomada segundo esta proporção.

[Como o ato é dito operação]: [o outro modo de dizer o ato pode ser conhecido] tomando a proporção assim como isto se acha para com isto, assim isto se acha para com isto. Por exemplo, assim como a vista se acha para com ver, assim o ouvido para com ouvir. A comparação do movimento à potência motiva, ou de qualquer operação à potência operativa é tomada segundo este modo de proporção.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Uma segunda diversidade nos modos em que o ato é dito.

O infinito, o vazio e quaisquer outros tais são ditos estarem em potência e ato de um modo diverso do que em muitos outros entes, tais como o vidente, o caminhante e o visível.

[A potência e o ato são ditos do vidente, do caminhante e do visível, do seguinte modo]. A estas coisas convém às vezes simplesmente estar ou em potência apenas, ou em ato apenas, assim como o visível apenas em ato, quando vê, e apenas em potência, quando pode ver e não vê.

[A potência e o ato são ditas do infinito e do vazio do seguinte modo]. O infinito não é dito em potência, de tal maneira que possa vir a ser apenas em ato. No infinito, o ato e a potência são distinguidos pela razão. Por exemplo, no infinito segundo a divisão, o ato é dito ser simultaneamente com a potência, pelo fato de que nunca lhe falta a potência a ser dividido, e quando é dividido em ato, ainda é ulteriormente divisível em potência. [E] nunca o ato pode ser separado da potência, de tal maneira que alguma vez esteja completamente dividido em ato, e não seja ulteriormente divisível em potência. E semelhantemente deve- se considerar quanto ao vácuo. É possível evacuar de um legar este corpo, mas não de tal maneira que seja feito o vácuo total: sempre permanecerá cheio de outro corpo. E assim no vácuo sempre a potência permanecerá conjunta ao ato. A mesma coisa acontece com o movimento, com o tempo e outras tais [coisas], que não tem um ser perfeito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Quando e em qual disposição algo existente é dito estar em potência ao ato.

Devemos determinar quando algo está em potência e quando não. De fato, não é em qualquer tempo e em qualquer disposição que algo pode ser dito ser em potência, inclusive em relação àquilo que é feito a partir dele. Por exemplo, nunca poderá ser dito que a terra está em potência ao homem. Isto é manifesto que não. O esperma já [pode ser dito] estar em potência ao homem, e ainda talvez nem assim, conforme será explicado adiante.

[Em que disposição a matéria existente é dita estar em potência ao ato?] Conforme foi explicado no livro VII, os efeitos de algumas artes ocorrem também sem a arte. As causas não se fazem sem a arte, mas a saúde pode ser feita sem a arte da Medicina, somente pela operação da natureza. Ora, não é qualquer coisa ou em qualquer disposição existente que é levada à saúde pela Medicina ou pela natureza, mas algo é possível de ser levado à saúde pela natureza ou pela arte em determinada disposição. Aquilo que é possível que por uma única operação da natureza ou da arte seja levado à saúde em ato é dito são em potência.

[Vamos explicar isto] mais plenamente, quanto à operação da arte e quanto à operação da natureza. É dito ser são em potência aquilo que por uma [única] operação da arte se torna são. Nas coisas que se fazem sãs pela natureza, estas são ditas em potência à saúde, quando não existe algo que impeça a saúde que deve ser movido ou transformado antes que a virtude [intrinsecamente] sanativa tenha efeito em sanar. E assim como dizemos da saúde que é feita pela arte, assim pode ser dito das demais coisas que são feitas pela arte. Por exemplo, a matéria está em potência à casa, quando nenhuma das coisas que estão na matéria proíbe a casa de ser feita prontamente por uma [única] ação, nem há nada que precise ser adicionado, ou retirado, ou mudado, antes que a matéria seja informada em casa. É assim que das árvores é preciso retirar e acrescentar até que [por elas] se [possa] compor uma casa. De onde que as árvores não estão em potência à casa, mas sim, a madeira já preparada. E semelhantemente ocorre nas demais [coisas], tanto se tiverem princípio de perfeição externo, como o são as coisas artificiais, ou internos, como o são as naturais. [Estas coisas] sempre estão em potência ao ato quando não houver impedimento externo e puderem ser reduzidos ao ato pelo próprio princípio ativo. O esperma não se enquadra neste caso, porque é necessário que o animal se faça a partir dele mediante muitas permutações. Mas, quando já pelo próprio princípio ativo possa ser feito existente em ato, então a coisa já está em potência. Aquelas coisas que é necessário serem transmutadas antes que sejam prontamente reduzíveis ao ato, necessitam de outro princípio ativo, a saber [um princípio] preparante da matéria, que é outro que não o perficiente, que induz a última forma. Assim fica patente que a terra não está em potência à estátua, porque nem por uma ação e nem por um agente é reduzido ao ato, mas primeiramente pela natureza deve ser transmutada e tornada cobre, e depois então pela arte será feita estátua.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A ANTERIORIDADE E A POSTERIORIDADE

1. De quantos modos o ato e a potência podem ser mutuamente comparados quanto à anterioridade e posterioridade.

Segundo foi afirmado no livro V, a anterioridade e a posterioridade se dizem de três maneiras, segundo o tempo, a razão e a substância. Desta maneira, o ato poderá ser anterior à potência de diversos modos. De fato, o ato é anterior à potência pela razão, e pela substância. Quanto ao tempo, de um certo modo o será, e de outro modo não o será.

Desta maneira, primeiramente iremos mostrar como o ato é anterior à potência segundo a razão. Segundo, como o ato é anterior à potência segundo o tempo, e como não. Terceiro, como é anterior segundo a substância.

---

2. Que o ato é anterior à potência segundo a razão.

Aquilo pelo qual algo é necessariamente definido é anterior a este algo pela razão. Por exemplo, o animal é anterior ao homem e o sujeito ao acidente. Ora, a potência não pode ser definida a não ser pelo ato, porque a primeira razão da [potência] consiste em que lhe convém agir ou ser em ato. Portanto, é necessário que a razão do ato preceda a razão da potência, e a notícia do ato preceda a notícia da potência. E é por causa disso que Aristóteles, ao manifestar a potência, a definiu pelo ato. O ato, porém, não o pôde definir por algo, mas somente o pôde mostrar indutivamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Quando o ato é anterior à potência no tempo, e quando não o é.

No mesmo [segundo] a espécie, o ato é anterior à potência no tempo, de modo que o agente, ou ente em ato, é anterior à potência, [que no caso é o paciente]. No mesmo [segundo] o número, o ato é posterior à potência no tempo.

Se tomarmos este homem que já é homem em ato, ele terá sido antes, segundo o tempo, matéria, a qual [era o homem em potência]. Porém, houve algo existente em ato, anterior segundo o tempo a este existente em potência, que é o agente, pelo qual [o existente em potência] foi reduzido ao ato. De onde que o homem em potência se torna homem em ato pelo homem generante, que está em ato. E assim sempre há algum movente em ato que é anterior segundo o tempo àquilo que está em potência.

Do que foi exposto conclui-se que, posto que no mesmo segundo o número a potência é anterior ao ato segundo o tempo, todavia [há sempre] algum ente em ato da mesma espécie que é anterior ao ente em potência segundo o tempo.

---

4. A ordenação do ato e da potência segundo o tempo nas potências [racionais].

[Nas potência racionais o ato precede a potência no mesmo segundo o número]. Foi explicado acima que há algumas potências operativas que se adquirem pelo costume ou pela disciplina. A respeito destas, deve-se dizer que nelas [não somente o ato precede a potência na espécie, mas também] no mesmo segundo o número o ato precede a potência. [E isto acontece, conforme explicado, porque] é impossível que alguém se torne edificador se antes não tiver edificado. Por onde fica manifesto que é impossível existirem tais potências, a não ser que antes tenha existido no mesmo [indivíduo] segundo o número os seus atos [actiones].

---

5. Objeção contra o ato preceder a potência nas potências racionais.

[Segundo o que foi explicado no ítem precedente], aquele que aprende a arte operaria o ato da arte [com a finalidade de assim aprendê-la]. Mas aquele que está aprendendo uma arte ainda não possui esta arte. Portanto, [daqui parece seguir-se o paradoxo de que] aquele que não possui a ciência nem a arte faria aquilo que é próprio da ciência ou da arte.

[A esta objeção pode responder-se que] no livro VI da Física foi demonstrado que o estar em movimento precede todo mover-se. Isto acontece por causa da divisão do movimento. E por isso, qualquer que seja o que é movido, já quanto a algo terá sido movido. E pela mesma razão, qualquer que seja o que se faça, já quanto a algo terá sido feito. E porque aquilo que se faz quanto a algo já está feito, poderá ter alguma operação [daquilo que teria ao se ter terminado a ação sobre ele]. Por exemplo, aquilo que está se esquentando pode de algum modo esquentar, posto que não perfeitamente como aquilo que já está quente. E assim, como aprender significa fazer-se sciente, é necessário que o discente já tenha algo da ciência e da arte. Não pode, porém, [usar delas] perfeitamente, como aquele que já possui a arte.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Que o ato é anterior à potência segundo a substância.

O nome substância costuma significar a forma, pela qual algo é perfeito. [Ora], as coisas que são posteriores segundo a geração são anteriores segundo a perfeição, porque a geração sempre procede do imperfeito ao perfeito. Assim, sendo o ato, na mesma [coisa] segundo o número, posterior na geração e no tempo, segue-se que o ato será o anterior à potência segundo a substância.

---

7. Que o ato é o fim da potência.

[Vamos mostrar que o ato é o fim da potência mostrando como é assim em cada um dos três casos possíveis em que isso pode se dar: nas potências ativas naturais, nas potências racionais, nas potências passivas].

[Que o ato é o fim da potência nas potências ativas naturais], isso é manifesto porque os animais não vêem para que tenham potência visiva, mas mais tem potência visiva para que vejam.

[Que o ato é o fim da potência nas potências racionais pode ser compreendido considerando que] os homens têm potência de edificar para que edifiquem, e têm potência especulativa para que especulem. Eles não especulam para que tenham [a ciência] técnica, a não ser que estejam aprendendo, [quando então o fazem] para que a adquiram. Porém, neste caso, não especulam de um modo perfeito, mas apenas de um certo modo e imperfeitamente, porque o especular não é devido a alguma indigência, mas ao uso da ciência já adquirida. E este não é o caso dos aprendizes, porque as suas especulações são devido à indigência, e à sua necessidade de adquirir ciência.

[Que o ato é o fim da potência nas potências passivas pode ser entendido considerando que] a matéria está em potência até que venha à forma, quando então está em ato. Assim é em todas as coisas que se movem por causa de um fim. Desta maneira, a natureza alcança o seu fim, quando alcança o ato. Por onde fica manifesto que o ato é o fim do movimento natural.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Esclarecimento a respeito de possíveis dúvidas quanto ao ato ser fim da potência.

Nem sempre a obra [exterior] é o fim das potências [ativas]. Em algumas potências ativas o fim último é somente o uso da potência, e não de algo operado pela ação da potência, assim como por exemplo o fim último da potência visiva é a visão, e não alguma obra [externa]. Em outras potências ativas alguma obra [externa] é feita além da ação, como por exemplo a arte edificativa que faz a casa, além da própria ação de edificar.

Nas potência que têm por fim último a obra externa, a ação da potência não é menos fim do que nas potências que não obram externamente. Todavia, esta diferença entre as potências ativas não faz com que em algumas destas potências a ação [delas] seja menos fim, e em outras seja mais fim. Isto acontece porque a própria ação está na obra externa feita, como ocorre com a edificação que está naquilo que é edificado. E esta edificação simultaneamente se faz e tem ser com a casa [feita]. Desta maneira, se a casa ou o edificado é o fim [da arte edificativa], com isso não fica excluído que a ação [de edificar] seja [também] fim da potência.

[A ação das potências ativas pode estar no agente ou na obra]. Quando, além da ação da própria potência, que é a ação, haja [obra externa] operada, a ação de tal potência está na [obra] feita, e é ato do feito, como a edificação no edificado, e universalmente o movimento no movido. O motivo disto é porque quando pela ação da potência se faz [obra externa] operada, esta ação aperfeiçoa a obra, e não o operante. Portanto, a ação deverá estar [necessariamente] no operado como ação e perfeição dele, e não no operante. Quando, porém, não há alguma obra externa operada, a ação da potência existe no agente e como sua perfeição, não transitando para aperfeiçoar algo externo. Por exemplo, [assim é que] a visão está no vidente e é sua perfeição, e a especulação está no especulante, e a vida na alma, se por vida entendemos a obra da vida.

---

9. Uma segunda maneira de se mostrar que o ato é anterior à potência segundo a substância.

Tudo o que é feito dirigindo-se a um fim, se dirige a um certo princípio. Porque o fim é um certo princípio. O motivo disto é que o fim é anterior na intenção do agente, porque por sua causa o agente faz a geração. Ora, o ato é o fim da potência. Portanto, o ato é anterior à potência, e um certo princípio da mesma.

---

10. Que tudo o que está em potência é corruptível, simplesmente ou segundo algo.

Toda potência o é simultaneamente de contraditórios. Isto aqui vai dito não das potências ativas, das quais já se falou que as racionais estão em potência para contrários, enquanto as irracionais não. Aqui está se falando das potências passivas, segundo as quais algo está em potência ao ser e ao não ser, ou simplesmente, ou segundo algo. Ora, que toda potência [passiva] o é simultaneamente de contraditórios pode ser demonstrado pelo seguinte. Aquilo que está em potência ao ser, ocorre que não seja em ato. Daqui fica manifesto que àquilo que é possível que seja, [pode lhe acontecer tanto que seja como que não seja]. E assim a potência o é simultaneamente de contraditórios, porque o mesmo está em potência ao ser e ao não ser. Mas aquilo que está em potência ao não ser [pode lhe] acontecer que não seja. Aquilo, porém, [ao qual lhe pode] acontecer que não seja, é corruptível, [e este corruptível pode ser dito] ou corruptível simplesmente, ou corruptível segundo algo. É dito corruptível segundo algo, por exemplo, segundo o lugar, se pode acontecer a algum corpo que não esteja em algum lugar. Da mesma maneira, pode ser dito corruptível segundo a quantidade ou a qualidade. É dito corruptível simplesmente aquilo que não pode ser segundo a substância.

Conclui-se, portanto, que tudo o que está em potência, enquanto tal, é corruptível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Que nenhum [ser] eterno está em potência.

Daquilo que já se falou segue-se que, se tudo o que está em potência é corruptível, nenhum dos seres simplesmente incorruptíveis é ente em potência. [Essa afirmação somente é válida] se tomamos o incorruptível simplesmente e o ente em potência simplesmente segundo a substância. Porque nada impede que aquilo que é simplesmente incorruptível esteja em potência segundo algo, como a qualidade ou o lugar, como no caso do sol, que está em potência a que esteja ora no ocidente, ora no oriente.

Fica patente, portanto, que todos os [seres] eternos, enquanto tais, estão em ato.

---

12. Uma terceira maneira de se mostrar que o ato é anterior à potência segundo a substância.

Os [seres] eternos se comparam aos corruptíveis como o ato à potência. [Isto acontece] porque os [seres] eternos, enquanto tais, não estão em potência. Já os corruptíveis, enquanto tais, estão em potência. Ora, os [seres] eternos são anteriores aos corruptíveis pela substância e pelo perfeição. Isto é evidente. Portanto, o ato é anterior à potência segundo a substância e a perfeição.

[Aristóteles comenta a este respeito que] este argumento é o que mais propriamente demonstra o propósito, porque não toma o ato e a potência no mesmo, mas em diversos, e isto faz demonstração mais evidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. A COMPARAÇÃO DO ATO PARA COM A POTÊNCIA SEGUNDO A INTELIGÊNCIA DO VERDADEIRO E DO FALSO

1. É necessário que as coisas inteligidas estejam em ato.

Os geômetras encontram a verdade que buscam, dividindo as linhas e as superfícies. Esta divisão reduz ao ato o que estava em potência, porque as partes do contínuo estão em potência no todo antes da divisão. Se, porém, tudo já estivesse dividido segundo o que requer o achado da verdade, as conclusões buscadas seriam manifestas. Mas como no primeiro desenho da figura, tais divisões estão em potência, por causa disso não fica manifesto aquilo que se busca.

[Como exemplo, vamos descobrir se] a soma dos três ângulos de um triângulo é [sempre] igual a dois retos. [Para descobrir isto], supomos um triângulo qualquer ABC, [conforme mostrado na primeira figura, apoiado pela base AC e tendo como vértice superior o ponto B]. Alongamos a base AC [até um ponto exterior D à direita do triângulo], [alongamos BC até um ponto exterior E, abaixo do triângulo, e traçamos uma paralela a AB passando pelo ponto C, conforme mostrado na segunda figura, desde um ponto F inferior até um ponto G superior].

[O ângulo GCD é igual ao ângulo BAC].

[O ângulo ABC é igual ao ângulo FCE, que por sua vez é igual ao ângulo BCG, com o que o ângulo ABC será igual ao ângulo BCG].

[Ora, como pode ser visto na figura, ACB+BCG+GCD=ACB+CBA+BAC=180 graus].

[Assim, descobrimos que a soma dos três ângulos de um triângulo qualquer é sempre igual a dois retos].

Deste exemplo, conclui-se que, ao olhar a nova disposição da figura, fica manifesto o princípio da geometria que afirma que a soma dos três ângulos de qualquer triângulo é igual a dois retos.

Assim Aristóteles conclui ser evidente que, quando algo é reduzido da potência ao ato, então é que a verdade dele é encontrada. A causa deste fato é que o intelecto é ato, [intelectus actus est]. E por isso, as coisas que são entendidas, é necessário que estejam em ato. E é [também] por causa disso que a potência é conhecida pelo ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Como ocorre a verdade e a falsidade nas coisas compostas.

Ser verdadeiro ou falso nas coisas [compostas], nada mais é do que ser composto e ser dividido. Por exemplo, quem considera ser dividido o que é dividido nas coisas, é verdadeiro na sua opinião. Este é o caso de quem considera o homem não ser asno. Da mesma maneira, quem considera ser composto o que é composto nas coisas, [também é verdadeiro na sua opinião]. [Este é o caso] de quem considera o homem ser animal. Mente, entretanto, em sua opinião, quem, ao contrário, considera a coisa ser diferente na sua opinião, do que a coisa é na sua natureza. [Este é o caso] de quem considera o homem ser asno, ou não ser animal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A causa da verdade nas substâncias compostas.

O que foi precedentemente dito deve ser entendido conforme segue. Tu não és branco, porque nós verdadeiramente te consideramos ser branco, mas inversamente, nós te consideramos branco porque tu és branco. Daqui fica manifesto que a disposição da coisa é a causa da verdade na opinião e na oração [acerca das substâncias compostas].

[Isto pode ser explicado mais extensamente do seguinte modo]. A verdade e a falsidade que está na opinião [acerca das substâncias compostas] é necessariamente reduzida à disposição da coisa assim como a [uma] causa. O intelecto, ao formar uma composição, toma duas coisas, das quais uma se acha como formal em relação à outra. Portanto, se tal operação do intelecto deve ser reduzida à coisa como à sua causa, deverá responder como fundamento e causa da verdade da composição que o intelecto interiormente forma e pela voz exprime, a composição da forma para com a matéria, ou daquilo que se acha pelo modo de forma para com a matéria, ou também a composição do acidente para com o sujeito. Por exemplo, quando digo Sócrates é homem, a verdade deste enunciado é causada pela composição da forma homem à matéria individual pela qual Sócrates é este homem. Outro exemplo: quando digo o homem é branco, a causa da verdade é a composição da brancura com o sujeito. A mesma coisa pode ser dita acerca da divisão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Que a verdade não se dá de modo semelhante nas coisas simples e compostas.

A verdade e a falsidade acerca das [coisas] simples e incompostas, [que são] as substâncias imateriais, não se dá pela divisão ou composição que são feitas nas coisas [compostas], mas pelo fato que se conheça e que elas sejam ou não. De fato, nas coisas simples não há composição, para que possa dizer-se que quando a coisa se compõe, então o intelecto componente é verdadeiro, ou que quando a coisa é dividida e o intelecto compõe, então o intelecto não é verdadeiro. Não há nas coisas simples composição, de tal maneira que dizendo-se afirmativamente dela o que seja, isto signifique sua composição, ou dizendo-se negativamente dela o que não seja, isto signifique sua divisão.

Assim fica patente que o verdadeiro e o falso nas [coisas] simples não é semelhante ao das [coisas] compostas.

O que não é para se admirar, porque também o ser não é semelhante em ambos. O ser dos compostos surge dos componentes, não porém o ser dos simples. Ora, o vero segue o ente, porque, conforme foi explicado no livro II, a mesma é a disposição da coisa no ser e na verdade. De onde que se segue que os que não são semelhantes no ser, não serão semelhantes na verdade.

---

5. Como ocorre a verdade e a falsidade nas substâncias simples.

A verdade, nas [substâncias] simples, [consiste] em que a mente atinja a própria [substância] simples, apreendendo [sua essência], e dizendo, isto é, significante pela voz o próprio simples. Este ***"dizer"*** aqui deve ser entendido não como uma predicação afirmativa feita mediante composição. [De fato], uma afirmação e um dito não são a mesma coisa. A afirmação é feita mediante algo que é dito de algo, a qual é, [portanto], com composição. [Um] dito é uma simples extensão [prolatio] de algo.

Assim, portanto, atingir o dizer é a verdade. Mas a mente não atingir o simples, isto é ignorá-lo completamente. Quem que quer não atinja a essência da coisa simples, a ignora completamente. De fato, não havendo a composição nela, não pode saber algo dela e ignorar outra coisa da mesma. [Deve-se compreender, porém], que atingir e dizer a coisa simples é a verdade [acerca] delas. Não atingí-las, entretanto, não é falsidade ou enganar-se, mas apenas ignorá-las.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6.A causa da impossibilidade do intelecto enganar-se acerca das substâncias simples.

[De acordo com o que foi dito], nas substâncias simples a verdade [consiste na mente] atingí-las ou dizê- las. Não atingí-las, porém, não é o falso ou enganar-se, mas sim ignorá-las, e a causa disto está em que o intelecto não pode enganar-se acerca da essência, a não ser por acidente.

Conforme está explicado nos livros VII e VIII, nas substâncias simples a coisa e a essência são idênticas. Ora, acerca da essência o intelecto não pode enganar-se, a não ser por acidente: ou o intelecto atinge a essência e então verdadeiramente conhece o que é a coisa, ou não a atinge, e assim não apreende a própria coisa. Desta maneira, acerca das substâncias simples não poderá enganar- se. Isto acontece por causa daquilo que Aristóteles afirma no livro III do De Anima, que assim como o sentido acerca dos seus objetos próprios sempre é verdadeiro, assim o é também o intelecto acerca da essência, como a cerca de seu objeto próprio. E que o intelecto acerca da essência não se engana, não ocorre somente nas substâncias simples, mas também nas compostas.

Pode, porém, enganar-se por acidente.

[O intelecto, porém, pode enganar-se por acidente, acerca da essência das substâncias compostas e] devemos agora considerar como o intelecto pode enganar-se por acidente acerca da essência. Somente é possível enganar-se acerca da essência por composição ou divisão, e isto, nas substâncias compostas, pode acontecer de duas maneiras [distintas]. Pela primeira maneira, pela composição da definição à coisa definida. Este é o caso, por exemplo, de alguém que diz que o asno é um animal racional mortal, ou o homem não é um animal racional mortal. Em ambos estes casos há falsidade. Pela segunda maneira, quando a definição é constituída de partes que não são mutuamente componíveis. Este seria o caso de alguém que definisse o homem como animal insensível. Na segunda maneira de enganar-se, a falsidade é dita per se. Já na primeira maneira, a definição é dita falsa porque a definição posta não é correspondente ao sujeito.

Assim é que há dois modos de enganar-se acerca da essência das substâncias compostas.

Nas substâncias simples, porém, somente pode haver engano a respeito da essência delas pelo primeiro deste dois modos, porque na essência delas não há composição, a respeito de cuja composição ou divisão possa ocorrer engano.

---

7. A verdade e a falsidade são propriamente ditos em grau máximo do ato.

[Nosso propósito, na argumentação precedente, foi o seguinte]. O ente e o não ente que a ele se opõe podem ser divididos de duas maneiras: pela primeira, segundo os 10 predicamentos, e pela segunda, pelo ato e pela potência. Ora, é aquilo que está em ato que em grau máximo pode ser propriamente dito verdadeiro ou falso. Assim, toda a argumentação precedente visa mostrar que o vero mais está em ato do que em potência.

Isto pode ser mostrado, pelo fato que a verdade, nos compostos, diz respeito à composição e à divisão, que designam o ato.

[A verdade também diz respeito ao ato nas substâncias simples]. Todas as substâncias simples são entes em ato, e nunca entes em potência. E isto porque, se às vezes estivessem em ato, e às vezes em potência, se gerariam e corromperiam. E por isso, porque a verdade maximamente diz respeito ao ato, em tudo aquilo que está somente em ato e que, por serem quididades e forma, são aquilo que é algo verdadeiramente, a respeito delas não pode haver engano ou existir falsidade. Deles se faz necessário que, ou sejam entendidos, se pela mente são atingidos, ou sejam inteiramente não entendidos, se pela mente não são atingidos.

Embora nas coisas simples não seja possível enganar-se per se, pode acontecer que nelas ocorra um engano por acidente, ao se inquirir delas a sua essência, isto é, [se são tais ou não]. Por exemplo, se alguém, buscando saber de alguma substância simples, se é fogo ou substância corpórea, chegasse à conclusão que lhe deva atribuir uma substância corpórea, ocorrerá uma falsidade por acidente por causa de composição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Resumo e observação final sobre a possibilidade do intelecto humano atingir as substâncias simples.

A verdade e a falsidade são ditas de um primeiro modo nas coisas compostas, a saber, verdade se o intelecto compõe aquilo que na coisa se compõe, e falsidade se o intelecto compõe aquilo que na coisa não se compõe. De um segundo modo, nas coisas simples, a verdade [consiste] em que aquilo que é verdadeiramente ente, isto é, que é a própria essência, é assim conforme inteligido. [Em caso contrário, porém], não ocorrerá falsidade nem engano, mas apenas ignorância. Porque se o intelecto não atinge a essência [das coisas simples], ignorará por completo a esta coisa. Nas coisas compostas, entretanto, alguém poderá conhecer algo delas, e [ao mesmo tempo] enganar-se acerca de outras das suas propriedades.

Aristóteles acrescenta de que tipo de ignorância está tratando, ao dizer que esta ignorância não é uma privação como a cegueira, que é a privação da potência visiva. Esta ignorância seria semelhante à cegueira, se alguém não tivesse força intelectiva para atingir as substâncias simples. De onde fica patente que, segundo a sentença de Aristóteles, o intelecto humano pode chegar a inteligir as substâncias simples. Esta questão tinha ficado em aberto no terceiro livro do De Anima.

LIVRO X

I. PROPÓSITO E RECOMPILAÇÃO DE CONSIDERAÇÕES ANTERIORES

1. O propósito do livro X.

No livro IV Aristóteles mostrou que a ciência da Metafísica tem o ente por sujeito, e o uno que se converte com o ente. Por causa disso, depois que determinamos o ente segundo que se divide pelos 10 predicamentos, no sétimo e oitavo livros, o segundo que se divide pela potência e pelo ato, no nono livro, agora neste décimo livro pretende-se determinar o uno e aquilo que se segue ao uno.

[Antes, porém, de iniciarmos a exposição do conteúdo do décimo livro, vamos recapitular num resumo aquilo que nos livros precedentes de principal se falou acerca do uno e quantidade].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Resumo sobre o uno.

O uno e o ente significam uma única natureza segundo razões diversas, estando um para o outro assim como estão entre si o princípio e a causa, [que também significam uma única natureza segundo razões diversas], e não como estão um para o outro a túnica e o vestido, que são inteiramente sinônimos.

O uno e o ente, ao se predicarem de alguma substância, não lhe adicionam nenhum ente, [isto é, não lhe acrescentam nenhuma outra natureza].

Uma outra maneira de dizer isso é que uno que se converte com o ente e o ente não adicionam algo à essência da coisa.

O uno que se converte com o ente não é o mesmo uno que é princípio do número. O uno que é princípio do número significa uma natureza adicionada à substância, por estar no predicamento da quantidade, que é um acidente adicionado à substância, por estar no predicamento da quantidade, que é um acidente adicionado à substância.

O uno que se converte com o ente, portanto, não significa uma quantidade que ineriria a todo ente, não significa um acidente que inere a todo o ente.

Além disso, não é verdade que o uno princípio do número que está no gênero da quantidade discreta se pode converter universalmente com todo ente. Nada que está em determinado gênero pode seguir-se a todo ente.

O motivo porque o uno se converte com o ente está em que ele designa o próprio ente, acrescentado-lhe apenas a razão de indivisão, a qual, sendo negação ou privação, não pode colocar nenhuma natureza adicionada ao ente.

Desta maneira, o uno e o ente diferem apenas pela razão, mas significam a mesma natureza.

Tantas quantas são as espécies do ente, tantas serão as espécies do uno, que se corresponderão mutuamente.

O uno princípio do número pertence à consideração da Matemática. O uno que se converte com o ente pertence à consideração da Metafísica.

A negação e a privação pertencem à razão do uno. Ora, a consideração do uno pertence à Metafísica. Portanto, a consideração da negação e da privação também pertence à Metafísica.

A privação implícita no uno que se converte com o ente não é a privação da multidão.

Quando se afirma que a privação implícita no uno que se converte com o ente é a privação da divisão, esta divisão não é a divisão segundo a quantidade.

A privação implícita no uno que se converte com o ente é a privação da divisão formal cuja raiz é a oposição da afirmação e da negação, pela qual são divididas mutuamente as coisas que se acham de tal maneira que isto não seja aquilo. É desta maneira que é inteligido primeiro o próprio ente, depois o não ente, e conseqüentemente a divisão.

A privação contida na razão do uno que se converte com o ente é a privação da divisão, e

não da multidão. Porém é correto dizer que o uno que se converte com o ente, ao privar a divisão, priva por conseqüência a multidão.

Portanto, é também correto dizer que o uno que se converte com o ente se opõe à multidão.

Como, ainda, pertence à mesma ciência a consideração dos opostos, segue-se que se pertence à Metafísica especular sobre o uno que se converte com o ente, também pertence à Metafísica especular sobre a multidão.

---

3. Resumo sobre os modos do uno.

O primeiro modo pelo qual algo é dito uno é pela continuidade de suas partes, como as partes do corpo.

O segundo modo é aquele pelo qual são ditos unos objetos especificamente homogêneos, como o vinho e a água.

O terceiro modo é aquele pelo qual são ditos unos os seres que caem debaixo do mesmo gênero, como o cavalo e o homem.

O quarto modo é aquele pelo qual são ditos unos os seres cujas definições são as mesmas.

O quinto modo, que é a unidade por excelência, corresponde àquelas coisas cuja quididade é inteiramente indivisível, não podendo se dividida sob a razão do tempo, lugar ou razão. Estas são as coisas que não são compostas de princípios materiais e formais.

Como algo é dito uno na medida em que não apresenta divisão, segue-se que todos os modos de unidade acima colocados se reduzem a este último, que é o uno indivisível de modo simples. Os outros modos significam o uno indivisível segundo algo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Resumo sobre a quantidade.

As principais espécies de quantidade são a multidão e a magnitude.

A multidão é o que é divisível em potência em partes não contínuas.

Magnitude é o que é divisível em potência em partes contínuas.

Os modos da quantidade per se são dois. O primeiro, pelo modo da substância, como a linha, a superfície e o número, que são quantidades substancialmente. O segundo modo de quantidade per se pertence ao gênero da quantidade, e é significado pelo modo de um hábito das quantidades substanciais que correspondem ao modo anterior. São o muito e o pouco, paixão do número, o longo e o breve, paixão da linha, o largo e o estreito, da superfície, e o profundo e alto, do corpo.

A quantidade é o único dentre todos os acidentes que em alguns casos pode ser considerada substância, como ocorre com a linha, o número, a superfície e o corpo. Este fato se deve a que, dentre todos os acidentes, a quantidade é o mais próximo à substância.

Os modos da quantidade por acidente também são dois. O primeiro é o modo segundo o qual algo é dito quantidade apenas pelo fato de serem acidentes de alguma quantidade, como o branco pode ser acidente de um sujeito que tem quantidade. O segundo modo de quantidade por acidente é o modo segundo o qual o tempo e o movimento são ditos quantidades.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. *Resumo sobre os universais.*

A razão do universal é ser algo apto a estar em muitos e ser predicado de muitos.

É correto dizer que os universais são a própria natureza das coisas que se predicam, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade.

Não é correto dizer que o universal pode ser tomado enquanto universal de maneira que a natureza que ele significa se subordine à intenção de universalidade, como se o animal ou o homem fosse uma substância una existente em muitos sujeitos simultaneamente.

O universal não é uma substância existente nas coisas naturais.

O universal tem uma dada forma, como homem ou animal, apenas na medida em que está no intelecto.

O universal também não é uma substância separada dos singulares dos quais se predica.

O ente e o uno que se converte com o ente são universais.

O ente é dito de alguma coisa por causa de sua substância.

O uno que se converte com o ente também é dito de alguma coisa por causa de sua substância, porque é dito uno aquilo que é uma substância una.

Nem o uno e nem o ente são a substância das coisas, mas universais que se predicam da substância como de um sujeito.

Da mesma maneira, o uno e o ente não podem ter existência separada dos singulares dos quais se predicam.

II. DOUTRINA DO LIVRO X ACERCA DO UNO

1. Introdução do compilador.

[O livro X da Metafísica, no comentário de São Tomás, consta de duas partes. A primeira e menor, trata do uno em si mesmo. A segunda e maior, trata do uno por comparação à multidão e das coisas que a eles se seguem. Somente será aqui transcrito aquilo que se refere ao uno em si mesmo].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Os modos pelo qual o uno é dito. I.

O primeiro modo pelo qual o uno é dito é aquele segundo o qual o contínuo é dito uno. Isto pode acontecer de duas maneiras. Universalmente, de maneira que qualquer que seja o modo da continuidade, este contínuo é dito uno. Ou então somente aquilo que é contínuo por natureza, o qual é maximamente contínuo, não sendo contínuo pela violência, pela arte, nem por outros modos de contato, e nem por alguma continuidade do tipo das coisas que são ligadas por algum vínculo.

O segundo modo é aquele segundo o qual é dito uno não somente aquilo que é contínuo, mas aquilo que além disto é um todo apresentando alguma forma ou espécie. Como por exemplo o animal é uno, ou a superfície triangular é una. Este segundo modo de uno adiciona sobre a unidade pela continuidade a unidade que é pela forma, segundo a qual algo é um todo e possuidor de uma espécie.

E porque algumas coisas são um todo pela natureza, enquanto outras são um todo pela arte, deve-se acrescentar que será maximamente uno o uno pela natureza, e não pela violência. Porque aquilo que é conjunto pela natureza é mais uno, porque é de si mesmo a causa de sua continuidade, porque pela sua natureza é tal.

[A razão, ou ratio, da unidade nos dois primeiros modos é a seguinte]. Algo é contínuo e uno segundo estes dois primeiros modos, pelo fato de que o seu movimento é uno e indivisível, segundo o tempo e o lugar. Segundo o lugar, porque para qualquer lugar que uma parte do [contínuo e do uno] seja movida, a outra parte também [será movida]. Segundo o tempo, porque quando uma parte do [contínuo e do uno] é movida, a outra parte [também será movida].

---

3. Os modos pelo qual o uno é dito. II.

Se os dois primeiros modos do uno são ditos por causa do movimento uno, os dois últimos são ditos por causa da razão una. Estas são as coisas cuja inteligência é una, que são apreendidos pela alma por uma única apreensão. São ditos serem apreendidos por uma única apreensão as coisas cuja apreensão é indivisível.

Isto pode acontecer de duas maneiras. Ou [porque] a apreensão [é indivisível por causa] da unidade da espécie, ou [porque] a apreensão [é indivisível por causa] da unidade segundo o número.

É indivisível pelo número o próprio singular, o qual não pode ser predicado de muitos. Já a espécie é dita indivisível segundo a ciência e a notícia, e não porque em diversos singulares haja alguma natureza una segundo o número, que possa ser dita espécie. É o intelecto que apreende como uno aquilo em que todos os inferiores [comungam]. E assim na apreensão do intelecto a espécie se torna indivisível, a qual, entretanto, na realidade é diversa de diversos indivíduos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Redução dos modos do uno a uma razão.

[Os quatro principais modos do uno são os seguintes]. O uno é dito de quatro modos. Primeiro, o contínuo segundo a natureza. Segundo, o todo. Terceiro, o singular. Quarto, o universal como espécie.

Todos estes são ditos uno por uma [única] razão, a saber, pelo fato de [serem] indivisíveis. Porque o ente indivisível é uno propriamente. Os primeiros dois modos são ditos uno por causa do movimento indivisível. Os dois últimos modos são ditos uno por causa da inteligência ou razão [ratio] indivisível, compreendendo debaixo desta a apreensão da coisa particular.

---

5. De que modo o uno se predica das coisas que são ditas unas.

É necessário compreender que o uno não pode ser tomado da mesma maneira, quando algo é dito uno, e ao declararmos a [essência] do uno, isto é, a razão da unidade. [Trata-se de algo semelhante ao fato] da madeira não ser dita branca do mesmo modo que seria se disséssemos que a madeira é isto mesmo que é ser branco, mas sim porque o branco lhe é acidente.

Isto pode ser manifestado da seguinte maneira. Dizemos que o fogo é elemento. Mas, de uma certa maneira, o fogo não é elemento. De fato, o fogo não é a mesma coisa que é o elemento, porque a razão [ratio] do fogo e do elemento não é a mesma. Mas o nome elemento, ao ser predicado do fogo, significa algo que acontece ao fogo. [Ora], assim como está dito do elemento, assim também sucede com o uno, porque as coisas das quais o uno é dito não são o mesmo que significa o nome [uno]. Ser uno significa ser indivisível, coisa que compete ao ente que é inseparável pela espécie, pelo lugar ou por qualquer outro modo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. De que modo ao uno compete a razão da medida.

[Em qualquer gênero pode ocorrer a medida, e não somente na quantidade, como poderia parecer]. [Por exemplo, no gênero da qualidade ocorre que, por uma cor ser mais escura do que outra, e esta, por sua vez, mais escura do que outra ainda, a qualidade possa ser medida]. [E assim também nos outros gêneros]. [Acontece que] em qualquer gênero devemos tomar por medida aquilo que é de algum modo indivisível neste gênero. Ora, a razão do uno é ser indivisível. [Isto poder ser de modo simples, e então teremos o uno que se converte com o ente, ou segundo algo, e então teremos os diversos outros modos do uno, os quais, todavia, tomam sua razão de uma mesma e única razão comum, que é o ser indivisível]. [Portanto, se a razão do uno é ser indivisível, e a medida em qualquer gênero é feita por aquilo que naquele gênero é de algum modo indivisível, segue-se que é propriedade do uno ser medida].

[Porém, como se irá mostrar abaixo], é à quantidade que de uma certa maneira compete ser a primeira medida em qualquer gênero, [mesmo que este gênero a ser medido não seja o da quantidade]. [Isto acontece porque cada gênero, como a qualidade, por exemplo, pode ser tomado de duas maneiras]. [De uma primeira maneira pode ser tomado absolutamente, caso em que será inteiramente qualidade e não pertencerá de maneira alguma ao gênero da quantidade]. [De uma segunda maneira, pode ser tomado por comparação de uma qualidade a outra, quando poderá verificar-se que uma excederá a outra, e na razão deste excesso encontra-se uma razão de quantidade no gênero da qualidade]. [Este excesso, ainda que esteja no gênero da qualidade, terá assim que ser medido dentro do gênero da quantidade]. [Desta maneira], a quantidade será de uma certa maneira a primeira medida em qualquer gênero.

Ora, se àquilo que é indivisível em cada gênero, [que é uno neste gênero,] compete a razão de medida, maximamente competirá esta razão ao uno do gênero da quantidade, que é a primeira medida de qualquer gênero. [Isto pode ser explicado da seguinte maneira]. [O fato da quantidade ser a primeira medida em qualquer gênero acontece porque] a medida [em qualquer gênero] não é nada mais do que aquilo pelo qual a quantidade da coisa é conhecida, [ainda que esta coisa pertença a outro gênero, porque, conforme explicado, de uma certa maneira a quantidade pode encontrar-se nos demais gêneros]. Ora, a quantidade da coisa é conhecida pelo uno. [Portanto, é ao uno no gênero da quantidade que maximamente] compete a propriedade de ser medida, e é dele que a razão de medida é derivada aos demais gêneros.

Quando dizemos que esta coisa mede um estádio, ou um pé, a quantidade desta coisa [está sendo evidentemente] conhecida pelo uno. Quando dizemos que esta coisa mede três estádios ou três pés, a quantidade desta coisa está sendo conhecida pelo número. [Porém], como todo número é conhecido pelo uno, porque a unidade tomada várias vezes resulta naquele número, [na verdade, também neste caso em que a quantidade está sendo conhecida pelo número, o estará sendo na verdade pelo uno]. De onde se conclui que toda a quantidade, enquanto quantidade, é conhecida pelo uno.

E deve-se adicionar, ***"enquanto quantidade"***, porque as propriedades e demais acidentes da quantidade são conhecidas de maneiras diversas.

[Ao dizermos que toda quantidade enquanto quantidade é conhecida pelo uno, o uno a que nos estamos referindo é, portanto, o uno princípio de número, e não o uno que se convertecom o ente, principal objetivo deste tratado de Metafísica]. [O motivo deste uno estar aqui sendo determinado parece consistir em que, embora o uno possa ser dito de muitas maneiras, todas as são em virtude de uma razão comum, que é o ser indivisível, a qual pertence em grau máximo ao uno que se converte com o ente, por o ser do modo

simples, a partir do qual todos os demais modos de unidade, segundo algo, são derivados].

É no gênero [da quantidade] onde é primeiramente encontrado o uno que tem razão de medida.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. O texto precedente, traduzido literalmente.

Sendo a razão do uno ser indivisível, a aquilo que de algum modo é indivisível em cada gênero sendo medida, maximamente [o uno] é dito [medida] neste que é a primeira medida de qualquer gênero. E isto de modo maximamente próprio é dito na quantidade, e daí a razão de medida é derivada aos demais gêneros. A medida, [de fato], nada mais é do que aquilo pelo qual a quantidade da coisa é conhecida. Mas a quantidade da coisa é conhecida pelo uno ou pelo número. Pelo uno, assim como quando dizemos um estádio, ou um pé. Pelo número, assim como quando dizemos três estádios, ou três pés. Mais ainda, todo número é conhecido pelo número, pelo fato de que a unidade, algumas vezes tomada, resulta em um número. De onde se conclui que toda a quantidade é conhecida pelo uno. [Deve- se] adicionar a isto ***"enquanto quantidade"***, porque as propriedades e os outros acidentes da quantidade de outro modo são conhecidos.

---

8. Em que espécie de quantidade é primeiramente encontrado o uno que tem razão de medida.

A razão de medida é primeiramente encontrada na quantidade discreta, que é o número. Aquilo pelo qual a quantidade é primeiramente conhecida é o próprio uno, isto é, a unidade que é princípio do número. Isto porque o uno nas outras espécies de quantidade não é o próprio uno, mas algo a quem acontece o uno. Assim como quando dizemos uma mão, ou uma magnitude. De onde se segue que o próprio uno, que é a medida primeira, é o princípio do número enquanto número.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Como o uno que é medida se deriva às demais espécies de quantidade e a outros gêneros a partir do uno da quantidade discreta.

A medida nas demais espécies de quantidade, ou seja, aquilo pelo qual é conhecida qualquer uma [destas demais espécies da quantidade], é dita a partir do número e do uno que é princípio do número. E aquilo que é medida de qualquer gênero da quantidade, é dito uno naquele gênero.

Vamos [explicar estes princípios em mais detalhes] exemplificando-os em três gêneros [da quantidade]. Primeiro, nas dimensões, que são a longitude, a latitude e a profundidade. Segundo, nas coisas pesadas, isto é, na gravidade. Terceiro, no movimento, isto é, na velocidade. [Antes disso, porém, será necessário resolver uma dúvida].

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Uma dúvida acerca do que foi dito.

[No item precedente, Aristóteles apresentou] as dimensões, a gravidade e a velocidade como quantidade. Nenhuma dúvida há quanto ao fato das dimensões serem quantidade. Mas, quanto à gravidade e a à velocidade, levanta-se uma dúvida, porque elas mais parecem ser qualidades do que quantidades.

[Em vista da dúvida levantada, vamos explicar] como [a gravidade e a velocidade]podem pertencer ao gênero da quantidade e como podem ser medidas. Tanto a gravidade como a velocidade podem ser tomados de dois modos. De um primeiro modo, o pesado pode ser dito absolutamente. Este seria o caso de serchamado pesado aquilo que apresente uma [tendência a cair], [inclinationem ut feratur ad medium], sem que nisto seja considerado quanto possa ter de tal tendência. De um segundo modo, o pesado pode ser dito por comparação a outro, quando dizemos que excede um outro na referida tendência. Assim é que se diz que a terra é mais pesada emcomparação à água, e o chumbo em comparação à madeira. Assim, portanto, na razão deste excesso encontra- se uma certa razão de quantidade e medida. De um modo semelhante, o veloz é dito de dois modos. De um primeiro modo, absolutamente, a saber, daquilo que tem qualquer movimento. De um segundo modo, daquilo que tem um excesso de movimento. Ao segundo destes modos compete a razão de quantidade e de medida. Ao primeiro destes modos não.

---

11. Exemplifica-se como a razão de medida é derivada a partir do número às demais espécies de quantidade e gêneros.

A razão de medida é derivada do número às demais quantidades de uma maneira tal que assim como o uno que é medida do número é indivisível, assim também em todos os outros gêneros de quantidade algum uno indivisível é medida e princípio. Desta maneira, em todo lugar procura-se como medida algo indivisível, que é algo simples, ou segundo a qualidade ou segundo a quantidade.

Segundo a qualidade, como o branco dentro das cores, porque de uma certa forma o branco é a medida das cores, conforme será dito abaixo. Segundo a quantidade, como a unidade no número, e a medida de um pé na linha.

A medida certa é aquela da qual nada pode ser referido e à qual nada pode ser adicionado. Por isso é que o uno é medida certíssima, porque o uno que é princípio do número é inteiramente indivisível, e não recebendo nenhuma adição ou subtração, permanece uno. Mas as medidas dos demais gêneros de quantidade imitam a este uno, que é indivisível, tomando, segundo o que seja possível, algum mínimo como medida.

[É assim que a partir do uno princípio do número se deriva a razão de medida às dimensões e à gravidade]. [Quanto ao] movimento, os homens também o medem pelo ***"movimento simples"***, isto é, o movimento uniforme e velocíssimo que se dá num mínimo de tempo. Na [astronomia] tal movimento é tomado como o movimento do ***"primeiro céu"***, isto é, o movimento diurno, que é regular e velocíssimo, a partir do qual são medidos todos os outros movimentos.

---

12. Como a medida pode ser transferida à ciência e ao sentido por semelhança.

Tendo sido dito que a medida é aquilo pelo qual a quantidade da coisa é conhecida, dizemos também que a ciência é a medida das coisas cognoscíveis e o sentido a medida das coisas sensíveis, porque pelo sentido conhecemos [as coisas] sensíveis e pela ciência conhecemos [as coisas] cognoscíveis.

[Deve-se colocar], todavia que a ciência e o sentido não são medida do mesmo modo que [o uno] o é. Pela medida [do uno] algo é conhecido como por [um] princípio de conhecimento. Pelo sentido e pela ciência, [porém], as coisas são conhecidas assim como por [uma] potência cognoscitiva.

Essa diferença faz com que a ciência e o sentido, segundo a verdade da coisa, mais sejam medidas do que meçam. De fato, não é porque nós sentimos ou sabemos de algo que por isso assim o seja na natureza das coisas, mas sim porque é assim na natureza das coisas, que verdadeiramente sabemos algo ou sentimos algo. Desta maneira, nos acontece que em sentindo e conhecendo somos medidos pela coisa que está fora de nós. E assim como [uma régua] colocada externamente junto a nós é medida de nossa quantidade corporal, assim a coisa sabida ou apreendida pelo sentido são medidas pelas quais podemos saber se verdadeiramente conhecemos algo pelo sentido ou pelo intelecto.

Se a ciência, porém, fosse a causa da coisa sabida, então necessariamente [esta ciência] seria a medida [da coisa]. Este é o caso da ciência do artífice, a qual é medida das coisas artificiais, porque qualquer [coisa] artificial é perfeita na medida em que alcança a semelhança da arte. E é desta maneira que se encontra a ciência de Deus em relação a tudo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Se o uno enquanto pertence às substâncias e às naturezas das coisas é substância per se subsistente.

Já tendo sido manifestado como o uno que apresenta razão de medida se encontra na quantidade e nos demais gêneros, deve-se inquirir agora acerca do uno enquanto pertence às substâncias e às naturezas das coisas. E primeiramente vamos inquirir se este uno é alguma substância per se subsistente.

[Quanto a isso], [devemos afirmar que] o uno não é substância subsistente, da qual é dito que seja uno. Já foi provado no livro sétimo que nenhum dos universais pode ser substância que seja subsistente per se, porque todo universal é comum a muitos, [e a substância subsistente per se não o pode ser]. Da mesma maneira, o universal não pode ser uma substância subsistente [no sentido de ser uma substância separada dos singulares das quais se predica]. [E o motivo disto é] porque assim este universal seria [algo separado] de muitos, e desta maneira não seria comum, mas sim algum singular em si. Ora, o ente e o uno são que mais universalmente são predicados de todas [as coisas]. Portanto, não podem ser substância subsistente.

[Em outras palavras], em todos os Gêneros dos quais o uno se predica, assim como o ente, sempre se investiga o que é aquilo que é uno, como se a própria unidade não fosse a própria natureza que é dita uma. De onde fica manifesto que em qualquer gênero não é suficiente dizer que [o ser uno] seja a natureza daquilo que é dito uno. Antes, pelo contrário, é necessário inquirir o que é aquilo que é dito uno e que é dito ente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Que os gêneros também não são substâncias subsistentes.

Pelos motivos expostos anteriormente, conclui-se que também nenhum gênero seja alguma natureza e substância subsistente per se. O que não significa que o uno seja um gênero. De fato, o uno e o ente não podem ser gênero pelo mesmo motivo, porque não são predicados de [todas as coisas] univocamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. O uno e o ente de uma certa forma significam o mesmo.

Deve-se dizer que o uno e o ente significam o mesmo ***"de uma certa forma"***, porque o ente e o uno são o mesmo segundo o sujeito, deferindo [entretanto] pela razão. De fato, o uno adiciona ao ente a indivisão, sendo dito uno o ente indivisível ou indiviso.

[A primeira razão para se afirmar que o ente e o uno significam o mesmo é a seguinte]. O uno segue todos os predicamentos, não estando apenas em um único predicamento: isto é, nem [somente no predicamento] da substância, nem no [da] quantidade, ou em algum outro. E assim também o ente.

[A segunda razão para se afirmar que o ente e o uno significam o mesmo é a seguinte]. Ao predicarmos o uno do homem, não estamos predicando alguma natureza outra além do homem, assim como também o ente não predica alguma outra natureza [além] dos 10 predicamentos. E isto porque, se predicasse alguma outra natureza, seria necessário prosseguir até o infinito, porque então esta outra natureza também seria dita uno e ente.

Finalmente, a terceira razão [para se afirmar que o ente e o uno significam o mesmo] é que qualquer coisa é dita uno enquanto é ente.

LIVRO XI

I. INTRODUÇÃO E COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA O CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

1. O propósito dos livros XI e XII.

Porque as ciências particulares emitem a inquisição de algumas coisas que necessitam, necessário se torna haver uma ciência universal e primeira, que perscrute as coisas sobre as quais as ciências particulares não consideram.

Tais são tanto as (coisas) comuns que se seguem ao ente em comum, das quais nenhuma ciência particular considera, por não pertencerem mais a uma do que a outra, mas a todas de modo comum, quanto às substâncias separadas, que excedem a consideração de todas as ciências particulares.

Por isso Aristóteles, ao nos trazer esta ciência, depois de ter inquirido acerca dos comuns, começa a tratar de modo especial (acerca das) substâncias separadas, ao conhecimento das quais se ordenam, não somente as coisas que foram tratadas nesta ciência, mas também as que em outras ciências foram tratadas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O plano dos livros XI e XII.

Portanto, para que se tenha uma consideração mais manifesta das substâncias separadas, primeiramente Aristóteles recolherá como em um certo modo de compilação, as coisas que foram ditas tanto na Metafísica quanto na Física que são úteis ao conhecimento das substâncias separadas. (Isto será feito em todo o livro XI e na primeira parte do livro XII). Em segundo lugar, inquirirá acerca das próprias substâncias separadas, a partir da metade do livro XII. [Antes disso, porém, faremos uma compilação de tudo quanto o filósofo disse de útil para o conhecimento das substâncias separadas].

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A consideração da Metafísica é acerca dos princípios.

[Ficou manifesto no livro primeiro, que a sabedoria é uma certa ciência acerca dos princípios]. No princípio daquele livro foi mostrado que a sabedoria considera causas altíssimas e maximamente universais, e é nobilíssima entre as ciências.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Se a sabedoria que considera os princípios é uma ou muitas ciências.

[Uma razão para que sejam muitas ciências é a seguinte]. Quando diversos são considerados em uma ciência, estes (diversos) são contrários, pelo fato de que um dos contrários é a razão pela qual se conhece o outro, e portanto, ambas cairão sob uma mesma arte. Ora, se os princípios das coisas forem diversos, não poderão ser contrários, (porque se o forem), não poderão (ser comuns) a um (mesmo) principiado. Logo, a sabedoria que trata dos princípios não pode ser uma (única) ciência.

[Uma razão, porém, para que seja uma (única) ciência é a seguinte]. Se dissermos que a sabedoria não é una, mas diversas, não competirá (a ela) assinalar (os princípios das coisas).

A verdade (sobre esta questão) é que a sabedoria é uma só ciência, que todavia considera diversos princípios, na medida em que são reduzidos a um único gênero, que é também a razão pela qual os contrários caem debaixo de uma só ciência, isto é, enquanto pertencem a um único gênero.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Se à metafísica pertence considerar os princípios da demonstração.

A verdade [sobre a questão se especular os princípios demonstrativos pertence a uma ciência ou várias] é que uma ciência de modo principal considera estes princípios, à consideração da qual pertencem as [coisas] comuns que são os termos daqueles princípios, como [por exemplo] o ente e o não ente, o todo e a parte, e outros assim. E desta [ciência] as outras ciências tomam tais princípios.

---

6. Se à Metafísica pertence a consideração de todas as substâncias.

A verdade [sobre esta questão] é que, ainda que a esta ciência caiba de modo principal a consideração de alguma substâncias em especial, que são as substâncias separadas, ela o é de todas as substâncias, na medida em que todas caem debaixo de um gênero, que é o ente per se.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Se a Metafísica considera apenas as substâncias, ou também os acidentes.

A verdade [sobre esta questão] é que a sabedoria considera as substâncias e os acidentes, na medida em que [ambos] convém ao ente, o qual é o seu sujeito. Porém, [a sabedoria] considera as substâncias de modo principal, porque são entes primeiro e per se, e delas é que demonstra os acidentes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Se a Metafísica considera os 4 gêneros de causas expostos nos livros da Física.

[Vamos considerar a questão se a Metafísica considera os 4 gêneros de causas expostos nos livros da Física. Uma primeira objeção se oferece, segundo a qual a Metafísica parece considerar somente a causa final. De fato], a Metafísica não parece considerar os quatro gêneros de causas expostos nos livros da Física, porque parece ser principalmente de sua consideração a causa final, que é a mais excelente dentre todas.

[Uma segunda objeção é a seguinte. à Metafísica não parece caber a consideração da causa final, pois], por outro lado, não parece que a Metafísica seja acerca da causa final, porque o fim apresenta razão de bem. [Ora], o bem se encontra nas operações e nas coisas que estão em movimento. Tanto é assim que nas coisas imóveis, como por exemplo nas coisas matemáticas, não se demonstra pela causa final.

A verdade [sobre esta questão] é que a Metafísica considera os quatro gêneros de causa apontados, e principalmente a causa formal e final. [E ela considera a causa final, porque o último fim, que é o primeiro movente, é inteiramente imóvel, como será mostrado adiante].

---

9. Se compete à Metafísica considerar as substâncias sensíveis.

[Pode objetar-se que, se] a Metafísica trata das substâncias sensíveis, não parece então diferir da ciência natural.

A verdade [sobre esta questão] é que a Metafísica trata das substâncias sensíveis, na medida em que são substâncias, e não na medida em que são sensíveis e móveis, o que propriamente pertence à ciência natural. Mas a consideração própria desta ciência é acerca das substâncias, que não são idéias ou seres matemáticos separados, mas sim primeiros motores, como adiante será explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Questão sobre os seres e a ciência matemática.

Questiona-se se os entes matemáticos são separados.

A verdade [sobre esta questão] é que os [seres] matemáticos não são separados dos [seres] sensíveis per se, mas somente segundo a razão.

[Questiona-se também se à Metafísica compete investigar a matéria dos seres matemáticos]. [Deve-se responder a esta que] a investigação da matéria dos seres matemáticos não pertence à ciência natural, porque todo o negócio da filosofia natural é acerca das coisas que tem em si mesmo o princípio do movimento e de quietude, que são ditos naturais. De modo semelhante, a investigação deste assunto não pertence à ciência matemática, porque ela pressupõe tal matéria ou tal sujeito, e a respeito dele outras coisas investiga. De onde resulta que a esta ciência, que é a Metafísica, compete tratar acerca da matéria dos seres matemáticos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Se existe algo nas coisas da natureza além dos singulares.

A verdade [sobre esta questão] é que nada existe nas coisas da natureza além dos singulares, mas apenas na consideração do intelecto que abstrai os comuns dos próprios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Se cabe à matéria ou à forma ser o primeiro princípio das substâncias sensíveis.

[Pareceria que deveria caber à matéria ou à forma ser primeiro princípio das substâncias sensíveis porque] é destas duas que as substâncias sensíveis se compõe.

[O primeiro argumento a este repeito é que] num primeiro aspecto, nada mais poderia ser posto como princípio do que a matéria, que é primeiro sujeito e sempre permanece.

[Por outro lado], a matéria não pode ser princípio, porque a matéria não está em ato, mas em potência. Assim, sendo o ato naturalmente anterior à potência, pareceria que [o primeiro princípio das substâncias sensíveis] seria a espécie e a forma, que é ato.

Porém, [como terceiro argumento], nem a forma pode ser princípio, porque a forma sensível é corruptível. Desta maneira, se a forma sensível é o primeiro princípio, não haverá nenhuma ordem de perpetuidade nas coisas, [e que somente aconteceria se] houvesse algum princípio separável e perpétuo, que daria perpetuidade às coisas.

A verdade sobre estas questões é que existe alguma substância separada das [coisas] sensíveis. Não são, todavia, as espécies das coisas sensíveis, como colocaram os filósofos platônicos, mas os primeiros motores, como será explicado adiante.

---

13. Se o princípio das coisas corruptíveis é o mesmo das coisas incorruptíveis.

[Coloca-se a questão se] há substâncias separadas que sejam princípios, é necessário agora investigar se uma delas é princípio de todas as coisas, isto é, das coisas corruptíveis e incorruptíveis, ou se o princípio das coisas corruptíveis é diferente do das incorruptíveis.

[A primeira dificuldade quanto a isto consiste em que] se há um único princípio para todas as coisas, permanece a dúvida do porque, a partir de um mesmo princípio, algumas coisas são perpétuas enquanto outras não.

[A segunda dificuldade consiste em que] se o princípio das coisas corruptíveis é diverso do princípio das incorruptíveis, ainda permanece a dúvida do porque, sendo este princípio perpétuo, as coisas que [provém] deste princípio não são perpétuas.

[A terceira dificuldade xonsiste em que] se por outro lado este princípio for corruptível, como todo corruptível é gerável, e todo gerável tem um princípio, segue-se que este princípio corruptível deverá ter [por sua vez] um outro princípio, e este outro e mais outro até o infinito.

A verdade [sobre esta questão] é que o primeiro princípio de [todas as coisas] é incorruptível. Algumas coisas , por estarem muito distantes dele são corruptíveis, nos quais a geração e corrupção é causada por uma causa média que é incorruptível segundo a substância, variável, porém, segundo o lugar.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Se o uno e o ente são os princípios de todas as coisas.

[A questão sobre se o uno e o ente são os princípios de todas as coisas pode ser colcada da seguinte maneira]. Alguns filósofos colocaram como princípios o uno e o ente, porque são maximamente imóveis. De fato, qualquer que seja o modo pelo qual algo varie, sempre permanece o uno e o ente.

[Surge, porém, uma dificuldade pelo fato de que] nós estamos procurando princípios que são perpétuos e de existência separada. [Se, portanto, o uno e o ente significarem substância, poderão ser tais princípios]. [Porém], o uno e o ente não podem significar a substância, porque nesse caso seguir-se-ia que tudo será substância, e nada será acidente, porque o ser se predica de todos os entes. Ora, isto é manifestamente falso. Por outro lado, se o uno e o ente não significarem a substância, não poderão ser separáveis e existentes per se, [e com isso não poderão ser os princípios]. Portanto, parece que o ente e o uno não podem ser princípios.

A verdade [sobre esta questão] é que nem o ente e nem o uno são princípios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Se os princípios são substâncias.

[Uma possível objeção a respeito da questão se os princípios são substâncias consiste em que], como toda ciência é dos universais, e qualquer ciência é de algum sujeito universal determinado, e por outro lado, a substância não é do número dos universais, mas é este algo separável, ou seja, existente per se, parece que das substâncias não poder haver ciência. Ora, a ciência é acerca dos princípios. Portanto, a substância não pode ser princípio.

A verdade [sobre esta questão] é que, ainda que os universais não existam per se, todavia as naturezas das coisas que existem per se podem ser consideradas universalmente. É segundo isto que são tomados gêneros e espécies no predicamento da substância, os quais são ditos substâncias segundas, das quais há ciência. Todavia, algumas [substâncias] existentes per se são princípios, porque, sendo imateriais, pertencem ao conhecimento inteligível, ainda que excedam a compreensão do nosso intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Se os princípios de todas as coisas são o mesmo segundo o número, ou somente segundo a espécie.

[Sobre se os princípios de todas as coisas são o mesmo segundo o número, ou somente segundo a espécie] a verdade é que, falando a respeito dos princípios extrínsecos, são um segundo o número, porque aquilo que é o primeiro princípio de todas as coisas é agente e fim. Os princípios intrínsecos, porém, isto é, a matéria e a forma, não são um segundo o número [para todas as coisas], [e nem segundo a espécie], mas segundo [uma] analogia, conforme será explicado adiante.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Se todas as coisas podem ser reduzidas de alguma maneira a uma.

É necessário investigar se todas as coisas podem ser reduzidas de alguma maneira a uma. Isto porque a ciência da filosofia é do ente enquanto ente, de tal maneira que considera o ente segundo a razão universal do ente, e não segundo a razão de um ente particular. Ora, como o ente é dito de muitas maneiras, e não de uma única, se esta multiplicidade fosse uma pura equivocação, não cairiam todos os entes debaixo de uma ciência, porque não poderiam ser reduzidos de algum modo a um gênero. Mas, se esta multiplicidade tivesse algo em comum, todos os entes poderiam estar debaixo de uma [só] ciência.

[A solução para esta questão consiste em que] o ente é dito de maneira que é dito de modo múltiplo segundo algo de comum. Isto pode ser manifestado através de um exemplo. O medicativo pode ser dito de diversos modos, todavia são redutíveis a um certo uno, que é uma mesma e idêntica coisa à qual esta redução é feita, ainda que de modos diversos. Por exemplo, o sermão é dito medicativo, pelo fato de ser proveniente da ciência médica. A faca é dita medicativa, pelo fato de ser útil à mesma ciência como instrumento. E semelhantemente ocorre com as outras coisas que deste modo são ditas. É manifesto que as coisas que assim são ditas, são intermediárias entre unívocas e as equívocas. Nas [coisas] unívocas um nome único é predicado de diversas [coisas] segundo uma razão totalmente idêntica. Nas [coisas] equívocas, todavia, um mesmo nome é predicado de diversas [coisas] segundo razões totalmente diversas. Nas [coisas], porém, que são ditas do modo predito, um mesmo nome é predicado de [coisas] diversas segundo uma razão em parte idêntica, e em parte diversa. Diversa, quanto aos diversos modos de relação. Idêntica, quanto a aquilo ao qual é feita a relação. E por causa disso [tal modo de predicação é dito] analógico, porque todas as [coisas] se proporcionam a uma única. Assim é que ocorre com a multiplicidade do ente. Ente de modo simples é dito aquilo que tem o ser em si, isto é, a substância. As demais coisas são ditas entes porque são deste [ente] que é [ente] per se, como [por exemplo], uma paixão [do ente per se], ou um hábito [do ente per se], ou algo assim. De fato, a qualidade não é dita ente, porque ela tenha [um] ser, mas porque por ela a substância é dita estar [assim] disposta. O mesmo pode ser dito dos demais acidentes, e por causa disso é que são ditos entes. E assim fica patente que multiplicidade do ente apresenta algo de comum, ao qual a redução é feita.

---

18. Ainda sobre o objeto de consideração da Metafísica.

Os matemáticos consideram [seres abstratos], não no sentido que eles existem na natureza separados dos [seres] sensíveis, mas porque a matemática os considera sem a consideração dos sensíveis. A matemática os especula retirando de sua consideração todos os sensíveis, como a leveza, a gravidade, a dureza, a moleza, o quente e o frio, ficando em sua consideração somente a quantidade e o contínuo.

E assim como ocorre com o matemático, assim ocorre com o filósofo que considera o ente, deixando de considerar todos os entes particulares, considerando somente as coisas que pertencem ao ser em comum. Porque, embora sejam muitos, todavia, de todos há uma só ciência, na medida em que todas são redutíveis em um, conforme foi explicado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. Como compete à Metafísica considerar os acidentes.

À Metafísica compete considerar os acidentes do ente enquanto ente.

---

20. Como compete à Metafísica considerar os primeiros princípios da demonstração.

Quaisquer [coisas] comuns que são tomadas pelas ciências particulares de modo particular, e não segundo que estejam em sua comunidade, pertencem à consideração da Metafísica. Ora, os primeiros princípios da demonstração são tomados pela matemática e pelas outras ciências particulares somente de modo particular. Portanto, a consideração destes princípios, na medida em que são comuns, pertencerão à Metafísica, que considera o ente enquanto ente.

E a razão pela qual estes princípios comuns pertencem à consideração da Metafísica está em que [estes princípios se expressam por] proposições primeiras [cujos termos são tais como] o ente e o não ente, o todo e a parte, o igual e o desigual, o idêntico e o diverso, e outros que são da consideração da Metafísica. De onde resulta que as proposições comuns, que são constituídas de tais termos, são principalmente da consideração da filosofia primeira.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Qual é o primeiro princípio dentre os princípios da demonstração.

É necessário que assim como todos os entes são reduzidos a algum primeiro, assim é necessário que os princípios da demonstração sejam reduzidos a algum primeiro princípio, que de modo principal caia debaixo da consideração da Metafísica.

Existe, de fato, um certo princípio demonstrativo nos entes acerca dos quais não é possível mentir, [por causa de] sua razão interior, sendo sempre necessário dizer a verdade acerca do mesmo.

Este princípio é que não é possível [uma] mesma [coisa] simultaneamente ser e não ser.

De fato, é impossível que alguém opine que este princípio seja falso.

E este princípio é primeiro pela razão que os seus termos são o ser e o não ser, que são os primeiros que caem debaixo da consideração do intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

22. O que é próprio das ciências particulares.

[As ciências particulares tratam de algum gênero de ente enquanto algum ente].

Toda ciência particular investiga alguns princípios e causas, a respeito dos cognoscíveis próprios que debaixo dos mesmos estão contidos. É necessário ressaltar que são alguns princípios e causas, porque não é toda ciência que considera todo gênero da causa. De fato, qualquer uma destas ciências particulares circunscreve e toma para si algum determinado gênero de ente, circunscrevendo-o e dividindo-o dos demais gêneros, e determinando acerca dele somente. Assim, as ciências particulares negociam acerca deste gênero de ente como acerca de algum ente, mas não enquanto ente. Considerar acerca do ente enquanto ente pertence à ciência da Metafísica que [difere] de todas as ciências particulares.

[As ciências particulares consideram suposto a essência de seu sujeito].

As ciências particulares necessitam supor de alguma maneira de seu sujeito o porque de seu ser [quia est] e a sua essência. E suposta a essência de seu sujeito, esta será usada [pelas ciências particulares para sua] demonstração, tanto para as mais certas, como ocorre nas ciências matemáticas, como para as mais débeis, como as ciências naturais. A essência do sujeito das ciências particulares é tomada por algumas ciências [provenientes] do sentido, na medida em que, através dos acidentes sensíveis chegam ao conhecimento da essência da coisa. Já outras tomam a essência de seu sujeito de outras ciências mais universais.

Assim fica manifesto que nas ciências particulares não há demonstração da substância da coisa, nem da sua essência. Ambas estas coisas, nas quais as ciências particulares não se intrometem, pertencem à ciência universal, isto é, considerar a substância, o ente e a quididade da coisa.

---

23. Comparação da ciência natural com as ciências operativas.

A ciência natural não é nem ativa, nem factiva. Como toda ciência operativa ou é ativa ou factiva, segue-se que a ciência natural não é operativa.

Agir é dito propriamente segundo uma operação que permanece no agente e não transita para a matéria exterior, como inteligir, sentir e outras tais. Fazer é dito segundo uma operação que transita para a matéria exterior, que por ela é modificada, como esquentar, cortar e outras.

Portanto, a ciência ativa é aquela pela qual nos instruímos para corretamente exercer as operações que são ditas ações. Tal é a ciência moral. Ciências factivas são aquelas pelas quais corretamente fazemos algo, como a arte fabril e outras assim.

A ciência natural difere destes dois tipos de ciência. Não pode ser factiva, porque estas ciências não apresentam princípio de movimento no feito, mas no faciente. Não pode ser ciência ativa, porque estas ciências não apresentam princípio de movimento naquilo em que agem, mas mais no agente. Mas as coisas que pertencem à consideração da ciência natural apresentam princípio de movimento em si mesmo, por ser a natureza princípio de movimento naquilo em que [a natureza] está.

De onde se conclui que, sendo qualquer ciência ou ativa, ou factiva ou especulativa, e a ciência natural não podendo ser nem ativa, nem factiva, será necessário que a ciência natural seja ciência especulativa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

24. Comparação da matemática com a ciência natural.

Sendo necessário para cada ciência conhecer de algum modo a essência de seu sujeito, e utilizá-la como princípio de demonstração, torna-se necessário que as diversas ciências se diversifiquem segundo os diversos modos de definição [por elas utilizados].

Assim, para que se conheça como a ciência natural difere das demais, é necessário não esconder de que modo se serve a ciência natural ao definir, e como se tomam as definições na ciência natural, isto é, se suas definições são como a definição de simum [que em latim significa ***"nariz-côncavo"***], ou como a definição de côncavo.

A definição de simum é com a matéria sensível. A definição de côncavo é sem a matéria sensível. Porque a simidade não é senão acerca de determinada matéria sensível, porque não ocorre a não ser nos narizes. De fato, a definição de simum é que o simum é o nariz côncavo. Mas na definição do côncavo não se coloca nenhuma matéria sensível.

A diferença entre a ciência natural e a matemática provém de que a ciência natural trata de [coisas] em cujas definições se coloca a matéria sensível. A matemática, porém, trata de [coisas] em cujas definições não é colocada a matéria sensível, posto que tenham seu ser na matéria sensível.

---

25. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto ao modo de separação.

Não somente pertence à Metafísica determinar acerca do ente em comum, ou seja, acerca do ente enquanto ente, mas também lhe pertence determinar acerca dos entes separados da matéria segundo o ser. [A partir disso desejamos determinar] se esta ciência difere da ciência natural [e da matemática].

A Metafísica difere da ciência natural, porque a ciência natural diz respeito às [coisas] que têm em si mesmo o princípio de movimento. Assim, torna-se necessário que as [coisas] naturais tenham uma determinada matéria, porque nada é movido a não ser aquilo que possui matéria.

A matemática especula a respeito dos [seres] imóveis. Isto porque é necessário que as coisas cuja razão é tomada sem a matéria sensível, do mesmo modo sua razão seja sem movimento, o movimento não existindo a não ser nas coisas sensíveis. Porém, as coisas das quais a matemática considera não são separáveis da matéria e do movimento segundo o ser, mas somente segundo a razão. [Portanto, a Metafísica também difere da matemática, porque ela considera acerca das coisas que são separadas da matéria segundo o ser.]

É necessário, portanto, que acerca daquele ente que é separado da matéria e do movimento segundo o ser e inteiramente imóvel, haja alguma outra ciência, que seja outra que não a matemática e a ciência natural. Isto, porém, deve ser dito caso haja alguma tal substância além das [substâncias] sensíveis, que seja completamente imóvel, porque ainda não demonstramos [existir] tal substância. Se, então, existir uma tal natureza [dentre os] entes, isto é, que seja separável e imóvel, aquele que possuir esta natureza será [uma certa coisa] divina, e [uma certa coisa] principalissima entre todas [as coisas]. [Isto] porque quanto algo é mais simples e formal dentre os entes, tanto será mais nobre, anterior e mais causa dos demais. E assim fica patente que esta ciência que considera tais entes separáveis, deve ser chamada ciência divina, e ciência dos primeiros princípios.

Do que foi dito conclui-se que três são os gêneros de ciências especulativas. [Primeiro], a ciência natural, que considera os entes móveis, que em sua definição recebem a matéria sensível. [Segundo], a ciência matemática, que considera os [seres] imóveis, que não recebem a matéria sensível em sua definição, ainda que tenham o seu ser na matéria sensível. [Terceiro], a teologia, que é acerca dos entes inteiramente separáveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

26. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto à nobreza.

[As ciências especulativas são mais nobres que as operativas].

As ciências especulativas são nobilíssimas entre todas as outras ciências, porque nelas pretende-se o conhecimento por causa do próprio conhecimento, enquanto que nas demais ciências operativas procura-se o conhecimento por causa de um trabalho [propter opus].

[A Metafísica é a mais nobre dentre as ciências especulativas]. A ciência especulativa última, que é a teologia, sendo acerca dos entes mais nobres, [ela] é a mais nobre [dentre todas]. De fato, uma ciência é tanto mais nobre quanto seu cognoscível mais nobre for.

---

27. Comparação da Metafísica com as ciências particulares quanto à universalidade.

[Queremos colocar a questão de] investigar se a ciência que é acerca dos entes separáveis seja a ciência universal do ente enquanto ente. [Vamos] demonstrar que sim, [excluindo] por divisão [todas as demais ciências da possibilidade de serem a ciência universal].

É manifesto que as ciências operativas não são universais, por onde as excluímos [sem discussão].

Dentre as ciências especulativas, qualquer das ciências matemáticas é acerca de um gênero determinado. Ora, a ciência universal é ciência comum de todos [os entes]. Logo, nenhuma das ciências matemáticas é comum a todo ente.

Se as substâncias naturais, que são substâncias sensíveis e móveis, forem primeiras dentre os entes, então a ciência natural será necessariamente a primeira dentre as ciências, porque a ordem dos sujeitos é a ordem das ciências, conforme explicado. Se, porém, existir outra natureza, e outra substância além das substâncias naturais, que sejam separáveis e imóveis, deverá haver outra ciência do próprio ser, que seja anterior à natural. E pelo fato que é primeira, será necessário que seja universal. [Isto acontece] porque a ciência dos primeiros entes, e a ciência que é universal [tem que] ser a mesma, já que os primeiros entes são princípios dos demais.

- Anterior
- Índice
- Posterior

28. Cinco considerações preliminares necessárias à definição do movimento.

[A primeira consideração preliminar necessária à definição do movimento é que o] ente se divide pelo ato e pela potência. É isto o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que dentre os entes, algum é [em] ato, como o primeiro movente, que é Deus. Outros são apenas potência, como a matéria primeira. Outros potência e ato, como todos os intermediários. [Outra maneira de se compreender isto é que] ser somente em ato é dito daquilo que tem forma de modo perfeito, como por exemplo aquilo que já é branco de modo perfeito. Ser somente em potência, é dito daquilo que ainda não tem forma, como por exemplo, aquilo que de nenhum modo é branco. Está em ato e em potência aquilo que, posto que ainda não tenha forma de modo perfeito, todavia está em movimento à forma.

[A segunda é que] o ente se divide pelos 10 predicamentos.

[A terceira é que] o movimento não tem alguma outra natureza separada das outras coisas. [Antes], qualquer forma, na medida em que está sendo feita, é um ato imperfeito que é dito movimento. De fato, isto mesmo é [o que significa] ser movido à brancura, [ou seja], a brancura começar a tornar-se em ato no sujeito. Ela não deve estar em ato perfeito. Isto [é o que Aristóteles que dizer ao afirmar] que o movimento não é algo além da coisa. Tudo o que é mudado, é mudado segundo os predicamentos do ente. [Desta maneira], assim como não existe algo comum aos 10 predicamentos que seja gênero deles, assim não há algum gênero comum a todos os movimentos. Por causa disso o movimento não é um predicamento distinto dos demais predicamentos, [ao contrário], segue os demais predicamentos.

[A quarta é que] em qualquer gênero sempre encontramos algo de modo duplo, segundo perfeição e imperfeição. No gênero da substância, por exemplo, um deles é a forma, o outro a privação. No gênero da qualidade, o que é perfeito é, por exemplo, o branco, que tem cor perfeita, [e o que é imperfeito é] o preto, que é o imperfeito no gênero da cor.

No gênero da quantidade o que é perfeito é o que é dito grande, e o que é imperfeito é o que é dito pequeno. No gênero do lugar, no qual ocorre o movimento local, são o acima e embaixo, e o pesado e o leve, na medida em que pesado é dito daquilo que em ato está embaixo e leve é dito daquilo que em ato está em cima. Destas coisas, uma está como perfeito, a outra como imperfeito. O motivo porque isto acontece em todo gênero é que todo gênero é dividido por diferenças contrárias, e dos contrários sempre um está como perfeito, e o outro está como imperfeito.

[A quinta, que é tirada por conclusão a partir das quatro primeiras, é que] tantas são as espécies de movimento e permutação, quantas forem as espécies do ente. Isto não significa que em qualquer gênero do ente possa encontrar-se o movimento. [Porque, de fato, conforme será explicado, o movimento não é encontrado em todos os predicamentos]. O que isto quer dizer é que, assim como o ente é dividido pelo ato e pela potência, pela substância e pela quantidade, [e outros predicamentos], e segundo o perfeito e o imperfeito, assim também o movimento. E isto é uma conseqüência do fato de que o movimento não é algo além das coisas. [Motus non est praeter res].

---

29. A definição do movimento.

Dividindo-se o ente, segundo qualquer gênero do ente, pela potência e ato, o movimento é dito ser o ato daquilo que está em potência enquanto tal.

[Esta definição pode ser esxplicada do seguinte modo]. A matéria [apta a tornar uma casa] está em potência a duas coisas. Estas duas coisas são a forma da casa e a edificação [isto é, a ação de edificar]. A potência que está na matéria da casa à edificação é significada pela expressão de edificável. Portanto, o edificável enquanto edificável se torna em ato quando está em edificação. [Uma outra maneira de se dizer isso é que] a edificação é o ato do edificável enquanto edificável. Ora, edificar é um certo movimento. Assim, o movimento é o ato do edificável. Por onde se pode manifestar [em que sentido] o movimento é ato do existente em potência. O movimento é um certo ato, como ficou dito. Mas é um ato imperfeito, porque aquilo de quem é ato é ente em potência, que é ser imperfeito. Se, de fato, se tratasse de um ato perfeito, com isto retiraria toda a potência que está na matéria a algo determinado. De onde se segue que os atos perfeitos não são atos dos existentes em potência, mas dos existentes em ato.

O movimento, [deste modo], [é ato] do existente em potência porque não retira dele a potência. Onde quer que haja movimento, de fato, permanece no móvel a potência àquilo que é pretendido pelo movimento. Somente a potência ao mover-se é retirada pelo movimento. E, mesmo assim, não totalmente, porque aquilo que é movido ainda está em potência ao movimento, porque tudo o que é movido será movido, por causa da divisão do movimento contínuo, conforme foi explicado no sexto livro da Física. De onde se segue que o movimento é o ato do existente em potência, e desta maneira é ato imperfeito e do imperfeito. [O movimento ocorre quando] algo existente em potência é reduzido ao ato, enquanto móvel, por móvel entendendo-se algo que está em potência ao movimento. [Nada] é reduzido ao ato pelo movimento enquanto está em potência ao término do movimento, porque enquanto é movido ainda permanece em potência ao término do movimento. Pelo movimento algo é reduzido da potência ao ato, entendendo-se esta potência como sendo aquilo que é significado ao dizer-se algo ser móvel, isto é, em potência ao movimento.

[Quanto ao termo ***"enquanto tal"***, podemos explicá-lo como a seguir].

[O movimento foi definido como ato daquilo que está em potência enquanto tal]. [Trata-se agora de explicar o significado deste termo ***"enquanto tal"***]. Para explicar isto, [vamos considerar] o cobre que está em potência à estátua. O cobre, e o cobre em potência à estátua, são o mesmo segundo o sujeito. Todavia, não são o mesmo segundo a razão, porque uma é a razão do cobre enquanto cobre, e outra é a razão do cobre enquanto tem alguma potência. Se fossem o mesmo segundo a razão, então, assim como o movimento é ato do cobre enquanto é cobre em potência, assim também seria ato do cobre enquanto é cobre. Como, porém, o cobre e o cobre em potência à estátua não são o mesmo segundo a razão, por isso tornou-se necessário que na definição de movimento, tendo sido dito que o movimento é ato do existente em potência, tivesse sido acrescentado ***"enquanto tal"***.

---

30. Onde se situa o movimento.

O movimento está no móvel. [Isto se manifesta do seguinte modo]: todo ato está naquilo de quem é ato. Mas o movimento é ato do móvel causado pelo movente, o que é patente pelo que já foi dito. De onde se segue que se situa no móvel.

[Quanto a como o movimento se situa para com o movente], vamos colocar duas coisas. A primeira, que o movimento [também] é ato do motivo. A segunda, que o movimento que é ato do motivo não é outro que não o movimento que é ato do móvel. Na verdade, o movimento é ato de ambos.

[Estas duas proposições explicam-se do seguinte modo]. Isto acontece porque um único movimento segundo a substância é ato de ambos, diferindo [apenas] pela razão. O movimento é ato do movente como dele proveniente [ut a quo] e é ato do móvel como nele existente [ut in quo]. E não vice-versa. Por isso o ato do movente é dito ação, e o ato do móvel é dito paixão.

Uma objeção pode ser levantada que consiste em que, se a ação e a paixão são a mesma coisa segundo a substância, isto parece significar que não podem ser predicamentos diversos. [Deve-se responder a isso que a dificuldade apontada tem sua origem de um entendimento errôneo do que sejam os 10 predicamentos]. Os predicamentos se diversificam segundo os diversos modos de se predicar [o ser]. De onde se segue que a mesma [coisa], na medida em que possa ser predicada de modos diversos, pertencerá a diversos predicamentos. Desta maneira, o movimento, na medida em que se predica do sujeito no qual está, constituirá o predicamento da paixão. E na medida em que se predica daquilo que quem é proveniente [de eo a que est], constituirá o predicamento da ação.

---

31. De quantos modos é dito o infinito em ato.

Devemos considerar primeiramente que todo finito é transitável. De onde resulta que o infinito é propriamente aquilo que se medindo, não pode ser transitado. O infinito, portanto, será dito de tantos modos quantos forem os modos pelo qual o intransitável for dito. E ambos podem ser ditos de quatro modos.

De um primeiro modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que não podem ser transitadas pela medida, pelo fato de não ter aptidão, segundo o seu gênero, para ser transitado, assim como o ponto, a unidade, ou algo que não seja quantidade e mensurável.

De um segundo modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que ainda não foram transitadas, mas que já começaram a ser transitadas. Isto é o que Aristóteles quer dizer com o termo ***"transição imperfeita"***.

De um terceiro modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que são dificultosamente transitáveis. [Segundo este terceiro modo], a profundidade do mar e a altura do céu são ditas infinitas, porque excedem as forças mensuráveis, ainda que em si sejam transitáveis.

De um quarto modo, o infinito e o intransitável são ditos das coisas que segundo o seu gênero têm aptidão a serem transitadas, ou terem término, mas não o são ou não o tem. Este é o caso de uma linha sem término, e é [este quarto modo que é o] verdadeiro e propriamente infinito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

32. De quantos modos é dito o infinito em potência.

De um primeiro modo, o infinito em potência é dito por aposição, assim como [ocorre] com o número. De fato, dado qualquer número, sempre é possível acrescentar- lhe a unidade, e desta maneira o número é aumentável até o infinito.

De um segundo modo, o infinito em potência é dito por divisão, na medida em que a magnitude é dita divisível até o infinito.

De um terceiro modo, o infinito em potência é dito segundo ambos os [modos precedentes simultaneamente]. Assim [ocorre] com o tempo, que é dito infinito por divisão, porque é continuo, e por aposição, porque é número. De modo semelhante ocorre com o movimento, que é dito infinito [em potência segundo este terceiro modo].

32. Que não existe o infinito em ato.

Deve-se saber que os antigos filósofos naturais afirmaram que o infinito existia nas coisas sensíveis, não como substância, mas como sendo acidente de algum corpo sensível. [Em oposição a isto, Aristóteles pretende] provar que não existe nas coisas sensíveis o infinito em ato.

[A primeira demonstração desta afirmação, por meio de razões prováveis é a seguinte]. Nas coisas sensíveis não pode existir um corpo infinito. De fato, a razão [ratio] do corpo é que seja algo delimitado [determinado] por uma superfície. Ora, nenhum corpo determinado por uma superfície é infinito. Portanto, nenhum corpo é infinito, nem sensível, isto é, natural, nem intelectual, isto é matemático.

[A segunda demonstração por razões prováveis consiste em que] nas coisas sensíveis não existe número infinito. De fato, todo número e tudo o que tem número é numerável. Mas nada que seja numerável é infinito, porque o numerável é transitável numerando. Portanto, nenhum número é infinito.

Estas razões, [porém], não são naturais, porque não são tomadas a partir dos princípios dos corpos naturais, mas a partir de alguns princípios comuns e prováveis, não, porém, necessários. Porque quem afirma existir corpo infinito, não afirma que sua razão seja ser determinado por uma superfície. Isto [seria apenas] a razão do corpo finito. E quem afirma existir uma multidão infinita, não afirma que ela seja um número, porque o número é uma multidão [mensurável] pela [unidade]. Ora, nada mensurável é infinito.

[Pode demonstrar-se que não existe infinito em ato nos sensíveis, através de razões naturais, do seguinte modo].

Caso exista algum corpo sensível e infinito, ou será um corpo simples, [isto é, composto de um só elemento], ou composto, [isto é, composto de vários elementos]. Supomos ainda que os elementos, que são os corpos simples dos quais os compostos são constituídos, são finitos em número, [os quais, segundo a concepção da época de Aristóteles eram quatro: fogo, terra, ar e água].

Se o corpo infinito for composto, ou todos os elementos dos quais é composto são infinitos na quantidade, ou apenas alguns.

[Se apenas alguns elementos forem infinitos na quantidade], não é possível que um dos elementos seja infinito na quantidade e os demais sejam finitos. Porque se assim fosse, o

elemento infinito corromperá os demais em virtude do seu excesso. De fato, nos corpos mistos é necessário adequar os contrários de alguma forma, para que o corpo misto se conserve. [Mas,] se um deles é infinito [na quantidade,] e os demais são finitos, não haverá igualdade, não podendo haver proporção do infinito para com o finito.

Se todos os elementos forem infinitos na quantidade, não será igualmente possível que exista [esse corpo sensível]. Isto porque um corpo é algo que se estende em todas direções, e o [corpo] infinito é aquele que tem dimensões infinitas. De onde se torna necessário que o corpo infinito tenha de todas as partes dimensões infinitas. Ora, dois corpos não podem co-existir simultaneamente. Assim, dois infinitos não podem unir-se em um.

[Se o corpo sensível infinito não for composto, mas simples] este corpo simples não poderá ser senão um dos elementos a partir dos quais todas as coisas são geradas, porque todas as coisas se [reduzem] nos quatro elementos. Não há, portanto, corpo simples fora dos quatro elementos. Ora, se é assim, nenhum deles poderá ser infinito, porque se assim fosse, os outros não poderiam existir, porque o elemento infinito preencheria tudo e os demais se converteriam nele, por causa do excesso de sua virtude [virtus]. Além disso, devemos considerar os seguintes dois pontos: que todo corpo sensível está num lugar, à diferença dos corpos matemáticos, aos quais não se pode atribuir lugar a não ser por uma semelhança, e que para qualquer elemento, o lugar natural do todo e da parte será idêntico, isto é, o lugar no qual naturalmente repousa e ao qual naturalmente se move. Isto é patente quanto à terra e a parte da terra, porque o lugar natural de ambos é embaixo. Ora, o lugar aonde estiver esse corpo sensível infinito simples terá que lhe ser necessariamente ou natural ou não natural.

Se todo este lugar lhe for natural, segue-se que será natural a cada uma de suas partes. Desta maneira, o todo e cada uma de suas partes estará em repouso e sempre imóvel. Se, por outro lado, todo o lugar aonde estiver o corpo infinito sensível não lhe for natural, tanto o todo como qualquer uma de suas partes estarão fora de seu lugar próprio, e tanto o todo como as partes estarão sempre em movimento. Não pode existir uma outra alternativa, porque não pode ser dito que alguma parte do lugar seja natural ao todo e suas partes, e outra parte do lugar seja inatural. Isto acontece porque como todo corpo está num lugar, o lugar de um corpo infinito também é infinito, e num lugar infinito não pode ser encontrada uma razão de divisão, pela qual uma parte deste lugar seja o lugar natural do corpo e outra parte seja o lugar não natural, pois seria necessário haver alguma determinada proporção e distância do lugar natural ao não natural, o que num lugar infinito não pode ser encontrado. De onde se conclui que um corpo sensível infinito constituído de [um único corpo simples] estará sempre imóvel e em repouso, ou sempre em movimento.

Ora, ambas estas coisas são repugnantes ao sentido. [Logo, não existe corpo infinito sensível constituído de único elemento].

32. Como o infinito em potência se encontra na magnitude, no movimento e no tempo.

O infinito em potência é encontrado na magnitude, no movimento e no tempo. Não é, porém, predicado univocamente deles, mas por anterioridade e posterioridade. E isto de tal maneira que aquele que é posterior [dentre estes três] é dito infinito na medida em que aquilo que é anterior é infinito. Por exemplo, o movimento é dito infinito na medida em que a magnitude em que algo se move localmente, aumenta ou se altera, [é infinita]. E o tempo é dito infinito na medida em que o movimento [é infinito].

---

33. A divisão do movimento segundo o acidente, segundo a parte e per se.

Da parte do móvel, o movimento pode ser dito de três maneiras.

"

> A. De uma primeira maneira, somente segundo o acidente, quando algo é dito mover-se pelo fato de que aquilo em que está é movido. Por exemplo, quando dizemos que o músico caminha, ou a alma se move porque o corpo se move, ou o marinheiro se move porque o navio é movido.
>
> B. De uma segunda maneira, algo é dito mover-se pelo fato de que alguma de suas partes foi movida. Por exemplo, quando dizemos que o corpo do homem sarou porque o seu olho sarou. Esta maneira já é um movimento per se, ao contrário da primeira maneira, que é movimento por acidente.
>
> C. De uma terceira maneira, algo é dito mover-se de modo primeiro e per se quando algum todo é movido segundo o seu todo.

"

Da parte do movente, o movimento pode também ser dividido do mesmo modo, porque o movente pode ser dito de três maneiras.

"

> A. De uma primeira maneira, segundo o acidente, assim como quando dizemos que o músico edifica.
>
> B. De uma segunda maneira, segundo a parte, como quando dizemos que o homem destrói porque a sua mão destrói.
>
> C. De uma terceira maneira, per se, como quando dizemos que o fogo esquenta e o médico sara [uma determinada pessoa].

"

---

34. Uma outra maneira de se dividir as mutações, em geração, corrupção e movimento.

[Em toda mutação são encontradas cinco coisas].

Primeiro, o movente. Segundo, o movido. Terceiro, o tempo no qual ocorre a mutação, porque toda mutação está no tempo. Quarto, o término a partir do qual o movimento principia. Quinto, o término para o qual o movimento se dirige.

As mutações não se dividem em suas espécies nem segundo o movente, nem segundo o movido, e nem segundo o tempo. Porque estas coisas são comuns a toda mutação. As mutações são divididas segundo os términos a partir do qual e para o qual.

Os términos das mutações podem ser variados de quatro modos. De um primeiro modo, sendo ambos afirmativos, como quando dizemos o branco ser mudado em preto. Esta é a mutação de sujeito a sujeito. De um segundo modo, sendo ambos negativos, como quando dizemos o não branco ser mudado no não preto. Esta é a mutação do não sujeito ao não sujeito. De um terceiro modo, o término a partir do qual sendo afirmativo e o término para o qual negativo, como quando dizemos o branco ser mudado ao não branco. Esta é a mutação do sujeito ao não sujeito. De um quarto modo, o término a partir do qual sendo negativo e o término para o qual sendo afirmativo, como quando dizemos o não branco ser mudado ao branco. Esta é a mutação do não sujeito ao sujeito.

Destas quatro combinações, uma delas é inútil. De fato, não existe uma permutação do não sujeito ao não sujeito. Duas negações, como o não branco e o não negro, não são opostas. Podem, de fato, verificar-se da mesma [coisa]. Por exemplo, existem muitas coisas que são não brancas e não negras [ao mesmo tempo]. De onde se segue que, como a mutação ocorre entre opostos, conforme provado no primeiro livro da Física, não há mutação do não sujeito ao não sujeito. E assim se conclui que somente há três permutações.

Das três mutações acima mencionadas, aquela que vai do não sujeito ao sujeito, é chamada de geração. Isto pode se dar de duas maneiras. Ou tratar-se-á de uma mutação do não ente de modo simples ao ente de modo simples, e então esta será chamada geração de modo simples. Ou tratar- se-á de uma mutação do não ente ao ente não de modo simples, mas segundo algo, assim como do não branco ao branco. Esta é então, uma certa geração e segundo algo.

Quanto à mutação que é do sujeito ao não sujeito, ela é dita corrupção. E de modo semelhante, nela podemos distinguir entre corrupção de modo simples e corrupção segundo algo.

[Vamos agora mostrar que a geração não pode ser movimento. A geração é uma mutação do não ente ao ente. Ente e não ente são aqui tomados] segundo o ato e a potência.

Aquilo que é em ato, será ente de modo simples. Aquilo que é somente segundo a potência, será o não ente. Ora, o ente em potência que se opõe ao ente em ato, mas que não é ente em ato de modo simples, este pode ser movido. [Isto acontece porque nestes casos] não é o não branco que é movido, mas o sujeito em que está esta privação, que é ente em ato. [Mas o ente em potência que se opõe ao ente em ato de modo simples], que é o não ente em ato de modo simples, isto é, segundo a substância, este de nenhum modo poderá ser movido. Assim, é impossível que o não ente seja movido. Portanto, deve-se concluir que se a geração é do não ente ao ente, se a geração de modo simples fosse um movimento, seguir-se-ia que o não ente de modo simples mover-se-ia. Logo, a geração de modo simples não é um movimento.

[Vamos agora mostrar que também a corrupção não pode ser movimento]. O movimento somente pode ter como contrário um movimento ou o repouso. Ora, a corrupção é contrário da geração. Se, portanto, a corrupção é movimento, será necessário que a geração seja ou movimento ou repouso. O que é impossível como foi demonstrado. Logo, a corrupção [de modo simples] não é um movimento.

Vamos, [finalmente], mostrar qual é a mutação dita movimento. Todo movimento é uma mutação. Ora, somente há três mutações, das quais duas, que são a geração e a corrupção, não são movimento. Portanto, a mutação restante, de sujeito para sujeito, é o movimento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

35. Quais são os predicamentos aonde pode existir o movimento.

Os predicamentos se dividem pela substância, quantidade, qualidade e assim sucessivamente. Somente em três destes predicamentos pode haver movimento, e estes são a quantidade, a qualidade e o lugar.

Mais adiante vamos demonstrar que não existe movimento no predicamento da substância, nem no da relação, nem no da ação e paixão. A inexistência de movimento nos demais predicamentos será decorrência disto.

O tempo, por exemplo, é número do movimento. Portanto, não existirá movimento no predicamento do tempo pela mesma razão pela qual não existe movimento no gênero da ação e paixão, os quais significam, de algum modo, o próprio movimento.

A posição não adiciona ao lugar senão uma ordem determinada das partes, que nada mais é do que uma determinada relação das partes entre si. O hábito também significa uma determinada disposição de indumento para com [o seu usuário]. Portanto, não haverá movimento nos predicamentos da posição e do hábito pelo mesmo motivo porque não haverá movimento no predicamento da relação.

---

36. Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da substância.

[Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da substância do seguinte modo]. Não pode haver movimento segundo a substância, porque o movimento é mutação de sujeito a sujeito. Ora, dois sujeitos entre os quais existe movimento tem quer ser contrários ou intermédios [entre contrários]. Como, porém, nada é contrário à substância, seguir-se-á que segundo a substância não poderá existir movimento, mas somente geração e corrupção, cujos términos se opõem segundo uma contradição e não segundo uma contrariedade.

---

37. Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da relação.

[Demonstra-se que não existe movimento no predicamento da relação do seguinte modo]. Não existe movimento per se no predicamento da relação, mas somente por acidente.

Assim como algo é movido por acidente quando o movimento não ocorre nele, se alguma outra coisa não é movida, assim também em algo é dito haver movimento por acidente, quando o movimento não é realizado nele, a não ser que alguma outra coisa seja movida. Ora, é isto que nos encontramos no gênero da relação. A não ser que alguma outra coisa seja mudada, não é verdadeiro dizer que no predicamento da relação se realiza uma permutação. Por exemplo, o igual não se torna desigual, se não se realiza uma permutação segundo a quantidade. O dessemelhante não se torna semelhante, se não se realiza uma permutação segundo a qualidade. [Da mesma maneira], algo que por si permanece [imóvel], passa de esquerdo a direito, por uma permutação de uma outra coisa segundo o lugar. Portanto, na relação não existe movimento a não ser por acidente.

---

38. Demonstra-se que não existe movimento na ação e na paixão.

[É impossível existir movimento do movimento]. Se houvesse movimento do movimento, isto poderia acontecer de duas maneiras. Ou haveria movimento do movimento como de um seu sujeito, [como se disséssemos que o movimento moveria um movimento], ou haveria movimento do movimento como de um término, [como se disséssemos que haveria um movimento que consistiria em passar de um movimento a outro movimento]. Ambas estas alternativas são impossíveis.

[É também impossível existir movimento do movimento como de um sujeito]. Dir-se-ia movimento do movimento como de um seu sujeito do mesmo modo como se diria existir movimento do homem, porque este homem estaria sendo movido do branco ao preto, por exemplo. Desta maneira, o movimento será movido, ou esquentando-se, ou esfriando-se ou mudando segundo o lugar, ou aumentando [segundo a quantidade]. Ora, isto é impossível, porque o movimento não pode ser sujeito do calor ou frio, ou de algum destes outros [acidentes]. Portanto, não existe movimento do movimento, [entendido] como de seu sujeito.

[É impossível igualmente existir movimento do movimento como de um término]. Isto se daria se disséssemos haver um movimento pelo qual passamos de uma espécie de movimento a outra [espécie de movimento]. Ora, pode-se demonstrar que isto é impossível, a não ser por acidente. Se existisse alguma permutação de uma permutação em outra, por exemplo, uma permutação do adoecimento em alguma outra permutação, seguir-se-ia que simultaneamente enquanto algo permuta da saúde à doença, permutaria desta permutação em outra permutação. Porém, como toda mutação é uma mutação de um oposto a outro, segue-se que se existe permutação de mutação a mutação, esta sempre seja em direção à mutação oposta. De onde se seguiria que, enquanto algo muda em direção a um dos opostos, permutaria simultaneamente à mutação que se dirige ao outro oposto, o que é impossível, porque significaria que a intenção da natureza tenderia simultaneamente a dois opostos. Assim, não é possível que haja mutação per se de uma permutação em outra. O que ocorre na verdade é que uma mutação sucede a outra. Acontece, de fato, que a esta mutação pela qual algo é movido da saúde à doença suceda alguma outra mutação, como um esbranquiçamento, uma mutação segundo o lugar ou qualquer outra, [e não necessariamente a mutação oposta]. Trata-se, porém, de uma [permutação de mutação a mutação] por acidente, porque o sujeito permuta ora a um término, ora a outro, mas sem existir intenção do movente que, enquanto simultaneamente permuta em algo, pretenda permutar em outro.

---

39. Os diversos modos em que o imóvel é dito.

De um primeiro modo, é dito imóvel aquilo que é completamente impossível de ser movido, assim como Deus é imóvel.

De um segundo modo, é dito imóvel aquilo que muito dificultosamente pode ser movido, como uma pedra enorme.

De um terceiro modo, é dito imóvel aquilo que é apto a ser movido, mas não pode ser movido no tempo e no lugar em que está apto a ser movido e do modo em que está apto a ser movido. Somente este modo de imobilidade é propriamente denominado de repouso, porque o repouso é contrário ao movimento. Por onde é necessário que o repouso seja a privação do movimento naquilo que susceptível de movimento.

---

40. Do que acompanha o movimento local.

[Vamos a seguir examinar o que é simultaneidade segundo o lugar, separação, tocar-se, consecutividade, contacto, e continuidade].

São ditos simultâneos ou junto [simul] segundo o lugar as coisas que estão em um [mesmo] lugar próprio. Se, ao invés de estarem um único lugar próprio, estiverem em um único lugar comum, não poderão ser ditos simultâneos ou juntos, porque neste caso todas as coisas que estivessem debaixo do céu seriam ditas serem simultâneas ou juntas.

São ditas separadas quaisquer coisas que estejam uma em um lugar, e outra em outro lugar.

São ditas tocarem-se mutuamente as coisas cujos limites são simultâneos segundo o lugar ou juntos [simul]. Por exemplo, dois corpos cujas superfícies estejam unidas.

Consecutivo é dito aquilo que está depois de algum primeiro princípio, seja que tomemos esta ordem segundo a posição, ou segundo a espécie, como o binário está depois da unidade, ou segundo qualquer outra. Para haver consecutividade, é necessário que nada do mesmo gênero seja intermediário entre aquilo que é consecutivo e aquilo de quem é consecutivo. Porém nada proíbe que entre dois consecutivos exista algum intermediário de outro gênero, como por exemplo se entre duas coisas consecutivas houvesse um cavalo no meio.

Contacto é dito daquilo que está consecutivamente a outro, de maneira que se toquem. Por exemplo, isso acontece quando dois corpos estão ordenados entre si de tal maneira que um deles toque o outro.

A continuidade acrescenta algo ao contato. A continuidade acontece quando ambas as coisas que se tocam e que são simultâneas ou juntas, tenham um único e idêntico limite [mútuo], como por exemplo as partes de uma linha que [se unem por continuidade] por um ponto.

Entre a consecutividade, o contacto e a continuidade, a consecutividade é anterior e mais universal. De fato, nem tudo o que é consecutivo toca, mas tudo o que toca é consecutivo. Da mesma maneira, o contacto é anterior e mais universal do que o contínuo. Porque nem todo contacto é contínuo, mas todo contínuo [pressupõe o contacto].

LIVRO XII

I. CONTINUA A COMPILAÇÃO DO QUE É ÚTIL PARA A DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS.

1. A consideração da Metafísica acerca das substâncias.

A Metafísica considera a substância [de um modo] principal. Porque, como a Metafísica investiga os primeiros princípios dos entes, e a substância é anterior aos outros entes, torna-se necessário que na Metafísica se investigue principalmente os princípios e as causas das substâncias.

Há 3 [gêneros] de substâncias.

As substâncias sensíveis [compreendem] dois [destes] gêneros. Estes são as substâncias sensíveis eternas, como os corpos celestes, e as substâncias sensíveis corruptíveis, como as plantas e os animais.

O terceiro gênero de substâncias é o das substâncias imóveis, que não são sensíveis. Estas substâncias, [ao contrário das sensíveis], não são manifestas a todos.

As substâncias sensíveis, tanto as corruptíveis como as perpétuas, pertencem à consideração da filosofia natural, porque estas substâncias estão em movimento, e é à filosofia natural que pertence a consideração do ente móvel.

As substâncias separadas e imóveis pertencem à consideração de outra ciência [que não a ciência natural]. [Trata-se da ciência da Metafísica].

Entretanto, se as substâncias imóveis e sensíveis [apresentarem algo em comum], ambas pertencerão à consideração [da Metafísica], que considerará [este algo em] comum. Por isso é que a ciência natural considera as substâncias sensíveis somente na medida em que estão em ato e em movimento, enquanto que a Metafísica considera tanto as substâncias sensíveis quanto as imóveis, na medida em que têm em comum o ente e a substância.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Que existe matéria nas substâncias sensíveis.

A substância sensível é mutável, conforme foi explicado. Ora, toda mutação é entre opostos, ou entre intermediários entre os opostos, conforme foi dito.

Porém não existe mutação entre quaisquer opostos. O branco se faz a partir do não branco, mas não a partir de qualquer não branco. Por exemplo, a voz é não branca, mas o corpo não se torna branco a partir da voz, mas a partir do não branco que é o preto ou algum intermediário.

Assim, portanto, porque toda mutação é de contrário a contrário, é necessário haver algum sujeito subjacente, que possa ser mudado de contrário em contrário. Isto pode ser provado de duas maneiras.

De uma primeira maneira, porque não é um dos contrários que se transmuta no outro. Não é a própria negritude que se torna brancura. Desta maneira, se deve ocorrer uma transmutação do preto no branco, é necessário haver algo além da negritude, [e é este algo] [que] se torna branco.

De uma segunda maneira, [podemos mostrar o mesmo] pelo fato de que em qualquer transmutação encontramos algo que permanece. Por exemplo, na transmutação que vai do preto ao branco, o corpo permanece. O primeiro dos contrários, que no presente caso é o preto, não permanece. Por onde se manifesta que a matéria é alguma terceira [coisa distinta] dos contrários.

---

3. Que tipo de ente é a matéria.

As transmutações são quatro:

"

- geração e corrupção simples, segundo a substância;

- aumento e diminuição segundo a quantidade;

- alteração segundo a paixão, que é a terceira espécie da qualidade;

- mutação local, segundo o lugar.

"

Todas estas mutações se dão entre contrários existentes em cada um destes gêneros.

Como em qualquer transmutação existe um terceiro [distinto] dos contrários, [terceiro este] que é chamado matéria, é necessário que o sujeito da transmutação, o quanto é de si, esteja em potência a ambos os contrários. Se assim não fosse, não seria susceptivo de ambos, nem poderia transmutar-se de um em outro.

Assim como o corpo que transmuta da negritude à brancura, enquanto corpo, está em potência a ambos, assim a matéria, na geração da substância, que é sujeito da geração e corrupção, o quanto é de si, está em potência à forma e à privação, não tendo em ato, o quanto é de si, nem forma, nem privação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Levanta-se uma questão dos antigos filósofos.

Os antigos filósofos naturais negavam a possibilidade das gerações, [pelos seguintes motivos]. [Se as gerações fossem possíveis, teriam que se dar a partir do não ente ou a partir do ente]. Ora, é impossível que uma geração ocorra a partir do não ente, porque do nada, nada pode ser feito. Igualmente, é impossível que uma geração ocorra a partir do ente, porque assim [o objeto da geração] seria antes que se fizesse.

[A questão precedente é resolvida por Aristóteles, que mostra que a geração pode se fazer tanto a partir do não ente, como a partir do ente, explicando como ambas estas coisas se dão]. [Que as gerações podem se dar a partir do ente fica assim manifesto]: o ente pode ser dito de duas maneiras, que são o ente em ato e o ente em potência. Tudo o que é transmutado é transmutado do ente em potência ao ente em ato. As gerações substanciais, portanto, se fazem per se a partir do ente, não porém do ente em ato, mas do ente em potência, isto é, a partir da matéria, que é o ente em potência, como foi acima explicado. Que as gerações substanciais podem se dar também a partir do não ente, fica igualmente manifesto, porque as gerações substanciais se dão por acidente a partir do não ente, na medida em que elas se dão a partir da matéria sujeito de privação, segundo a qual é dita não ente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Que a matéria não é do mesmo modo em todas as substâncias sensíveis.

Todas as coisas que se transmutam tem que necessariamente ter matéria.[Isso, entretanto, não significa que esta matéria tenha quer ser idêntica], mas difere de coisa para coisa.

As coisas que se transmutam segundo a substância, isto é, que se geram e se corrompem, tem matéria, que é sujeito de geração e corrupção, a qual per se está em potência às formas e às privações.

Já os corpos celestes, que são sempre eternos e ingeneráveis, móveis, porém, segundo o lugar, tem alguma matéria, mas que não é sujeito de geração, e nem em potência à forma e à privação, mas somente em potência aos términos do movimento local que são o local onde começa o movimento e o local ao qual [se dirige] o movimento.

---

6. A partir de qual não ente se faz a geração ao ente.

Sendo a geração uma transmutação do não ente ao ente, alguém poderia levantar a questão sobre a partir de qual não ente a geração é feita.

[A esta questão o Filósofo responde do seguinte modo].

O não ente é dito de três maneiras. De uma primeira maneira, não ente é aquilo que de nenhum modo é. A partir deste não ente não se faz geração nenhuma, porque do nada, nada se faz segundo a natureza. De uma segunda maneira, não ente é a própria privação que é considerada em algum sujeito. A partir deste não ente pode-se realizar alguma geração, mas por acidente, na medida em que a geração é realizada a partir do sujeito, ao qual, ocorre a privação. De um terceiro modo, não ente é a própria matéria, a qual, o quanto é de si, não é ente em ato, mas ente em potência. A partir deste não ente as gerações se realizam per se.

[Deve-se observar, entretanto, que] embora as gerações se façam a partir dos não entes que estão em potência, não se pode fazer todavia qualquer geração a partir de qualquer matéria. [Ao contrário], gerações diversas se realizam a partir de matérias diversas, qualquer coisa gerável tendo uma matéria determinada a partir da qual é feita, porque a forma necessita ser proporcionada à matéria. Assim, embora a matéria primeira esteja em potência a todas as formas, todavia as recebe em uma certa ordem. Primeiramente, a matéria primeira está em potência às formas elementares, e mediante elas, segundo diversas proporções de mistura está em potência às [demais] diversas formas, de onde fica claro [porque] a partir de qualquer coisa não seja possível fazer-se qualquer coisa de modo imediato. Esta conclusão vai contra os ditos de alguns dos antigos filósofos, como por exemplo, Anaxágoras, que colocaram que qualquer coisa poderia fazer-se a partir de qualquer coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que a forma e a matéria não se geram.

Que a forma e a matéria não se geram é uma afirmação que somente será correta se for entendida da matéria última e da forma última. Porque alguma matéria é gerada, a saber, a substância composta, que é sujeito de alterações.

Que nem a forma última ou a matéria última sejam geradas, isto pode ser provado do seguinte modo. Em toda transmutação é necessário haver

"

A. Algum sujeito da transmutação, que é a matéria,

B. Algo pelo qual o sujeito é transmutado, que é o princípio movente,

C. Algo em que o sujeito é transmutado, que é a espécie e a forma.

"

Se, portanto, a própria forma e matéria são geradas, como se disséssemos que não é somente este todo que é gerado, como por exemplo, este cobre redondo, mas também a própria redondeza e o próprio cobre, seguir-se-á que tanto a forma quanto a matéria tenham matéria e forma, e assim prosseguiremos até o infinito nas matérias e nas formas, o que é impossível.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. As coisas adquirem formas a partir de agentes semelhantes.

Qualquer substância é feita a partir de um agente semelhante segundo a forma.

De fato, todas as substâncias que são geradas, são geradas ou pela natureza, ou pela arte, ou pela sorte, ou pelo acaso.

A arte difere da natureza porque a arte é princípio de ação em outro, a natureza porém é principio de ação e movimento naquilo em que está.

Que as coisas que são geradas pela arte se fazem a partir de um seu semelhante é algo manifesto. De fato, o edificador, através da forma da casa que tem na mente, faz a casa que está na matéria.

A mesma coisa acontece na natureza, porque o homem gera outro homem.

Quanto às demais causas, a sorte e o acaso, estas são como defeitos e privações da natureza e da arte.

A sorte é o intelecto agindo além da intenção.

O acaso é a natureza agindo além da intenção.

De onde que as coisas que são feitas a partir da arte e do acaso não se assemelham aos seus agentes, porque a sorte o acaso não são causas per se, mas por acidente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. DETERMINAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS IMÓVEIS SEPARADAS DA MATÉRIA.

1. Introdução à segunda parte do livro XII.

Conforme foi explicado acima, existem 3 substâncias. Duas são substâncias naturais, porque são com o movimento. Uma delas é sempre eterna, que é o céu. A outra é corruptível, como o são as plantas e os animais. Além destas duas, há uma terceira, que é imóvel e não natural. Desta é que [Aristóteles] pretende investigar [na última parte deste livro].

Para investigar as substâncias eternas [que estão além da natureza], será necessário, em primeiro lugar, demonstrar a necessidade da existência de substâncias eternas e imóveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Demonstra-se que é necessário existir alguma substância eterna.

As substâncias são primeiras entre os entes, conforme já foi mostrado. Ora, destruídos os primeiros, nada permanece dos demais. Se, portanto, nenhuma substância é eterna, mas todas são corruptíveis, segue-se que nada será eterno, mas tudo será corruptível, isto é, não sempre existente. Mas isto é impossível, e isto será demonstrado a seguir, pelo fato de que é impossível que o movimento se corrompa, isto é, cesse, ou se faça, isto é principie de novo. Portanto, é necessário que exista alguma substância eterna.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Que o tempo e o movimento não podem cessar e começar novamente.

[É impossível, diz o Filósofo, que o tempo não seja eterno]. Se o tempo não é eterno, às vezes se iniciando, às vezes terminando, seguir-se-ia que antes do tempo existiria o não ser do tempo, e depois do tempo existiria [também] o não ser do tempo. Ora, isto não é possível, porque é impossível que exista o antes e o depois a não ser que exista o tempo, o tempo nada mais sendo do que o número do anterior e do posterior no movimento. Desta maneira, o tempo seria antes que começasse a ser, e igualmente seria depois que deixasse de ser. Portanto, é necessário que o tempo seja eternamente.

[Do mesmo modo, continua o Filósofo, é impossível que o movimento não seja eterno].

Se o tempo é contínuo e eterno, é necessário que o movimento seja contínuo e eterno, porque o tempo é uma paixão do movimento. De fato, o tempo é o número do movimento. Todavia, [o fato] do movimento ser eterno não dever entendido de todo movimento, porque, na verdade, dos movimentos singulares, somente o movimento local poderia ser eterno, e dos movimentos locais, somente o poderia o movimento circular, conforme foi demonstrado na Física.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. É necessário colocar uma substância eterna para sustentar a eternidade do movimento.

Para sustentar a eternidade do movimento, é necessário colocar-se uma substância eterna sempre movente e agente.

Porém, para que o movimento seja eterno, não é suficiente existir uma [tal] substância motiva e efetiva eterna. Será necessário, [além disso], que [esta substância] seja sempre movente e agente em ato. Isto porque, se tivesse potência de mover e causar o movimento, não sendo assim agente em ato, não lhe seria necessário, se tivesse a potência de mover, que movesse em ato. De fato, sucede àquilo que tem potência de agir, que não aja. Ora, se assim fosse, o movimento não seria eterno. Para que, portanto, o movimento seja eterno, será necessário colocar alguma substância eterna movente e agente em ato.

[Além disso], não será também suficiente à eternidade do movimento, que a substância eterna aja, se estiver em potência segundo a sua substância, porque então o movimento não poderia ser eterno. Se, de fato, houvesse tal movente, em cuja substância entrasse potência, lhe aconteceria de não ser, porque àquilo que está em potência sucede que não seja. E por conseqüência, aconteceria que o movimento não seria, e assim o movimento não seria por necessidade e eterno. Desta maneira, portanto, concluímos que é necessário existir algum primeiro princípio do movimento tal que sua substância não esteja em potência, mas seja somente ato.

[Finalmente, vamos concluir] que tal substância terá que ser por necessidade imaterial. De tudo o que foi dito, segue-se que tais substâncias, que são princípios de movimentos eternos, tem que ser sem matéria necessariamente, porque a matéria é em potência.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Comentário de São Tomás de Aquino ao argumento de Aristóteles.

De toda esta [argumentação] fica manifesto que Aristóteles firmemente opinou e acreditou que o movimento necessariamente fosse eterno e de modo semelhante [também] o tempo. Todavia, deve-se saber que as razões por ele induzidas no oitavo livro da Física, a partir das quais ele aqui prossegue, não são demonstrativas de modo simples, mas razões prováveis. É manifesto que a razão que ele aqui colocou para demonstrar a eternidade do tempo não é demonstrativa. De fato, se colocássemos que o tempo começasse, [somente se poderia falar de algo que lhe fosse anterior como algo imaginado]. [Non enim, si ponimus tempus quandoque incepisse, oportet ponere prius nisi quid imaginatum]. Assim como além do céu não [há] que se colocar um lugar, assim não é necessário que o tempo [exista] antes que comece ou depois que cesse, posto que antes e depois signifiquem tempo.

[Entretanto, o que é dito sobre a eternidade e imaterialidade da primeira substância se segue por necessidade].

Apesar das razões que provam a eternidade do movimento e do tempo não serem demonstrativas e concludentes por necessidade, todavia as [coisas] que são provadas acerca da eternidade e imaterialidade da primeira substância se seguem por necessidade. Porque se o mundo não fosse eterno, seria necessário que tivesse sido produzido no ser por algo pré-existente. E se este [pré-existente] não fosse eterno, teria [por sua vez] que ter sido produzido por algum [outro]. Ora, como não se pode nisto proceder até o infinito, como foi provado no segundo livro da Metafísica, torna-se necessário colocar alguma substância eterna, em cuja substância não houvesse potência, e por conseqüência, fosse imaterial.

---

6. Levanta-se uma polêmica acerca da anterioridade do ato sobre a potência.

Podem ser levantadas dúvidas acerca da anterioridade do ato sobre a potência, porque parece [haver motivos pelos quais] a potência [pudesse ser julgada] de modo simples anterior ao ato. Ora, se o ato não é anterior de modo simples à potência, não se pode colocar o primeiro princípio das coisas ser tal cuja substância seja ato. Por outro lado, se efetivamente a potência é anterior ao ato de modo simples, seguem-se [diversos inconvenientes, mostrado a seguir]. [Portanto, devemos tratar de esclarecer devidamente esta questão].

Se a potência for anterior ao ato de modo simples, seguir-se-á que em algum tempo nada seria, [o que acontece àquilo que pode fazer-se, mas ainda não se fez]. Isto poderia acontecer de duas maneiras. De uma primeira maneira, segundo a opinião de alguns antigos poetas teológicos, que colocaram o mundo ser gerado da noite, isto é, da simples privação pré-existente. De uma segunda maneira, segundo a opinião dos filósofos naturais, os quais, vendo que pela natureza nada se faz a partir de nada, colocaram todas as coisas [terem se originado de] uma certa confusão, a qual chamavam caos. Porém, se a potência for anterior ao ato, tanto da primeira como da segunda maneira, seguir-se-á o mesmo impossível. De fato, as coisas que estão somente em potência, seja que estejam completamente sob privação, ou em alguma confusão, não poderão ser movidas, para que se reduzam ao ato, a não ser que haja alguma causa movente existente em ato.

[Isto é assim] porque, [por exemplo], a matéria nas coisas artificiais não move a si mesmo, mas é uma agente que a move, que é a arte. [Do mesmo modo], nem a menstruação, que é a matéria na geração animal, move a si mesmo, mas é o sêmem do animal que a move. [E assim também] nem a terra, que é a matéria na geração das plantas, move a si mesma, mas são as sementes das plantas que a movem.

Por causa destas razões, alguns filósofos colocaram o movimento sempre existir antes do mundo. Por exemplo, Leucipo colocou a existência de átomos móveis per se, a partir dos quais o mundo se teria constituído. Se bem que, entretanto, quanto à eternidade do movimento estes filósofos tivessem falado corretamente, foram incompletos por não terem dito qual o movimento que sempre existiu, e nem terem assinalado a causa do mesmo. Isso deveria ter sido feito, porque sempre é necessário existir algo que seja a causa do movimento. Por exemplo, nós vemos que algumas coisas são movidas pela natureza, outras pela violência, outras pelo intelecto, outras por outras causas. Daí importava que estes filósofos tivessem assinalado qual fosse a causa primeira do movimento, se a natureza, a violência ou o intelecto. De fato, muito diferiria a causa do movimento ser qualquer uma destas coisas.

---

7. Solução da questão da anterioridade do ato sobre a potência.

[A questão da anterioridade do ato sobre a potência] já havia sido abordada no livro IX da Metafísica. [Lá está escrito que] opinar que a potência seja anterior ao ato, de uma certa maneira é correto, de uma outra maneira não é correto. De modo simples, o ato é anterior à potência. Mas em uma e mesma coisa que é movida da potência ao ato, a potência precede o ato no tempo, embora o ato seja anterior pela natureza e pela perfeição.

Que o ato é anterior à potência de modo simples, foi atestado por Anaxágoras, ao colocar que o primeiro princípio movente fosse o intelecto. De fato, o intelecto é um certo ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Fundamentado em sua solução, Aristóteles comenta as opiniões dos antigos filósofos.

Se o ato é anterior à potência de modo simples, segue-se ser falsa a opinião dos antigos filósofos naturais que, supondo a potência ser anterior ao ato de modo simples, colocaram que todas as coisas em um tempo infinito estavam antes em potência, numa certa confusão que chamavam caos. [Da mesma maneira], será falsa também a opinião dos poetas teológicos, que por causa da mesma suposição, colocaram que em um tempo infinito existia a simples privação das coisas antes que as coisas começassem a ser em ato. Se o ato é anterior à potência, ambas estas suposições são falsas.

[As opiniões dos antigos filósofos estavam erradas porque], como vemos que as coisas que são geradas passam da potência ao ato, será necessário dizer que as mesmas coisas que em ato principiam a ser depois da potência, sempre tenham existido de algum modo. [Isto pode se dar de duas maneiras]. [De uma primeira maneira], segundo a geração circular, na medida em que colocamos que as coisas que são geradas existiam anteriormente, não segundo o número, mas segundo a espécie, como quando dizemos que do homem procede o esperma pelo qual é gerado outro homem. [De uma segunda maneira], assim como colocou Anaxágoras, que as coisas pré-existiram em ato naqueles a partir dos quais se geraram, [isto é, segundo o que parece se entender daqui, no intelecto do primeiro movente que as moveu da potência ao ato].

---

9. A perpetuidade do movimento celeste.

Supondo que as coisas que passam da potência ao ato sempre tenham existido [antes que fossem em ato] segundo o modo [já explicado] de geração circular, deve-se concluir que, se algo sempre permanece pelo circuito das gerações, será necessário existir [alguma outra coisa] que sempre permanece o mesmo em número, que cause a perpetuidade [dos circuitos das gerações]. De fato, não pode ser causa da perpetuidade que é encontrada na geração e na corrupção alguma das coisas que são geradas e corrompidas, porque nenhuma delas existe sempre, e nem tampouco todas, porque não existem simultaneamente, conforme demonstrado no oitavo livro da Física. Portanto, deverá existir algum agente perpétuo, que aja sempre uniformemente para que cause esta perpetuidade. Este agente é o primeiro céu, que é movido e [move a tudo pelo movimento diurno].

Se este modo não é colocado, seguir-se-ão os inconvenientes a que chegaram os primeiros filósofos, a saber, que todas as coisas foram feitas a partir da noite, isto é, a partir da simples privação, ou que todas as coisas seriam simultaneamente, ou que algo se faça a partir do não ente.

É manifesto, portanto, que se colocando a referida posição, isto é, que existe perpétua geração e corrupção causada pelo movimento perpétuo do céu, resolvem- se os preditos inconvenientes. E seguir-se-á que algo sempre será movido por um movimento que não cessa, que é o movimento circular.

E isto não somente é patente pela razão, mas pelo próprio efeito e pelo sentido, de onde é necessário que o primeiro céu, pelo fato que sempre move por este movimento, seja eterno.

---

10. A perpetuidade do motor imóvel.

Como tudo o que é movido é movido por outro, como está provado na Física, se o céu é perpétuo, e [seu] movimento é perpétuo, será necessário existir algum movente perpétuo. De fato, está demonstrado no oitavo livro da Física, que não sendo possível prosseguir até o infinito nos moventes e movidos, será necessário alcançar algum primeiro movente imóvel. Se, porém, o primeiro movente é eterno e não movido, será necessário que não seja ente em potência. Porque o que é ente em potência é apto a ser movido. Logo, segue-se que o primeiro movente será substância existente per se, e que sua substância seja ato.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. O modo pelo qual o movente imóvel move.

Tendo sido mostrado que existe um primeiro movente não movido, é necessário que ele mova assim como [um] desejável e inteligível.

Existem dois movimentos, o natural e o voluntário, ou segundo o apetite. O movente por um movimento natural é necessariamente movido, sendo o movente natural [generável e alterável]. É o que já tinha sido explicado ao se dizer que aquilo que causa a geração e a corrupção age de modo diferente e diferente. Mas no movimento que se dá segundo a vontade e o apetite, a vontade e o apetite se acham assim como movente movidos, como ficou patente no terceiro livro do De Anima. [E o apetecível se acha como movente não movido]. De onde se conclui que somente aquilo que se move como apetecível, seja movente não movido.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Que o primeiro inteligível tem que ser idêntico ao primeiro desejável.

Entre os homens, aquilo que move como desejável é diferente daquilo que move como bem inteligível, não obstante ambos moverem como moventes não movidos. Isso é marcadamente patente nas pessoas que são incontinentes. Segundo a razão, são movidas pelo bem inteligível. Segundo a força concupiscível são movidas por algum deleitável segundo o sentido, que parece um bem, não sendo, porém, bem de modo simples, mas bem segundo algo. [O que se tentará explicar em seguida é que] esta diversidade não pode ocorrer no primeiro inteligível e no primeiro desejável. O primeiro dos inteligíveis e o primeiro dos desejáveis tem que ser o mesmo.

[O desejável, isto é, o apetecível, pode sê-lo por um apetite intelectual ou por um apetite concupiscível]. Isto acontece porque a vontade está no intelecto, e não somente no apetite da concupiscência. Ora, o concupiscível que não é bem inteligível, é um bem aparente. Se é assim, o primeiro bem terá que ser apetecível por um apetite intelectual.Isto acontece porque aquilo que é apetecido segundo a concupiscência parece ser um bem pelo fato de que é desejado, porque a concupiscência perverte o juízo da razão, para que lhe pareça um bem o que é deleitável. Mas já aquilo que é apetecido por um apetite intelectual é desejado porque aparece como um bem segundo si. Daqui fica claro que qualquer concupiscível só será bem se for desejado segundo o dictamen da razão. Portanto, o primeiro dentre os bens será aquele que por ser [um] bem, move o desejo, que é apetecível e inteligível simultaneamente.

---

13. Mostra-se que o primeiro movente é ato pelo fato de ser o primeiro inteligível.

Assim como os moventes e os movidos têm sua coordenação, assim também os inteligíveis têm sua coordenação, a qual é chamado de ***"coelementatio"*** inteligível, pelo fato de um inteligível ser princípio de intelecção de outro, assim como um movente, é causa de movimento.

Assim como através da ordenação dos moventes e movidos foi mostrado que o primeiro movente é substância simples e ato, assim também se pode chegar ao mesmo através da ordenação dos inteligíveis.

É manifesto que entre os inteligíveis, a substância é primeira, pelo fato de que não compreendemos os acidentes a não ser pela substância, pela qual o acidente é definido. Entre as substâncias, as simples são mais inteligíveis do que as compostas, porque as simples estão contidas na intelecção das compostas. E entre as [coisas] simples, que estão no gênero da substância, o ato é mais inteligível do que a potência, porque a potência é definida pelo ato.

De onde se conclui que o primeiro inteligível é uma substância simples, a qual é ato.

---

14. Mostra-se que o primeiro movente é ato pelo fato de ser o primeiro apetecível.

As coisas que são bens apetecíveis se encontram entre si segundo a mesma ordenação pela qual os inteligíveis se coordenam. [Isto acontece] porque aquilo que é anterior no gênero dos inteligíveis, é também melhor no gênero dos apetecíveis, [segundo uma ordenação proporcional à dos inteligíveis].

Portanto, assim como a razão inteligível da substância é anterior à razão inteligível do acidente, assim se encontram os bens, que proporcionalmente respondem a estas razões.

De onde se conclui que o primeiro entre os bens será a substância simples, que é ato e é a primeira entre os inteligíveis.

---

15. Se existe fim nas substâncias imóveis.

[Foi dito do primeiro movente que é imóvel, primeiro inteligível e primeiro apetecível]. Ora, o bem e o apetecível apresentam razões de fim. Ora, o bem e o apetecível apresentam razões de fim. Portanto, pelo fato de, [à primeira vista], parecer que o fim não existe nas coisas imóveis, [por onde se poderia duvidar se elas podem ser apetecíveis], removeremos agora esta dúvida.

Algo pode ser fim de outro de duas maneiras. De uma primeira maneira, algo pode ser fim de outro assim como algo pré-existente, assim como [o alto é dito fim do movimento das coisas leves]. Para esta primeira maneira de algo ser fim, não existe nada que lhe proíba sua existência nas substâncias imóveis. De fato, algo pode tender pelo seu movimento a participar de alguma maneira de algo imóvel, e assim o primeiro movente pode ser fim. De uma segunda maneira, algo é dito ser fim de algo, não pré-existindo em ato, mas apenas na intenção do agente, através de cuja ação algo é gerado. Por exemplo, desta segunda maneira a saúde é o fim da operação da medicina. Esta segunda maneira de algo ser fim não pode existir nas substâncias imóveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Que o primeiro movimento é movimento local.

É necessário existir algo que seja o primeiro movido pelo primeiro movente, que é o primeiro céu.

Ora, porque sabemos que o movimento é eterno, será necessário que aquilo que é primeiramente movido seja movido eternamente, e pelo mesmo as demais coisas sejam movidas.

E, se é necessário que o primeiro movido seja movido eternamente, será necessário que não lhe suceda se encontrar de modos diferentes e diferentes, mas sim que esteja sempre na mesma disposição segundo a substância.

Daqui se segue que o primeiro movimento, pelo qual é movido o primeiro móvel, seja o movimento local.

Isto porque aquilo que é movido segundo outros movimentos, isto é, gerações e corrupções, aumento e diminuição, e alteração, necessariamente se encontrará de modos diferentes e diferentes segundo algo que está em si mesmo, isto é, segundo a substância, a quantidade e a qualidade. Mas aquilo que é movido segundo o lugar, se encontra de modo diferente e diferente segundo o lugar, que é extrínseco [ao móvel], mas não segundo a substância, ou segundo alguma intrínseca disposição da substância.

---

17. Que o céu tem alma inteligente e desejante.

Se o primeiro movente move como primeiro inteligido e desejado, é necessário que o primeiro móvel o deseje e o intelija.

E isto é verdade segundo a opinião de Aristóteles, na medida em que colocou o céu animado por uma alma inteligente e desejante.

---

18. Que a deleitação se segue ao desejo e intelecção do primeiro movente por parte do primeiro movido.

Vamos mostrar que a deleitação se segue à alma desejante e inteligente do céu devido ao desejo e à intelecção do primeiro movente.

Conforme está explicado no livro X da Ética, a deleitação se segue à operação conatural de algum inteligente e desejante. É sinal disto que a deleitação existe maximamente na vigília e no sentido atual, e na inteligência. Porque, portanto, a deleitação consiste no ato do sentido e do intelecto, fica manifesto que o ato do intelecto enquanto tal é daqueles que segundo si é ótimo, porque o bem inteligível excede o bem mutável e particular. E daqui se segue também que a deleitação que está no ato do intelecto, é mais eminente do que a deleitação que está no ato do sentido. Conseqüentemente, é necessário que a máxima e perfeitíssima inteligência [intelecção] seja maximamente ótima, e assim a ela seguir-se-á a máxima deleitação. Assim, portanto, é manifesto que na inteligência [intelecção] pela qual o primeiro movente é inteligido, primeiro movente que é também o primeiro inteligível, existe a máxima deleitação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. A deleitação do primeiro inteligível.

Vamos mostrar agora que no primeiro inteligível existe uma inteligência [intelecção] e uma deleitação ainda mais perfeita que no inteligente e desejante [deste] primeiro inteligível.

Como o intelecto, de maneira geral, se torna inteligente em ato.

O intelecto se compara ao inteligível assim como a potência ao ato, assim como a potência ao ato, e assim como o perfectível à perfeição. Assim como o perfectível é susceptível de perfeição, assim o intelecto é susceptível de seu inteligível.

O inteligível é propriamente a substância, porque o objeto do intelecto é a essência [quod quid est], e é por causa disto que Aristóteles diz que o intelecto é susceptível do inteligível e da substância. E porque cada coisa se torna em ato na medida em que alcança sua perfeição, segue-se que o intelecto se torna em ato na medida em que recebe o inteligível. De fato, ser em ato no gênero dos inteligíveis, é ser inteligível.

Deve-se porém, saber que as substâncias materiais não são inteligíveis em ato, mas em potência. Elas se tornam inteligíveis em ato porque mediante as virtudes sensitivas suas semelhanças imateriais [são reduzidas a inteligível em ato] pelo intelecto agente. Estas semelhanças não são substâncias, mas certas espécies inteligíveis recebidas no intelecto possível.

[Platão, porém, opinava diversamente e este respeito]. Segundo Platão, as espécies inteligíveis das coisas materiais eram subsistentes per se. Daqui Platão colocava que o nosso intelecto se torna inteligente em ato ao atingir tais espécies separadas subsistentes per se. Porém, segundo a opinião de Aristóteles, as espécies inteligíveis das coisas materiais não são substâncias subsistentes per se.

Todavia, existe alguma substância inteligível subsistente per se, da qual Aristóteles está agora tratando. De fato, é necessário que o primeiro movente seja substância inteligente e inteligível. Daqui se conclui que a comparação do intelecto do primeiro móvel à primeira substância inteligível movente é tal qual segundo Platão seria a comparação do intelecto humano às espécies inteligíveis separadas, segundo cujo contato e participação o intelecto se torna em ato. De onde que o intelecto do primeiro móvel se torna inteligente em ato por algum contato com a substância primeira inteligível.

E daqui se segue que qualquer que de divino e nobre, como é o inteligir e a deleitação [que] possa ser encontrada no intelecto que alcança o primeiro inteligível, muito mais será encontrado no primeiro inteligível que é alcançado. Por isso a sua consideração é deleitabilíssima e ótima.

[Ora], tal primeiro inteligível é chamado Deus. Como, portanto, a deleitação que nós temos inteligido, é ótima, embora não a possamos ter senão por curto tempo, se Deus sempre a tem, assim como nós às vezes, admirável é a sua felicidade. Mas ainda mais admirável, se Ele a tiver sempre e melhor, do que nós por pouco tempo.

---

20. Que Deus é a própria vida.

O ato do intelecto, isto é, o inteligir, é uma certa vida, [e é vida perfeitíssima]. Porque o ato, segundo o que foi mostrado, é mais perfeito do que a potência. De onde que o intelecto em ato mais perfeitamente vive do que o intelecto em potência, assim como o vigilante [mais perfeitamente vive] do que o que dorme. Mas o primeiro [inteligível], isto é, Deus, é o próprio ato. O seu intelecto é o seu próprio inteligir, de outra sorte se compararia a si mesmo como a potência ao ato. Ora, foi mostrado acima que a substância [do primeiro inteligível] é ato. De onde se conclui que a própria substância de Deus é vida, e o seu ato é a sua vida ótima e eterna, que é subsistente per se. Assim fica manifesto que existe em Deus vida contínua e eterna, porque Deus é a sua própria vida eterna, e não de maneira que uma coisa seja Deus, e outra a sua vida.

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Que a primeira substância é incorpórea.

Vamos demonstrar que a [primeira] substância não pode ter magnitude, mas é indivisível e não tem partes.

O primeiro movimento é eterno, conforme já demonstrado. Assim, tal substância deverá mover num tempo infinito. Daqui se segue que sua virtude será infinita. De fato, observamos que nos moventes inferiores quanto maior a sua virtude, tanto mais esta virtude se estende a uma operação de mais longa duração. Ora, nada finito pode ter uma potência infinita. De onde se segue que a predita substância não pode ter uma magnitude finita. Mas também não pode ter uma magnitude infinita, porque já foi provado que nenhuma magnitude é infinita. De onde se conclui que, pelo fato de toda magnitude somente poder ser finita ou infinita, a predita substância terá que ser completamente sem magnitude.

---

22. Que o primeiro movente não é movido por nenhum tipo de movimento.

Já foi demonstrado acima que o primeiro movente não é movido por nenhum movimento local. Vamos mostrar agora que o primeiro movente também não é movido pelos demais movimentos.

É impossível que o primeiro movente seja alterável. De fato, foi mostrado acima, que o primeiro movente não é movido por movimento local. Ora, todos os outros movimentos são posteriores a este movimento, que é o movimento local. Removido, portanto, este primeiro, é necessário que sejam removidos os posteriores. Porque tudo o que pode ser encontrado movido por outros movimentos, é movido pelo movimento local.

III. UNIDADE E PLURALIDADE DAS SUBSTÂNCIAS IMATERIAIS

1. Se as substâncias imateriais são uma só ou muitas.

Não se deve omitir se havemos de colocar somente uma substância imaterial e eterna, ou diversas. E se colocarmos diversas, devemos investigar também quantas são.

Além do simples movimento do universo segundo o lugar, que é o movimento diurno, pelo qual todo o céu é movido, e que é uniforme e simplicíssimo, e causado pela primeira substância imóvel, encontramos alguns movimentos segundo o local nos planetas, os quais também são eternos, porque o corpo circular, que é o céu, é eterno. Isto é demonstrado nos livros de ciência natural, como nos livros de Física, e no livro ***"De Caelo"***.

Daqui concluímos que qualquer um destes movimentos deve ser movido por um motor imóvel per se [que seja] uma substância eterna.

Esta conclusão é necessária pelo seguinte: porque os astros são eternos e são substâncias. De onde se segue que os seus moventes sejam eternos e substâncias, porque o que é anterior à substância é necessariamente substância.

Também fica manifesto que é necessário que quantos sejam os movimentos dos astros, tantas sejam as substâncias, que são naturalmente eternas, imóveis per se e sem magnitude, por causa do motivo acima assinalado, isto é, que por moverem num tempo infinito, necessitam de uma virtude infinita.

Assim, existem algumas substâncias imutáveis imateriais segundo o número dos movimentos dos astros, e a ordenação delasentre si é segundo a ordenação dos mesmos movimentos.

Quanto à quantidade dos movimentos celestes, isto deverá ser considerado pela astronomia, a qual é maximamente própria para tanto dentre as ciências matemáticas.

Cada um dos astros errantes, isto é, os planetas, é movido por diversos movimentos e não apenas um. Por isso é que eles são chamados de astros errantes, não porque sejam movidos irregularmente, mas porque não sempre conservam a mesma figura e posição às demais estrelas, assim como as estrelas o fazem entre si, recebendo por isto o nome de astros fixos.

De três modos podemos chegar ao conhecimento de que os planetas são movidos por diversos movimentos. Alguns deles podem ser apreendidos pela visão comum. Há outros que não podem ser apreendidos a não ser pelo uso de instrumentos e da consideração. Destes movimentos alguns se dão em longuíssimos tempos, outros em tempos mais breves. E há um terceiro movimento pelo qual os astros errantes são encontrados ora numa velocidade maior, ora numa velocidade menor, e às vezes os observamos voltarem atrás. E porque isto não se pode dar segundo a natureza dos corpos celestes, cujo movimento deve ser inteiramente regular, foi necessário colocar diversos movimentos, pelos quais estas irregularidades se reduzem à devida ordem.

Mas quantos sejam os movimentos dos planetas, devemos dizer a este respeito aquilo que os matemáticos dizem, segundo a opinião daqueles que mais certamente alcançaram a verdade.

Assim, tantas quantas forem as pluralidades das esferas e dos movimentos celestes, tantas substâncias imateriais e princípios imóveis será razoável se colocar.

Aristóteles coloca a palavra razoável, para dizer com isso que esta conclusão é provável, mas não se segue por necessidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Primeira objeção aos argumentos expostos.

Alguém poderia dizer que há algumas substancias separadas, às quais não correspondem nenhum movimento no céu.

[O Filósofo responde a esta objeção dizendo que] não é necessário que toda substância imaterial e impassível seja fim de algum movimento celeste. Pode, de fato, ser dito que há algumas substâncias separadas mais altas do que as proporcionadas como fim dos movimentos celestes. Colocar isto não é inconveniente. Não são as substâncias imateriais por causa das corporais, mas mais o contrário.

---

3. Segunda objeção aos argumentos expostos.

Alguém poderia dizer que há muitos mais movimentos no céu do que os enumerados, e que não podem ser conhecidos pelo fato que deles não resulta nenhuma diversidade no movimento dos corpos celestes.

[Isto não é verdade, diz o Filófoso], porque nenhum movimento existe no céu que não se ordene ao deslocamento de algum astro. É impossível existir outros movimentos no céu além daqueles a partir dos quais ocorre diversidade no movimento dos astros. De onde que é impossível existir algum movimento no céu, a partir do qual não possa ser percebida alguma diversidade em algum astro.

---

4. Terceira objeção aos argumentos expostos.

Alguém poderia dizer que há diversos mundos, e em cada um há tantas esferas e movimentos quantos neste, ou mais, Assim, será necessário colocar mais substâncias imateriais [do que as já colocadas].

[Isto não é verdade], porque existe somente um único céu. Porque se fossem diversos segundo o número é da mesma espécie, assim como são os homens, o mesmo aconteceria com os primeiros princípios de cada um destes céus, que movente imóvel, conforme explicado. Assim, seria necessário que muitos primeiros princípios fossem de uma só espécie e diversos pelo número. Mas isto é impossível [que aconteça], porque as coisas que são unas pela espécie e diversas pelo número, têm matéria. De fato, não poderão ser distinguidas pela razão e pela forma, de onde se segue que deverão ser distinguidas pela matéria. Mas o primeiro princípio, por ser sua essência e razão, não tem matéria, porque sua substância é ato, a matéria, porém, está em potência. Resta, portanto, que o primeiro movente imóvel seja uno, não somente em espécie, mas também em número. É necessário, portanto, que o primeiro movimento eterno, que por ele é causado, seja somente um, e por conseqüência se seguirá que o céu seja somente um.

IV. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO INTELECTO E BEM INTELIGÍVEL.

1. Dificuldades relacionadas com o fato da primeira substância ser intelecto e bem inteligível.

Existem uma série de dúvidas relacionadas com o intelecto da primeira substância imaterial. A origem destas dúvidas é a seguinte. Foi mostrado que existe algo mais digno do que o intelecto que intelige e apetece o primeiro movente, que é aquilo que é inteligido e desejado por ele. Ora, foi mostrado também que o primeiro inteligível é também intelecto. De onde poderia parecer que, pela mesma razão, haveria algo mais digno do que ele. Mas isto não pode ser, porque ele é primeiro princípio. E é aqui que começam a surgir as dificuldades que serão apontadas a seguir, que consistem em explicar como deve ser o intelecto do primeiro inteligível se ele tem que o mais digno de todos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Se é indiferente à nobreza do intelecto o inteligir algo nobre ou vil.

Devemos investigar se faz alguma diferença à nobreza ou perfeição do intelecto, que ele intelija algo bom e nobre, ou [uma coisa] qualquer.

Através do seguinte sinal podemos mostrar que faz diferença: porque parece ser inconveniente e absurdo que alguém medite e ocupe a operação de seu intelecto com coisas vis. O que não aconteceria se não pertencesse à nobreza do intelecto a nobreza do inteligível. De fato, é manifesto que as operações são especificadas segundo seus objetos próprios, por onde é necessário que quanto mais nobre seja o objeto, tanto mais nobre seja a operação.

---

3. Se a primeira substância intelige sempre o mesmo ou coisas diferentes.

Vamos investigar se a primeira substância intelige sempre o mesmo, ou isto e aquilo.

Segundo o que foi dito, se difere quanto à nobreza de um intelecto inteligir o bem [bonum] ou qualquer objeto contingente, fica manifesto que, sendo o primeiro intelecto nobilíssimo, deverá inteligir algo divinissimo e honorabilissimo. E assim fica também patente que não pode mudar de uma intelecção a outra, porque inteligindo algo divinissimo, se mudasse para outro inteligível, esta mudança seria para algo menos digno, o que não compete senão às coisas tendentes à corrupção. Além disso, transitar de uma intelecção a outra é um certo movimento, por onde que não pode competir ao primeiro movente, sendo completamente imóvel.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Mostra-se que a substância primeira não pode ser uma potência intelectiva.

Vamos mostrar que se a substância do primeiro movente não for o seu próprio inteligir, mas seu intelecto é uma potência intelectiva, seguir-se-ão uma série de dificuldades.

[A primeira dificuldade consise em que] se o intelecto do primeiro movente não intelige em ato, mas somente em potência, não será algo nobre.

De fato, o bem e a nobreza do intelecto estão nisto que intelige em ato. O intelecto do inteligente em potência se encontra como o que dorme: os que dormem tem algumas potências [vitais], nas não as operam, de onde que o sono é dito meia vida, e segundo o sono não difere o infeliz do feliz, e o virtuoso do não virtuoso.

[A segunda dificuldade consiste em que] se o intelecto do primeiro intelecto intelige algo em ato, mas o seu bem principal é algo diferente de si mesmo, será comparado ao mesmo assim como a potência ao ato, e como o perfectível à perfeição. E assim se seguirá que o primeiro inteligente não será substância ótima, pois a honorabilidade e a nobreza existem nele pelo seu inteligir, e nada que é nobre segundo outro é nobilíssimo.

[A terceira dificuldade consiste em que] se a substância do primeiro [princípio] não for o seu próprio inteligir, mas ele for uma potência intelectiva, provavelmente se seguirá que a continuação de sua operação intelectual lhe será trabalhosa. De fato, o que está em potência a algo, tem potência para este algo e para o seu oposto, porque pode ser e pode não ser. De onde se segue que se a substância do primeiro [princípio] se compara ao inteligir assim como a potência ao ato, poderá inteligir e não inteligir, não inerindo à sua substância que tenha que inteligir continuamente. Para que, portanto, não se encontre como quem dorme, será necessário que a continuação do seu inteligir seja alcançada através de algum outro [inteligível]. Ora, pelo fato de que este algum outro [tenha que] ser alcançado, não sendo possuído pela sua própria natureza, provavelmente isto terá que ser feito com trabalho, assim como vemos acontecer nos homens: eles têm que trabalhar para que operem continuamente. [Aristóteles diz provavelmente porque] não é uma [conclusão] necessária, [porque a aquisição de algo por outro e sua continuação somente são necessariamente trabalhosas quando em algo forem contra a natureza]. Um exemplo disto é a continuidade do movimento do céu, que depende de algo extrínseco, e no entanto o movimento do céu não se dá com trabalho.

---

5. Que a substância primeira intelige a si mesmo.

Já foi mostrado que a nobreza do inteligir depende da nobreza do inteligível. O inteligido é, portanto, mais digno do que o inteligir. Como também já foi mostrado que a substância primeira é o seu próprio inteligir, seguir-se-á que se a substância primeira inteligir algo diferente de si mesmo, este algo será mais nobre do que a substância primeira. Ora, como a substância primeira é nobilíssima, [isto é, a mais nobre de todas], daqui se conclui que será necessário que ela intelija a si mesmo, e que nela o intelecto e o inteligido sejam o mesmo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Se a argumentação precedente significa que todas as coisas são desconhecidas por Deus.

O filósofo pretendeu mostrar que Deus não intelige nada mais que não a si mesmo, na medida em que o inteligido é a perfeição do inteligente e do inteligir. Fica claro, portanto, que nada mais pode assim ser inteligido por Deus, de tal maneira que seja a perfeição de seu intelecto. Não por isso, entretanto, se segue que todas as demais coisas sejam por ele ignoradas, porque, inteligindo a si, intelige a todas as demais coisas.

O que pode ficar patente como segue. Como Deus é o seu próprio inteligir, o qual é digníssimo e potentíssimo, será necessário que o seu inteligir seja perfeitissimo. Perfeitamente, portanto, inteligirá a si mesmo. Ora, quanto mais perfeitamente algum princípio é inteligido, tanto mais será inteligido nele o seu efeito, porque as coisas que são provenientes dos princípios estão contidas na virtude daqueles princípios. Como, portanto, do primeiro princípio, que é Deus, depende o céu e toda a natureza, conforme está dito, fica patente que Deus, conhecendo a si mesmo, todas as coisas conhece.

E nem a vileza de alguma coisa assim inteligida retira a dignidade do inteligente. Porque o inteligir em ato alguma coisa indignissima não é para se evitar, a não ser na medida em que o intelecto nela se demora, e na medida em que, por aquele ato pelo qual intelige, se afasta de inteligíveis mais dignos. Se, portanto, inteligindo algo digníssimo também se intelige coisas mais vis, a vileza destas coisas inteligidas não retira a nobreza da inteligência.

V. A SUBSTÂNCIA PRIMEIRA COMO BEM APETECÍVEL.

1. A substância primeira como bem apetecível.

O bem, segundo que seja o fim de algo, pode ser de duas maneiras. Existe o fim extrínseco àquilo que está para o fim, assim como se dissermos que um lugar é o fim daquilo que é movido em direção àquele lugar. Existe o fim intrínseco, assim como a forma é o fim da geração e da alteração, e a forma já alcançada é um certo bem intrínseco àquilo de quem é forma. Neste segundo sentido, a forma de algum todo que é uno por uma certa ordenação de partes, que é a ordem do mesmo, é o seu bem. [Tendo isto que foi dito em vista], Aristóteles pergunta se a natureza de todo o universo tem um fim e bem próprio como algo separado de si, ou tem o seu bem na ordenação de suas partes, pelo modo segundo o qual o bem de alguma coisa natural é a sua forma.

[A solução desta questão é conforme se segue]. O universo tem ambos os modos de bem e fim. Existe um bem separado, que é o primeiro movente, do qual depende o céu e toda a natureza, assim como de um fim e bem apetecível, conforme já mostrado. E porque é necessário que todas as coisas das quais existe um fim, se ordenem àquele fim, é necessário que alguma ordem seja encontrada nas partes do universo. Desta maneira, o universo apresenta o bem separado e o bem da ordem.

É assim que nós vemos nos exércitos. O bem do exército está na própria ordem do exército, e no comandante que preside ao exército. Porém o bem do exército está mais no comandante do que na ordem. De fato, a ordem do exército existe para alcançar o bem do comandante, que é a vontade do comandante de conseguir a vitória, não acontecendo o contrário, isto é, que o bem do comandante seja por causa do bem da ordem. E porque a razão das coisas que se ordenam a um fim é tomada deste fim, por isso é necessário que não somente a ordem do exército seja por causa do comandante, mas também a ordem do exército provenha do comandante, sendo por causa dele. Assim também o bem separado, que é primeiro movente, é bem melhor do que o bem da ordem que existe no universo. De fato, toda a ordem do universo existe por causa do primeiro movente, de tal maneira que se exprime na ordenação do universo aquilo que está no intelecto e na vontade do primeiro movente. E assim, é necessário que do primeiro movente provenha toda a ordenação do universo.

---

2. Como as partes do universo se encontram para com a ordem proveniente do primeiro princípio.

Todas as coisas que existem no universo são ordenadas de algum modo, mas nem todas elas se ordenam de modo semelhante.

Todavia, ainda que não se ordenem do mesmo modo, não se encontram de tal maneira que nada tenha a ver com a outra, existindo alguma afinidade e ordenação de uns para com outros.

E que todas as coisas se ordenam entre si fica manifesto pelo fato de que todas simultaneamente se ordenam para um único fim.

Podemos manifestar através de um exemplo como todas [as coisas que existem no universo] não são ordenadas de modo semelhante. Em qualquer casa ou família ordenada são encontrados diversos graus, assim como abaixo do pai de família, há o primeiro grau dos filhos, outro grau dos servos, um terceiro grau dos animais que servem na casa, como os cachorros e outros mais. Estes graus se encontram de diversas maneiras à ordem da casa que é imposta pelo pai da família governador da casa. Aos filhos não lhes é permitido que façam algo casualmente e sem ordem, sendo que todas ou a maioria das coisas que eles fazem é ordenada. O mesmo não ocorre com os servos e os animais, porque pouco participam da ordem comum. Assim, muito do que é encontrado neles são coisas que acontecem por acaso. E isto por causa da pouca afinidade que tem com o reitor da casa, que estabelece o bem comum da casa.

Assim como a ordem é imposta na família pela lei e pelos preceitos do pai de família, os quais são princípios de execução das coisas que pertencem à ordem da casa, assim a natureza nas coisas naturais é princípio de execução das coisas que pertencem à ordem do universo. Assim como quem está na casa, pelos preceitos do pai de família é inclinado a algo, assim as coisas naturais também o são pela natureza própria. E a natureza de cada coisa é uma inclinação colocada nela pelo primeiro movente que a ordena para o devido fim. Daqui fica patente que as coisas naturais agem por causa de um fim, ainda que não conheçam este fim, porque recebem do primeiro inteligente a inclinação para este fim.

Todavia, as coisas do universo não se encontram todas ordenadas de modo semelhante para este fim.

Existe algo comum a todas, porque é necessário que todas tenham operações discretas e próprias e que segundo a sua substância se ordem mutuamente. Quanto a isto, nada está privado de ordem. Mas existem algumas coisas que não têm somente isto, sendo tais que estão ordenadas ao bem comum do todo. Este é o caso das coisas nas quais nada existe além da natureza nem por acaso, tudo se procedendo segundo a devida ordem.

Ficou já mostrado que qualquer coisa natural se ordena ao bem comum segundo sua ação natural. Desta maneira, as coisas que nunca faltam para com sua ação natural devida tem toda sua comunicação ao todo. Aquelas que às vezes faltam para com sua ação devida e natural, não tem toda sua comunicação ao todo, assim como os corpos inferiores.

Resumindo, a ordem requer duas coisas: a ordenação das coisas distintas, e a comunicação dos distintos ao todo. Quanto à primeira, a ordem existe em todas as coisas sem falta. Quanto à segunda, a ordem existe de maneira completa naquelas coisas que são supremas e próximas ao primeiro princípio, como as substâncias separadas e os corpos celestes, nos quais nada ocorre casualmente e além da natureza. Em outras coisas, esta ordem existe de maneira deficiente, como nos corpos, nos quais muitas vezes ocorrem algumas [coisas] por

acaso e além da natureza, isto se devendo ao seu afastamento do primeiro princípio, o qual sempre se encontra do mesmo modo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

XIIIª PARTE

DE ENTE ET ESSENTIA

1. Introdução.

[Chama-se ***"De ente et essentia"*** um pequeno mas importante tratado de Metafísica em 7 capítulos escrito por São Tomás de Aquino].

[Este tratado é baseado na Metafísica de Aristóteles e a complementa, mas não é um comentário a algum texto de Aristóteles, e sem um texto redigido de modo independente por São Tomás de Aquino].

[Como o ***"De ente et essentia"*** é, de uma certa maneira, uma continuação do tratado de Metafísica de Aristóteles, está aqui colocado como se fosse um XIII º livro adicional àquele tratado].

---

2. Sobre o ente.

Porque, segundo as palavras de Aristóteles, um pequeno erro no princípio se torna grande no fim, e o ente e a essência são as [coisas] que por primeiro são concebidas no intelecto, para que pela sua ignorância não caiamos em erro, vamos em seguida tratar do ente e da essência.

No quinto livro da Metafísica, Aristóteles afirma que o ente pode ser dito de duas maneiras. De uma primeira maneira, [segundo que possa] ser dividido pelos 10 predicamentos. De uma segunda maneira, [segundo que] signifique a verdade das proposições.

A diferença entre estes dois modos está em que, pelo segundo modo pode ser dito ente tudo aquilo que pode fazer parte de uma proposição afirmativa, ainda que não possa de nenhuma maneira ser colocado nas coisas. Por este segundo modo as privações e as negações podem ser ditos entes. Assim, pelo fato de que podemos dizer que ***"a afirmação é oposta à negação"***, a negação é um ente. Pelo fato de que podemos dizer que ***"a cegueira está no olho"***, a cegueira é um ente. Mas, segundo o primeiro modo, nada pode ser dito ente a não ser que possa ser colocado nas coisas. De onde se segue que a cegueira e a negação e outras tais não podem ser ditos entes segundo este primeiro modo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Sobre a essência.

O nome de essência não é tomado do ente dito do segundo modo. As coisas que são entes apenas pelo segundo modo não tem essência, como é patente nas privações. A essência é tomada do ente dito do primeiro modo.

Ora, porque a essência é tomada do ente dito do primeiro modo, e o ente dito do primeiro modo é o ente que se divide pelo 10 predicamentos, importa que a essência signifique algo pelo qual os diversos entes se coloquem nos diversos gêneros e nas diversas espécies. E porque aquilo, pelo qual cada coisa é colocada no seu próprio gênero e espécie é aquilo que é significado pela definição que indica o que é a coisa, por isso é que o nome de essência é trocado por Aristóteles pelo termo quididade [quidditatis]. E é também por isso que no sétimo livro da Metafísica a essência é freqüentemente chamada de ***"aquilo que é o ser"***, ou ***"quod quid erat esse"***.

[Porém devemos deixar claro] que o nome quididade é tomado a partir daquilo que é significado pela definição. A essência, porém, é dita que segundo que por ela e nela a coisa tem o [seu] ser.

A essência também pode ser dita forma, na medida em que pela forma a perfeição de cada coisa é significada.

A essência também pode ser dita natureza, entendendo-se por natureza aquilo que de algum modo pode ser captado pelo intelecto, no dizer de Boécio. De fato, nenhuma coisa é inteligível a não ser pela sua definição e essência: e é assim que Aristóteles diz, no quinto livro da Metafísica, que toda substância é natureza. A natureza, quando tomada deste modo, não significa a essência da coisa na medida em que ela apresenta uma ordem ou ordenação à operação própria da coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A essência nos diversos entes.

[Nas substâncias a essência existe de modo absoluto, nos acidentes segundo algo].

O ente é dito de modo anterior e absoluto das substâncias, e posteriormente e segundo algo dos acidentes. Daqui se segue que a essência existe de modo próprio e verdadeiro nas substâncias, enquanto que nos acidentes existe apenas de uma certa maneira e segundo algo.

[Nas substâncias simples a essência é mais nobre e verdadeira do que nos compostos].

Dentre as substâncias, algumas são simples e outras são compostas, e em ambas existe essência. Porém, a essência das substâncias simples existe de um modo mais verdadeiro e nobre, na medida em que apresentam um ser mais nobre.

Já que a essência das substâncias simples são para nós mais ocultas, devemos começar por examinar a essência das substâncias compostas [antes da das simples].

[Nas substâncias compostas nem a forma, nem a matéria podem ser ditas essência]. É sabido existirem nas substâncias compostas matéria e forma. Todavia, nenhuma delas [isoladamente] pode ser dita essência.

[A matéria não é a essência das substâncias compostas]. É evidente que somente a matéria não pode ser a essência das substâncias compostas. As coisas são cognoscíveis por sua essência, e pela sua essência se ordenam na espécie e no gênero. A matéria, porém, não é princípio da cognição, e nem segundo ela algo se determina à espécie ou ao gênero.

[A forma também não é essência das substâncias compostas]. Nem tampouco a forma pode ser dita essência das substâncias compostas, embora tenha havido alguns que tentaram sustentar [essa posição]. Das coisas que foram ditas fica claro que a essência é aquilo que é significado pela definição da coisa. Ora, a definição das substâncias naturais não contém apenas a forma, mas também a matéria, porque de outro modo as definições naturais e matemáticas não diferiririam.

[A essência das substâncias compostas compreende a matéria e a forma]. Resta, portanto, que nas substâncias compostas a essência signifique aquilo que é composto de matéria e forma, porque o ser das substâncias compostas não é somente da forma, e nem somente da matéria, mas do próprio composto. Ora, se a essência é aquilo pelo qual a coisa é denominada ente, ela não poderá ser somente a forma ou a matéria, mas ambas.

---

5. Responde-se a uma dificuldade.

A matéria é princípio de individuação. Daqui pareceria seguir-se que a essência, a qual em si abraça simultaneamente a matéria e a forma, o seria apenas do particular e não do universal. De onde se seguiria que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição.

[A esta objeção pode-se responder dizendo que] a matéria que é princípio de individuação não é a matéria que é tomada de qualquer modo. A matéria princípio de individuação é somente a matéria assinalada [signata]. Matéria assinalada [signata] é aquela considerada debaixo de certas dimensões. Esta matéria assinalada, não é colocada na definição de homem enquanto homem, mas o seria colocada na definição de Sócrates, se Sócrates tivesse definição. Na definição de homem coloca-se [apenas] a matéria não assinalada. Assim é que na definição de homem não se coloca este osso e esta carne, mas os ossos e a carne de modo absoluto, que são matéria não assinalada do homem.

---

6. Como diferem entre si a essência do indivíduo, da espécie e do gênero.

Do que ficou dito torna-se manifesto que a essência do homem e de Sócrates não diferem a não ser segundo o assinalado e o não assinalado. De onde que se pode dizer que Sócrates não é outra coisa além de sua animalidade e racionalidade, que são a sua essência.

Assim também a essência do gênero e da espécie diferem segundo o assinalado e o não assinalado, embora o modo de assinalação [que vai do gênero para a espécie seja diferente do modo de assinalação que vai da espécie para o indivíduo]. A assinalação do indivíduo em relação à espécie se dá pela matéria de determinadas dimensões. A assinalação da espécie em relação ao gênero se dá pela diferença constitutiva, que provém da forma da coisa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Como se dá a determinação da espécie em relação ao gênero.

[O gênero não é parte integrante da espécie, mas toda a essência da espécie está contida implicitamente na essência do gênero].

A determinação, designação [ou assinalação] que se encontra na espécie em relação ao gênero, não se dá através de algo existente na essência da espécie que inexiste de todo na essência do gênero. Muito pelo contrário, tudo o que está na espécie está também no gênero de modo não determinado, [porque se assim não o fosse, o gênero seria parte integrante da espécie].

[Isto pode ser melhor entendido examinando dois sentidos da palavra corpo]. Corpo, na medida em que está incluído no predicamento da substância, é dito de tudo aquilo que apresenta uma tal natureza que nele possam ser designados três dimensões. Ora, acontece que coisas que possuem uma perfeição possam alcançar uma perfeição ulterior, como por exemplo, sobre esta perfeição, que é ter uma tal forma de modo que na coisa possam ser designadas três dimensões, possa acrescentar-se outra perfeição, como a vida ou alguma outra coisa. Daqui se segue que o nome corpo poderá ser tomado em dois sentidos. Pode designar uma certa coisa que tenha uma tal forma da qual se siga nela a designabilidade de três dimensões com exclusão de qualquer ulterior perfeição, de tal maneira que a partir daquela forma nenhuma perfeição ulterior se siga, e se isto acontecer, isto é, se alguma outra [coisa] se acrescenta, o seja além da significação de corpo assim dita, Neste primeiro sentido, o corpo será parte material e integrante do animal, [e não o gênero do animal], porque neste primeiro sentido, a alma estará além daquilo que é significado pelo nome de corpo. [Neste primeiro sentido, será correto dizer-se que] o animal será constituído de alma e corpo assim como de partes. Num segundo sentido, o nome corpo será tomado de modo tal que signifique alguma coisa que tenha uma tal forma a partir da qual se possa designar nele três dimensões, qualquer que seja esta forma. Segundo este modo, o corpo será o gênero de animal, porque no animal nada poderá ser tomado que no corpo implicitamente não estivesse contido.

Assim também é a relação do animal para com o homem. Se chamarmos animal somente aquela coisa, que tem alguma perfeição, tal que possa sentir e mover-se por um princípio nele existente, com exclusão de outras perfeições, então qualquer outra perfeição ulteriormente acrescentada se encontraria para com o animal como uma sua parte, e não como implicitamente contido na razão [ratio] de animal. Desta maneira, o nome animal não seria gênero. Mas o nome animal seria gênero na medida em que significasse uma certa coisa a partir de cuja forma pode provir o sentido e o movimento, qualquer que seja esta forma, ou somente uma alma sensível, ou uma alma simultaneamente sensível e racional.

---

8. Como se dá a determinação da espécie em relação ao gênero. II.

[A espécie é determinada a partir do gênero pela diferença especifica]. [O gênero e a diferença significam indeterminadamente tudo o que é encontrado na espécie].

Conforme será visto mais abaixo, o gênero é tomado da matéria, e a diferença é tomada da forma. Todavia, o gênero significa indeterminadamente tudo aquilo que existe na espécie, e não somente a matéria. E a diferença significa indeterminadamente tudo aquilo que existe na espécie, e não somente a forma.

[O gênero é tomado da matéria]. O gênero significa o todo [da espécie] como uma certa denominação determinante aquilo que é material na coisa sem determinação de sua própria forma. De onde se segue que o gênero é tomado da matéria, embora não seja a matéria.

[A diferença é tomada da forma]. A diferença, porém, inversamente, é uma certa determinação determinada pela forma, tomada além daquilo que o [intelecto tinha, anteriormente, determinado no gênero pela matéria]. De onde que ao dizermos animado, [que é a diferença de animal, definido como corpo animado, sendo corpo o gênero e animado a diferença], ao dizermos animado, não determinamos o que seja, se um corpo, ou qualquer outra coisa.

De onde fica claro que o gênero não está na diferença como parte de sua essência, mas como ente além da essência.

Mas quanto à definição ou espécie, esta abrange a ambos, tanto o gênero como a diferença: isto é, a determinada matéria que é designada pelo gênero, e determinada forma designada pela diferença.

De onde fica claro que a razão porque o gênero, a diferença e a espécie se acham proporcionalmente à matéria, à forma e ao composto na natureza, embora não sejam idênticos a eles.

Porque o gênero não é matéria, mas tomado a partir da matéria como significando o todo. A diferença não é a forma, mas é tomada a partir da forma como significando o todo. E por isso é que dizemos que o homem é animal racional, mas não que é [feito] de animal e de racional, assim como dizemos ser de corpo e alma. O homem é dito ser de corpo e alma como uma terceira coisa constituída de duas, não sendo nenhuma das duas isoladamente. De fato, o homem nem é alma, e nem é corpo. [Mas o mesmo não pode ser dito do gênero e da diferença, porque o homem é animal e é racional].

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Nas substâncias inteligentes não existe composição de matéria e forma, mas de forma e ser.

As formas não são inteligíveis em ato a não ser na medida em que são separadas da matéria e de suas condições. As formas também não se tornam inteligíveis em ato a não ser pela virtude da substância inteligente, na medida em que são nela recebidas. [Deste dois fatos] segue- se que em qualquer substância inteligente existe completa imunidade da matéria, de tal maneira que nem possuam matéria de sua parte, nem igualmente sejam como uma forma impressa na matéria, como ocorre nas formas materiais.

Assim, nas almas intelectivas e nas inteligências [separadas] de nenhum modo pode existir composição de matéria e forma, existindo nelas somente composição de forma e ser, por forma aqui entendendo-se a quididade ou a essência da coisa simples.

---

10. Como a forma pode existir sem a matéria.

Como seja possível que a forma possa existir sem a matéria é fácil de se ver. Quaisquer coisas que se encontrem uma para a outra de tal maneira que uma seja a causa do ser da outra, aquela dentre estas que apresentar razão de causa pode ter ser sem a outra, mas não inversamente. Ora, a relação da matéria para com a forma é tal que a forma dá o ser à matéria, e por isso é impossível existir alguma matéria sem forma. Todavia, [pelo mesmo motivo], não é impossível existir alguma forma sem matéria. A forma não tem, pelo fato de ser forma, dependência à matéria. Mas, se se encontram algumas formas que não podem existir a não ser na matéria, isto lhes acontece na medida em que se encontram distantes do primeiro princípio, que é ato primeiro e puro. De onde que aquelas formas que estão proximissimas ao primeiro princípio, são formas per se sem matéria subsistente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A essência das substâncias simples é somente a forma.

A essência das substâncias compostas difere da essência das substâncias simples pelo fato que a essência das substâncias compostas não [são] somente forma e somente matéria, mas abrangem a forma e a matéria, enquanto que a essência das substâncias simples é somente forma.

Uma das conseqüências deste fato é que, as substâncias compostas, pelo fato de que as suas essências são recebidas numa matéria assinalada, se multiplicam segundo a divisão da mesma, de onde que acontece que nas substâncias compostas podem existir coisas idênticas pela espécie e diferentes pelo número. Porém, como a essência das substâncias simples não é recebida na matéria, não pode existir ali uma tal multiplicação, e por isso nas substâncias simples não podem ser encontrados diversos indivíduos de uma só espécie, mas antes, quantos forem os indivíduos, tantas serão as espécies.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. As substâncias simples, que são forma sem matéria, nem por isso são sem potência.

Embora as substâncias simples sejam forma sem matéria, todavia não existe nelas inteira simplicidade, nem são atos puros.

Ao contrário, apresentam [composição] com a potência.

Tudo o que não pertence à [intelecção] da essência, lhe é proveniente do exterior, e fazendo composição com a essência. Ora, toda essência pode ser inteligida sem que algo seja inteligido do seu ser feito. Posso, de fato, inteligir o que é o homem ou uma ave mitológica, e todavia ignorar se estas coisas apresentam ser nas coisas da natureza. Daqui fica claro que o ser é diferente da essência, a não ser que talvez existisse alguma coisa cuja essência fosse o seu ser. Porém, se houvesse uma coisa cuja essência fosse o seu ser, esta coisa seria necessariamente una e primeira, o que pode ser assim entendido: é impossível fazer-se uma plurificação de algo a não ser por adição de alguma diferença, como quando multiplicamos a natureza do gênero nas espécies, ou pela recepção da forma em diversas matérias.

Ora, se supomos existir algo que seja somente ser, de tal maneira que seja o próprio ser subsistente, este ser não poderá receber adição de diferença, porque então já não seria somente ser, mas seria ser e além disso, alguma forma. Muito menos poderia receber adição de matéria, porque então já não seria ser subsistente, mas material. De onde que se conclui que uma tal coisa que seja o seu ser, não pode ser senão única. E daqui se segue também que em quaisquer outras coisas, que não esta que é o seu ser, o seu ser seja uma coisa, e a sua [essência], quididade, natureza ou forma seja outra.

De onde se conclui que nas substâncias inteligentes o ser está além da forma e é por isso que se diz que as inteligências são forma e ser.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Existe necessariamente um ser cuja essência é o seu ser.

Tudo o que convém a algo, ou lhe é causado pelos princípios de sua natureza, como o fato do homem ser sorridente, ou lhe advém de algum princípio extrínseco, assim como a luz no ar pela influência do sol. Ora, o ser próprio de cada coisa não pode ser causado pela própria forma ou quididade da coisa como de uma causa eficiente, porque assim as coisas seriam causas de si mesmas, e as próprias coisas produziriam o seu ser, o que é impossível. Portanto, é necessário que todas as coisas, cujo ser é diferente de sua natureza, tenha seu ser através de outro. E porque tudo o que é por causa de outro se reduz àquilo que é per se, como à causa primeira, por isso é necessário que exista alguma coisa, que seja causa do ser de todas as coisas, pelo fato de que esta seja somente ser. De outra maneira, prosseguiríamos nas causas até o infinito. Portanto, fica claro que as inteligências são forma e ser e que tenham o ser por um primeiro ser que é somente ser. E este [ser] é a causa primeira, que é Deus.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Como se encontra a potência e o ato nas substâncias separadas.

Tudo o que recebe algo de outro, está em potência em relação a este algo. E por isso, aquilo que é recebido nele é o seu ato. Daqui se segue que a forma ou a quididade das substâncias simples, estejam em potência em relação ao ser que de Deus recebem, e este ser é recebido pelo modo de ato. É assim que encontramos o ato e a potência nas inteligências, mas não a forma e a matéria, a não ser equivocamente. E também os termos padecer, receber, ser sujeito e outros tais que convém às coisas por razão de matéria, convém equivocamente às substâncias intelectuais e corporais.

[As substâncias simples se compõem de ser e essência]. Conforme foi dito, nas inteligências a essência é a própria inteligência e esta essência é aquilo que elas são, e o seu ser recebido por Deus é aquilo pelo qual subsistem nas coisas da natureza. Por isso que tais substâncias são ditas compostas de ser e essência.

Pelo fato de que nas inteligências existe potência e ato, não será difícil encontrar uma multidão de inteligências, o que seria impossível se nenhuma potência nelas houvesse.

Se, por um lado, a multidão das inteligências se torna possível pela composição de potência e ato, a distinção das inteligências entre si se dá segundo os graus de potência e ato. As inteligências superiores, que mais próximas estão do primeiro [ser], tem mais de ato e menos de potência, e assim [inversamente com as inferiores], até [chegarmos à] alma humana, que apresenta o último grau nas substâncias intelectuais, [sendo, assim, a mais baixa de todas]. De onde que a potência intelectual [da alma humana] se acha para com as formas inteligíveis assim como a matéria primeira, que está no último grau dos seres sensíveis, está para as formas sensíveis. E pelo fato que entre todas as substâncias inteligíveis, é a alma humana a que mais tem de potência, por isso é que ela se situa mais próximo às coisas materiais, de tal maneira que até traz as coisas materiais à participação de seu ser, de modo que da alma e do corpo resulte um ser composto, embora aquele ser [inteligível], na medida em que é da alma, não seja dependente do corpo. E é também por isso, que depois desta forma, que é a alma humana, se encontram outras formas que tem mais ainda de potência, e que são ainda mais próximas à matéria, a tal ponto que o seu ser não pode existir de nenhum modo sem a matéria. Nestas formas também encontramos ordens e graduações, até chegarmos às primeiras formas dos elementos, que são dentre todos os mais próximos à matéria.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Os três modos da essência existir nas substâncias.

Existe algo, que é Deus, cuja essência é o seu próprio ser. Este ser que é Deus, é de tal condição que nenhuma adição lhe se possa fazer, de onde que pela sua própria pureza é ser distinto de todo ser, por causa do que se diz que a individuação da primeira causa se dá pela sua bondade [bonitatem].

A essência é encontrada de um segundo modo nas substâncias criadas intelectuais, nas quais o seu ser de diferente de sua essência, embora sua essência seja sem matéria. Daqui se segue que o ser das substâncias separadas não é absoluto, mas recebido, e portanto, limitado e finito pela capacidade da natureza recipiente. Já, porém, a natureza, ou a quididade delas é absoluta, e não recebida em nenhuma matéria. Por isso é que se diz que a inteligências são finitas superiormente e infinitas inferiormente: são, de fato, finitas, quanto ao seu ser recebido de um superior. Todavia, não são finitas inferiormente, porque as suas formas não são limitadas à capacidade de alguma matéria que as receba.

A essência é encontrada de um terceiro modo nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais o ser é recebido e finito, pelo fato de terem o seu ser de outro, e nas quais também a sua natureza ou quididade é recebida na matéria assinalada.

Por isso as substâncias compostas são ditas finitas tanto superiormente como inferiormente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. A situação da alma humana como substância imaterial.

Nas substâncias simples não é encontrada uma multidão de indivíduos em uma só espécie, conforme explicado, a não ser na alma humana, por causa do corpo a que se une, para os quais, mesmo que o corpo seja destruído, a individuação não perece. E a individuação das almas humanas não perece com a destruição do corpo, porque a individuação delas é adquirida ao se tornarem forma deste corpo, pelo qual o seu ser sempre permanecerá individuado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Nas substâncias separadas podem ser encontrados o gênero, a espécie e a diferença.

Pelo fato de nas substâncias separadas a quididade não ser idêntica ao ser, se segue que elas são ordenáveis em predicamento. Por causa disso nelas são encontrados gênero, espécies e diferenças, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas.

[Não somente nas substâncias separadas, mas também] nas coisas sensíveis as diferenças essenciais são por nós ignoradas. Nelas, as diferenças essenciais são significadas pelas diferenças acidentais que se originam das essenciais, assim como a causa pode ser significada pelo seu efeito. É assim que bípede é dito ser diferença de homem. Porém, nas substâncias imateriais, até os seus acidentes próprios no são ocultos, de onde se segue que as suas diferenças nem por si nem pelas diferenças acidentais podem ser por nós significadas.

Deve-se saber que o gênero e a diferença não são tomados do mesmo modo nas substâncias separadas e nas substâncias sensíveis.

Nas substâncias sensíveis, o gênero é tomado daquilo que é material na coisa. A diferença é tomada daquilo que é formal na coisa.

Não que a forma seja a diferença, mas sim que a forma é princípio da diferença. Por isso é que se diz que a diferença [nas substâncias sensíveis] é tomada daquilo que é parte da quididade da coisa, isto é, da forma.

Como as substâncias espirituais são simples quididade, não é possível que nelas a diferença seja tomada daquilo que é parte da quididade, mas deverá ser tomada de toda a quididade. De modo semelhante também, nestas substâncias, o gênero é tomado de toda a essência, todavia de modo diferente [de como foi tomada a diferença]. As substâncias imateriais têm em comum a imaterialidade, diferindo, todavia pelo grau da perfeição, na medida em que se afastam da potencialidade e se aproximam do ato puro. Por isso o gênero é tomado nelas daquilo que lhes é conseqüente enquanto imateriais, como a intelectualidade ou alguma outra coisa tal. E a diferença lhes é tomada naquilo que nelas se segue ao seu grau de perfeição, todavia por nós desconhecido.

---

18. Como a essência é encontrada nos acidentes, na forma substancial e na matéria.

[A essência nos acidentes é encontrada de modo incompleto]. Pelo fato de que a essência é significada pela definição, é necessário que os acidentes tenham sua essência pelo mesmo modo pelo qual tenham definição. Ora, os acidentes têm definição incompleta, porque não podem ser definidos a não ser que se coloque o sujeito em sua definição. Portanto, [a essência nos acidentes não poderá ser encontrada a não ser de modo incompleto].

Pelo mesmo motivo [exposto ao explicarmos que o acidente apresenta essência incompleta], nem a forma substancial, e nem a matéria apresentam uma essência completa. Isto porque na definição da forma substancial é necessário que se coloque aquilo de quem é forma, e assim a sua definição será por adição de algo que está fora de seu gênero. [O mesmo pode ser dito da matéria].

A forma substancial não tem ser absoluto per se, sem aquilo a quem advém. Assim também aquilo a quem advém a forma substancial, isto é, a matéria, não tem ser absoluto per se. Porém, pela união de ambos resulta aquele ser no qual a coisa per se subsiste, e a partir deles se faz [algo que é] uno per se. Portanto, da união entre forma substancial e matéria resulta uma certa essência. De onde que, embora a forma, considerada em si, não apresente razão de essência completa, todavia é parte de essência completa. [E o mesmo pode ser dito da matéria].

[Da união do acidente com o sujeito não resulta uma essência, de onde que o acidente não é parte de uma essência completa]. Porém, aquilo ao qual o acidente advém é um ser em si completo, subsistente em seu ser, ser este que precede naturalmente o acidente que lhe sobrevêm. Por isso, advindo o acidente ao sujeito, da união do acidente com este sujeito, o acidente não causa o ser no qual o [sujeito] subsiste, pelo qual o [sujeito] é ente per se, causando-lhe apenas um certo ser segundo, sem o qual o [sujeito] subsistente pode ser inteligido.

Daqui resulta que da união do acidente com o sujeito não se produz [algo que seja] uno per se, mas sim uno por acidente. Por isso, da união de ambos não resulta uma certa essência, assim como da união da forma com a matéria. De onde se segue que, [à semelhança da forma substancial], o acidente não apresenta razão de essência completa, [mas à diferença da forma substancial], o acidente não é parte de uma essência completa.

Assim fica claro que o acidente nem apresenta razão de essência completa, nem é parte de essência completa. Porém, assim como o acidente é ente segundo algo, assim também terá essência segundo algo.

---

19. De que modo os acidentes se seguem à substância.

[Nas substâncias, os acidentes podem se seguir de modo principal à forma ou à matéria]. As partes da substância são a matéria e a forma. Por isso, alguns acidentes seguem-se à forma de modo principal, e alguns se seguem à matéria. Dentre as formas, encontramos algumas cujo ser não depende da matéria, como a alma intelectual. Já a matéria não tem ser a não ser pela forma. De onde que nos acidentes que se seguem à forma há alguns que não apresentam comunicação com a matéria, como o inteligir, que não se dá através de órgão corporal, enquanto que há outros acidentes que se seguem à forma que apresentam comunicação com a matéria, como o sentir.

Dentre os acidentes que se seguem à matéria, porém, não existe nenhum que não apresenta comunicação com a forma.

[Os acidentes que se seguem à matéria, são acidentes do indivíduo, os que se seguem à forma, são acidentes próprios do gênero ou da espécie]. Como cada coisa é individuada pela matéria, e é colocada no gênero ou na espécie pela sua forma, por isso os acidentes que se seguem à matéria são acidentes do indivíduo, segundo os quais indivíduos da mesma espécie diferem entre si. Já os acidentes que se seguem à forma são paixões próprias do gênero ou da espécie. Assim, são encontrados em todos os participantes da natureza do gênero ou da espécie, como por exemplo, o risível no homem se segue à forma, porque o riso lhe sucede por alguma apreensão da alma humana.

---

20. Como o gênero, a espécie e a diferença são tomados nos acidentes.

Como os acidentes não se compõem de matéria e forma, não podemos neles tomar o gênero da matéria, nem a diferença da forma, como nas substâncias compostas. [O gênero e a diferença neles são tomados de dois modos diversos, segundo são os acidentes tomados abstratamente, como a brancura, ou concretivamente, como o branco].

Nos acidentes definidos abstratamente, o gênero é tomado do próprio modo de ser do acidente, segundo [o mesmo modo pelo qual o próprio ente é dividido nos] dez predicamentos. A diferença é tomada da diversidade dos princípios causantes [do acidente], isto é, dos princípios próprios do sujeito que causam o dito acidente. Por isso, o sujeito é colocado como diferença na definição do acidente, se ele for tomado abstratamente. Por exemplo, ao definirmos simidade como curvidade do nariz, [a curvidade é o gênero, do nariz é a diferença].

Nem sempre, porém, os princípios próprios dos acidentes nos são conhecidos, e por isso às vezes tomamos as diferenças dos acidentes dos seus efeitos, como fazemos ao tomarmos a diferença específica das cores da abundância ou escassez de luz que elas causam.

Se a definição dos acidentes é tomada segundo que eles sejam ditos concretivamente, ocorre o inverso, o sujeito sendo tomado como gênero, ocorrendo a definição à maneira das substâncias compostas, nas quais a razão do gênero é tomada da matéria. Assim é que ao definirmos não mais a simidade, mas o simo, dizemos que é o nariz curvo, [onde nariz faz as vezes de gênero, e curvo de diferença].

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Epílogo do "De ente et Essentia".

Desta maneira, esclarecemos como a essência está nas substâncias e nos acidentes, e como nas substâncias compostas e nas simples. Esclarecemos também como as intenções lógicas universais nelas podem ser encontradas, com a exceção do primeiro princípio, que é de infinita simplicidade, ao qual não convém a razão de gênero ou de espécie, e por conseqüência, nem uma definição, por causa de sua simplicidade. E nisto está o fim e a consumação deste discurso.

S. Tomás de Aquino
Pedro de Alvérnia

COMENTÁRIO À POLÍTICA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

PROÊMIO

1. A finalidade da cidade.

[O iniciante do estudo da Política de Aristóteles deve saber que o Filósofo] antepõe a este livro um proêmio, no qual mostra em primeiro a dignidade da cidade, sobre a qual versa a Política, considerando a sua finalidade e, em segundo, faz uma comparação da cidade para com outras comunidades.

[Para mostrar a dignidade da cidade o Filósofo, em primeiro lugar], pretende provar que a cidade se ordena a alguma finalidade como a um fim. Em seguida, mostrará que o fim ao qual se ordena a cidade é o principalíssimo entre todos os bens humanos.

[Para provar que a cidade se ordena a um fim] o argumento utilizado é o que se segue. Toda comunidade é instituída por causa de algum bem. [De fato], todos os homens fazem tudo o que fazem por causa daquilo que lhes parece ser bom, seja este um bem verdadeiro, seja um bem [aparente]. Toda comunidade, porém, é instituída por alguém operante. Portanto, todas as comunidades estão ligadas a algum bem, isto é, pretendem algum bem com a um fim.

Ora, toda cidade, conforme manifestamente veremos, é uma certa comunidade. Portanto, toda cidade é instituída por causa de algum fim.

▪ Índice ▪ Posterior

2. O bem ao qual se ordena a cidade é principalíssimo.

[O Filósofo] também mostra que o bem ao qual se ordena a cidade é o principalíssimo entre todos os bens humanos por meio dos seguintes argumentos.

Se toda comunidade se ordena a algum bem, é necessário que aquela comunidade que é maximamente principal seja maximamente ligada ao bem que é o principalíssimo entre todos os bens humanos. É necessário, de fato, que a proporção das coisas que se ordenam ao fim seja segundo a proporção dos fins.

Quanto a se saber qual é a comunidade que é maximamente principal, isto pode fazer-se manifesto do seguinte modo. Uma comunidade é um certo todo; em qualquer todo encontra-se sempre uma ordem tal que aquele todo que inclui dentro de si um outro todo seja mais principal [do que o incluído]. A comunidade que inclui outras comunidades é mais principal. Ora, é evidente que a cidade inclui todas as demais comunidades. A cidade, portanto, está ligada ao bem principalíssimo entre todos os bens humanos; ela pretende, de fato, o bem comum que é melhor e mais divino do que o bem de um só, conforme afirma o Filósofo no princípio da Ética.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Comparação da cidade com outras comunidades.

[Para melhor entender a comparação da cidade com outras comunidades, Aristóteles antepõe uma posição de alguns que ele considera falsa].

Devemos considerar primeiramente que é manifesto para todos haver dois tipos de comunidade, a cidade e a casa.

A cidade pode ser governada por dois tipos de regime, o político e o real. O regime é dito real quando aquele que preside a cidade possui um poder pleno. O regime é dito político quando aquele que a governa tem o seu poder limitado segundo algumas leis da cidade.

Do mesmo modo, há dois tipos de regime para uma casa. Chamam-se déspotas todos aqueles que possuem servos; chamam-se ecônomos aqueles que são procuradores ou dispensadores de alguma família. De onde que o regime despótico é aquele pelo qual algum senhor preside aos servos, e o regime econômico é aquele no qual alguém dispensa sobre as coisas que pertencem a toda a família, na qual se incluem não apenas servos, mas também [homens] livres.

[Feitas estas premissas, pode-se dizer que] alguns colocaram, e não corretamente, que estes regimes não diferem, mas são inteiramente o mesmo. Suas razões foram as seguintes. Tudo o que difere apenas pela multidão ou pelo tamanho não difere pela espécie, porque a diferença que é segundo o mais e o menos não diversifica a espécie. Mas os regimes mencionados diferem apenas pela multidão e pelo tamanho, o que, [segundo os que sustentam esta posição, poderia] ser manifestado do seguinte modo.

Se a comunidade governada é de poucos, como ocorre em alguma pequena casa, aquele que governa é chamado pai de família, a quem pertence o principado despótico. [Se a comunidade governada contém] alguns poucos a mais, de tal modo que não contenha apenas servos, mas também uma multidão de livres, aquele que preside é chamado de ecônomo. Se, porém, [a comunidade governada contém muitos mais, isto é], não somente [homens] que são de uma só casa, mas de toda uma cidade, este regime é dito político ou real.

Esta opinião, porém, não é verdadeira. Assim como em outras coisas, nas quais para conhecer o todo é necessário dividir o composto até chegar aos indivisíveis que são as menores partes do todo, assim também, se considerarmos as coisas de que é composta a cidade, mais poderemos ver no que diz respeito aos regimes mencionados o que é cada um em si mesmo e no que diferem entre si. De fato, observa-se em todas as coisas que se alguém examina cada coisa na medida em que se origina de seu princípio, poderá otimamente contemplar a sua verdade. Depois, entretanto, será ainda necessário usar a via da composição, de tal modo que a partir das coisas indivisíveis já conhecidas possamos julgar sobre as coisas que são causadas de seus princípios.

[Consideremos, portanto, em primeiro lugar], uma comunidade de pessoa a pessoa. Há duas comunicações pessoais, das quais a primeira é a do homem com a mulher. Já que é necessário que a cidade seja dividida até às suas partes mínimas, é necessário dizer que a primeira combinação é de pessoas que não podem existir uma sem a outra mutuamente, que é a combinação do homem e da mulher. Esta combinação existe por causa da geração, pela qual se produzem os homens e as mulheres.É evidente, por este motivo, [que o homem e a mulher] não podem existir mutuamente um sem o outro. Nesta combinação deve-se considerar que no homem encontra-se algo que é comum a ele e a outros, que é o gerar. Isto não lhes compete por uma eleição [ou escolha], isto é, na medida em que possuem uma razão que elege, mas compete-lhes segundo a razão comum a si e aos

[demais] animais e também às plantas. Em todos estes inere um apetite natural para que deixem após si um outro tal qual ele mesmo é, de tal modo que pela geração se conserve pela espécie aquilo que não pode ser conservado pelo número.

A segunda comunicação entre pessoas é a que se dá entre o que governa e o súdito, e esta também é uma comunicação que procede da natureza, por causa da preservação. A natureza, de fato, não pretende apenas a geração, mas também que o que é gerado se preserve. Isto ocorre nos homens por causa da comunicação entre o que governa e o súdito, o que pode ser evidenciado [considerando] que aquele que governa e domina por natureza é aquele que pela sua inteligência pode prever o que é conveniente à preservação, [sabendo] causar o útil e repelir o nocivo. Aquele, porém, que por causa de sua força corporal é capaz de executar pela obra aquilo que o sábio prevê pela mente é naturalmente um súdito [ou um] servo. Disto é manifesto que ambas estas coisas são úteis para ambos para a preservação, isto é, que aquele governe e que este obedeça. Aquele que por sua sabedoria pode prever pela mente às vezes não pode preservar-se pela falta de forças corporais, a não ser que tenha um servo que execute, enquanto que aquele que é pleno de forças corporais não pode preservar-se se não for governado pela prudência de algum outro.

Conclui-se, [deste raciocínio], que a mulher e o servo possuem uma distinção natural evidente. A mulher possui uma disposição natural à geração se unir-se a outro, enquanto que a [disposição natural do servo] é a da força corporal. Ambas as comunicações anteriores, portanto, são manifestamente diversas.

Uma casa é algo constituído a partir de muitas comunicações pessoais [como as que acabamos de mencionar]. Partindo das duas comunicações pessoais anteriores, a primeira das quais existe para a geração, a segunda das quais existe para a preservação, constituiu-se a primeira casa. De fato, é necessário para haver uma casa que haja um homem e uma mulher e um senhor e um servo. [O filósofo diz] ***"a primeira casa"***, porque há uma outra comunicação pessoal que pode ser encontrada em uma casa, que é a do pai para com o filho, a qual é causada pela anterior. As comunicações primordiais, são, portanto, [a do homem e da mulher, e a do senhor e do servo].

[Consideremos agora] ao que se ordena a comunidade da casa. Todo comunicação humana é segundo algum ato. Entre os atos humanos há alguns que são cotidianos, como comer, aquecer-se ao fogo e outros. Há outros atos que não são cotidianos, como comprar e vender, lutar e outros. É natural para os homens que em ambos estes tipos de obras eles se auxiliem comunicando-se entre si. É por isto que o Filósofo diz que a casa nada mais é do que uma certa comunidade constituída segundo a natureza para os atos que é necessário fazer cotidianamente.

Chama-se vila a primeira comunicação que existe entre várias casas, a qual é dita primeira para diferenciá-la da segunda, que é a cidade. A vila é uma comunidade constituída diversamente de uma casa; os que participam de uma vila não comunicam entre si nos atos cotidianos em que comunicam aqueles que são da mesma casa, mas comunicam em outros atos exteriores que não são cotidianos.

A comunidade que é chamada vila também pertence às coisas da natureza. De fato, as casas vizinhas, às quais chamamos vilas, são maximamente segundo a natureza. Onde há casas vizinhas a vizinhança destas casas proveio em primeiro lugar porque os filhos e os netos, ao se multiplicarem, instituíram várias casas uma próxima à outra. Portanto, se a multiplicação da prole é algo da natureza, segue-se também que a comunidade a que se chama vila também seja algo da natureza.

Foi pelo fato de que as vilas se constituíram pela multiplicação da prole que no princípio todas as cidades eram governadas por reis, porque toda casa é regida por algo muito

antigo, assim como os filhos são regidos pelo pai de família. Daqui ocorria que também toda vila, que era constituída por consangüíneos, era regida pelo parentesco por alguém que era principal no parentesco, assim como uma cidade é regida pelo rei. É por isso que Homero diz que cada um institui leis para sua esposa e seus filhos assim como um rei em uma cidade. Por isto também este regime passou das casas e das vilas às cidades, porque diversas vilas são uma cidade dispersa em diversas partes, e é por isto [igualmente] que na antigüidade os homens habitavam dispersos em vilas, não ainda congregados em uma só cidade. Disto ainda se torna evidente que o governo de um rei sobre uma cidade ou um povo procede de um regime mais antigo em uma casa ou em uma vila.

Por isto também todos os povos diziam que seus deuses eram regidos por algum rei. Diziam, por exemplo, que Júpiter era o rei dos deuses. Hoje muitos homens são governados por reis; na antigüidade, porém, todos os homens eram regidos por reis. Este, de fato, foi o primeiro regime, como mais adiante se dirá. Ora, os homens, assim como assemelham a si as imagens dos deuses, isto é, suas formas, julgando que seus deuses possuem a figura de alguns homens, assim também lhes assemelham as suas vidas, isto é, o seu convívio, julgando [que os deuses] convivam assim como observam conviverem os homens. [S. Tomas de Aquino adverte, neste ponto, que, sob o nome de deuses], Aristóteles na realidade quer designar, segundo o costume dos filósofos platônicos, as substâncias separadas da matéria, todas elas criadas por apenas um único e sumo Deus, aos quais os gentios atribuíam erroneamente formas e costumes humanos.

Tendo investigado a natureza das comunidades que se ordenam à cidade, o Filósofo passa agora a investigar sobre a própria comunidade a que se chama cidade. [Diz ele que], assim como uma vila é constituída de várias casas, assim uma cidade é constituída de várias vilas.

O Filósofo diz que a cidade é a comunidade perfeita, o que pode demonstrar-se pelo fato de que toda comunicação entre todos os homens se ordena a algo necessário à vida. Portanto, a comunidade perfeita será aquela que se ordena a que o homem tenha suficientemente tudo o que é necessário à vida. Ora, esta comunidade é a cidade. De fato, pertence à razão da cidade que nela se encontre tudo o que é suficiente à vida humana. É por isto que a cidade se constitui de várias vilas, nas quais em uma se exerce a atividade fabril, em outra a atividade têxtil, e assim sucessivamente. De onde fica manifesto que a cidade é comunidade perfeita.

De tudo isto fica também evidente ao que se ordena a cidade. Ela existiu, em primeiro lugar, para que os homens encontrassem suficientemente aquilo pelo qual pudessem viver, mas disto proveio que os homens não apenas vivessem, mas que também vivessem bem, [isto é], na medida em que pelas leis da cidade a vida do homem seja ordenada às virtudes.

- Anterior - Índice - Posterior

4. A comunidade civil pertence à natureza.

[A razão pela qual a cidade pertence às coisas da natureza é que] a finalidade das coisas naturais é a sua natureza. Mas a cidade é o fim das comunidades já mencionadas, sobre as quais já se mostrou serem naturais. Portanto, a cidade pertence às coisas da natureza.

Que a natureza seja o fim das coisas naturais prova-se do seguinte modo: dizemos ser a natureza de cada coisa aquilo que lhe convém quando sua geração é perfeita. [Por exemplo], a natureza do homem é aquilo que ele possui depois de sua perfeita geração, e assim ocorre também com o cavalo e a casa, desde que como natureza da casa entendamos a sua forma. Mas a disposição possuída por alguma coisa pela sua perfeita geração é o fim de tudo aquilo que houve antes de sua geração. Portanto, aquilo que é o fim dos princípios naturais a partir dos quais algo foi gerado é a sua natureza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. O homem é naturalmente um animal civil.

Da conclusão a que chegamos, isto é, que a cidade pertence às coisas que são segundo a natureza, [pode-se deduzir esta outra, isto é, que o homem é por natureza um animal civil]. Pois se a cidade não é senão uma reunião de homens, segue-se que o homem é um animal naturalmente civil.

Disto alguém poderia duvidar porque as coisas que são segundo a natureza estão presentes em todos. Porém não são todos os homens que são encontrados habitando em cidades. Para excluir esta dúvida, o Filósofo diz em seguida que alguns não são civis por causa da sorte, por terem sido expulsos da cidade, ou por terem sido obrigados, pela pobreza, a cultivar os campos ou apascentar animais. É evidente que isto não é contrário à afirmação de que o homem é um animal naturalmente civil, porque outras coisas naturais às vezes falham por causa da sorte. É isto o que sucede quando alguém tem a mão amputada ou é privado de um olho. Se, porém, ocorrer que algum homem não seja civil por causa de sua natureza, isto ou será algo nefasto, por ocorrer por causa de uma corrupção da natureza humana, ou este homem será alguém superior aos demais homens, na medida em que possui uma natureza mais perfeita que os demais homens em geral, de tal modo que possa bastar a si próprio sem a sociedade humana, assim como ocorreu com João Batista ou com Santo Antão o eremita.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O homem é animal civil mais dos que as abelhas ou outros animais gregários.

O homem é animal civil, e isto mais do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário. De fato, dizemos que a natureza nada faz em vão, porque sempre opera a um fim determinado. De onde que, se a natureza atribui a alguma coisa algo que é por si ordenado a algum fim, segue-se que aquele fim é dado à àquela coisa por natureza. Vemos, de fato, que alguns animais possuem vozes, mas somente o homem, acima dos animais, possui a fala. Mesmo que alguns animais profiram locuções humanas, todavia não falam propriamente, porque não entendem o que dizem, mas proferem tais vozes pelo uso.

Há, de fato, diferença entre a palavra e a simples voz. A voz é um sinal da tristeza ou de prazer, e por conseguinte, das demais paixões, como a ira e o temor, as quais todas se ordenam ao prazer e à tristeza, conforme se afirma no segundo da Ética. E por isso a voz é dada aos demais animais, cuja natureza alcança apenas até este ponto, [isto é], que sintam suas deleitações e tristezas e possam significá-las entre si por algumas vozes naturais, como o leão pelo rugido, o cão pelo latido, para o que nós, [homens], temos as interjeições.

Mas a fala humana significa o que é útil e o que é nocivo, do que se segue que significa o que é justo e o que é injusto. De fato, a justiça e a injustiça consistem em que alguém se adeque ou não se adeque nas coisas úteis ou nocivas. E por isso a locução é própria dos homens, porque isto lhes é próprio em comparação aos demais animais, [isto é], que tenham o conhecimento do bem e do mal e, por conseguinte, do justo e do injusto e de outras coisas semelhantes que podem ser significadas pela palavra.

Como, portanto, ao homem a fala é dada pela natureza, e a fala é ordenada a que os homens se comuniquem mutuamente no útil e no nocivo, no justo e no injusto, e em outras coisas semelhantes, segue-se, pelo fato de que a natureza nada faz em vão, que os homens se comunicam naturalmente nestas coisas. Mas a comunicação nestas coisas faz a casa e a cidade. Portanto, o homem é, por natureza, um animal doméstico e civil.

---

7. A cidade é anterior, segundo a natureza, à casa e ao homem singular.

É necessário que o todo seja anterior à parte, pela ordem da natureza e da perfeição. [Esta afirmação pode ser demonstrada porque], destruído o homem todo, não permanece nem o pé nem a mão, a não ser equivocamente, no mesmo sentido em que uma mão esculpida em pedra pode ser chamada de mão. Isto ocorre porque tais partes se corrompem ao ser corrompido o todo. Ora, aquilo que se corrompe não retém a espécie da qual é tomada a razão pela qual as coisas se definem. De onde que é evidente que para estas coisas não permanece a mesma razão do nome e, portanto, tais nomes são predicados equivocamente.

Pode-se mostrar, ademais, que corrompido o todo, a parte se corrompe, porque toda parte é definida pela sua operação e pela virtude pela qual opera, assim como, [por exemplo], a definição de p[é é que seja um membro orgânico tendo a virtude de caminhar. Portanto, por não ter mais tal virtude ou operação, não pode ser o mesmo segundo a espécie, sendo dito pé apenas equivocamente.

É evidente, pois, que o todo é naturalmente anterior às partes da matéria, embora as partes sejam anteriores pela ordem da geração.

Ora, os homens singulares comparam-se a toda a cidade como as partes do homem ao homem, porque assim como a mão e o pé não podem existir sem o homem, assim também nenhum homem pode ser por si mesmo suficiente para que viva separado da cidade.

Se ocorrer, porém, que alguém não possa comunicar- se com a sociedade civil por causa de sua depravação, este será alguém menos do que um homem, e comparável a uma fera. Se o mesmo ocorre, porém, porque de nada necessita e tem a suficiência por si mesmo, e este é o motivo pelo qual não é parte da sociedade, este alguém será mais do que um homem; será, de fato, quase como um certo deus.

Conclui-se, portanto, pelas premissas, que a cidade é anterior segundo a natureza a um só homem.

---

8. Sobre a instituição das cidades.

Em todos os homens há uma certa inclinação natural à comunidade civil, assim como às virtudes. Todavia, assim como as virtudes são adquiridas pelo exercício humano, conforme está dito no Segundo da Ética, assim também as cidades são instituídas pela indústria humana. O homem que instituíu por primeiro a cidade, portanto, foi causa para os homens dos bens máximos.

O homem, de fato, é o ótimo dos animais se nele se aperfeiçoa a virtude, à qual possui uma inclinação natural. Mas se permanece sem lei e justiça, o homem é o pior de todos os animais, porque a injustiça é tanto mais cruel quanto maior for o número das armas, isto é, dos instrumentos para fazer o mal.

Segundo a sua natureza, porém, convém ao homem a prudência e a virtude que de si são ordenadas ao bem. Mas quando o homem é mau, utiliza-se destas coisas como de armas para fazer o mal, daqui provindo que o homem sem a virtude, quanto à corrupção do irascível, é maximamente impiedoso e selvagem, porque cruel e sem afeição. E quanto à corrupção do concupiscível, ele é péssimo quanto ao venéreo e quanto à voracidade na comida.

O homem, porém, é reduzido à justiça pela ordem civil, de onde que é manifesto que aquele que instituíu a cidade impediu os homens de se tornarem péssimos e os reduziu a que se tornassem ótimos segundo a justiça e as virtudes.

II. ELEMENTOS DE ECONÔMICA. A RELAÇÃO ENTRE SERVO E SENHOR.

1. Introdução.

Colocado o proêmio em que o Filósofo mostra a formação da cidade e de suas partes, passa agora a tratar da ciência política. Diz, em primeiro lugar, que é manifesto pelo que foi colocado quais são as partes de que a cidade consta, e é necessário para conhecer o todo pré-conhecer as partes, conforme acima foi dito. É necessário, portanto, que primeiro se trate da economia, a qual é dispensativa ou governativa da casa, porque toda a cidade é composta de casas como de suas partes.

---

2. As partes da casa.

São partes da casa aquelas de que a casa é constituída. Toda casa, isto é, toda família doméstica, se é perfeita, consta de servos e livres. Diz-se perfeita porque na casa do pobre há um boi como servo, conforme acima foi dito.

E porque tudo o que pode ser considerado em muitas [partes] deve ser investigado primeiro nas menores e mais simples, por isso deve-se dizer que as primeiras e as menores partes da casa são estas três combinações: a do senhor e servo, a do marido e da esposa e a do pai e do filho, das quais a terceira origina-se da segunda, sendo este o motivo pelo qual o Filósofo a omitiu anteriormente. Portanto, destas três coisas deve-se considerar agora o que seja cada uma.

A combinação do senhor e do servo é chamada de despótica, isto é, dominativa. A combinação do homem e da mulher é chamada de conjugal e, semelhantemente, a terceira combinação do pai e do filho é chamada de paterna.

Há ainda uma quarta parte da economia que é chamada de pecuniária, que a alguns pareceu ser toda a economia, enquanto que para outros [pareceu ser] a sua máxima parte, porque a dispensação da casa maximamente consiste na aquisição e na conservação do dinheiro.

O Filósofo, portanto, ao tratar da economia, irá dividí-la em duas partes. Primeiro tratará da combinação do senhor e do servo e depois, das restantes duas combinações. Ao tratar da combinação do senhor e do servo, porque o servo é uma certa possessão, por isto, [no final da abordagem da primeira combinação], tratará da outra parte da economia, que é a pecuniativa ou possessiva.

---

3. Opiniões sobre o domínio e a servidão.

Uma primeira opinião afirmava que a despótica, isto é, a dominativa, é uma certa ciência, pela qual alguém sabe dominar os servos, e que esta seria a mesma que a economia, pela qual alguém sabe governar a casa, e também a mesma que a política e reinativa, pela qual alguém sabe governar a cidade, assim como foi dito no proêmio.

Uma segunda opinião afirma que possuir um servo é algo contra a natureza e que é apenas pela lei que se ordena que alguns são servos e outros livres, mas que nenhuma diferença há entre eles pela natureza. Daqui os que afirmavam estas coisas deduziam que seria injusto que alguns fossem servos e que seria pela violência que alguns se submeteriam a outros como servos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Posição do Filósofo sobre o domínio e a servidão.

[Segundo o Filósofo], a possessão é uma certa parte da casa e isto porque é impossível viver em uma casa sem o que é necessário à vida, as quais são tidas pela possessão. Isto pode ser demonstrado pela semelhança com as artes. Vemos, de fato, que para cada arte é necessário possuir os instrumentos convenientes, se esta deve executar a sua obra, assim como para o ferreiro é necessário ter um martelo se deve fazer uma faca. E deste modo é necessário ao governador ter coisas possuídas para a própria obra como certos instrumentos.

Ora, alguns instrumentos são animados enquanto outros são inanimados. Deste modo, para o governador do navio o instrumento inanimado é o leme, enquanto que o seu instrumento animado é o proeiro, o homem que guarda a prôa, a parte da frente do navio, e que obedece ao governador. Nas artes o servo tem razão de instrumento, porque assim como o instrumento é movido pelo artífice, assim também o instrumento é movido pelo império do que preceitua.

E assim como nas obras das artes há dois instrumentos, assim também na casa as próprias coisas possuídas são os instrumentos inanimados que prestam serviço à vida humana. Como o servo é uma certa coisa animada possuída, segue-se que é um órgão animado servindo a vida doméstica. O servo, na casa, é um instrumento, porque ele próprio se utiliza de outros instrumentos e os move, e é para isto que necessitamos de auxiliares e de servos.

Os artífices principais, que são chamados de arquitetônicos, não necessitariam de auxiliares, nem os senhores das casas necessitariam de servos se cada um dos instrumentos inanimados pudesse, ao comando do senhor, conhecendo a si mesmo, realizar a sua obra.

Os órgãos das artes são ditos órgãos factivos, enquanto que as coisas possuídas, que são órgãos da casa, são ditos órgãos ativos. São ditos órgãos factivos aqueles pelos quais algo é feito além do próprio uso do instrumento. É o que vemos nos próprios instrumentos das artes, como ocorre com o tear, pelo qual o trabalhador têxtil faz um pano, que é algo além do simples uso do tear. Já com as coisas possuídas, que são instrumentos da casa, não se faz algo além de seu próprio uso, como ocorre com a roupa. Estes órgãos, portanto, não são factivos como os órgãos das artes.

A comparação da coisa ao possuidor é a mesma que a da parte ao todo, quanto ao fato de que a parte não é apenas parte do todo, mas é também simples ser do todo, assim como dizemos ***"mão do homem"***, e não apenas que é uma parte do homem. Semelhantemente a coisa possuída, por exemplo, o vestido, não é apenas sita ser possessão do homem, mas também ser simplesmente deste homem. De onde que, sendo o servo uma possessão, não é apenas servo do senhor, mas é simplesmente dele.

Dito tudo fica manifesto qual é a natureza do servo. Como o servo é aquilo que é de outro, conforme foi dito, qualquer que seja o homem que naturalmente não é de si mesmo, mas de outro, este é naturalmente servo. O homem, porém, que não é naturalmente de si mesmo, mas de outro, é aquele que não pode ser regido senão por um outro. Pertence à razão de coisa possuída que seja órgão ativo e separado. De onde pode-se concluir a seguinte definição de servo:

"O servo é um órgão animado ativo separado de outro homem existente".

Nesta definição o órgão é colocado como gênero, e são acrescentadas cinco diferenças. Dizendo animado, distingüimos [o servo] dos instrumentos inanimados; dizendo ativo, distingüimos [o servo] dos auxiliares dos artífices, que são órgãos animados factivos; dizendo ***"de outro existente"***, distingüimos [o servo] do homem livre que, se às vezes auxilia na casa, não o faz todavia como coisa possuída, mas espontaneamente ou a tal conduzido por um pagamento; dizendo ***"separado"*** distingüimos o servo das partes que não são separadas do outro, como as mãos; dizendo ***"homem existente"***, distingüimos o servo dos animais brutos, que são coisas possuídas separadas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Se pode haver alguém naturalmente servo.

Depois do que foi argumentado deve-se agora considerar se alguém pode ser naturalmente servo ou não, e também se para alguém pode ser mais digno e justo que sirva do que que não sirva.

Deve-se considerar, quanto a isto, em primeiro lugar, que comandar e submeter-se não é apenas do número das coisas que ocorrem por violência ou necessidade, mas é também do número das coisas que convém à preservação dos homens. Ora, o que convém a alguém parece que lhe é digno e justo.

Em segundo, deve-se considerar que observa-se nos homens já desde o nascimento uma certa distinção, pela qual alguns são aptos a se submeterem enquanto que outros a governar. Ora, o que inere imediatamente desde o nascimento a alguém, isto parece ser-lhe natural.

São naturalmente servos aqueles aos quais convém servir, o que pode ser mostrado do seguinte modo. Nas coisas que são constituídas de muitas partes há sempre uma parte que preceitua e outras que naturalmente se submetem, e isto lhes é conveniente. Tudo o que é constituído de muitas partes de tal modo que delas se faz algo comum, tanto se nelas há muitas coisas conjuntas, como ocorre com os membros do corpo que se unem por conjunção para formar um só todo, ou se neles há muitas coisas divididas como num exército que é constituído de muitos soldados, em todas estas coisas encontra-se alguém que principia e outros que se submetem, e isto lhes é natural e conveniente, como é manifesto pelos exemplos dados. Mas o homem é naturalmente um animal político, de modo que lhes é natural que de muitos homens se constitua uma só multidão. Mas a multidão dos homens é constituída de muitos; é-lhe, portanto, natural e conveniente que alguém principie e outros se submetam.

Nos homens ocorre do mesmo modo que em todas estas premissas, isto é, é-lhes natural e conveniente que alguém principie e outros se submetam. [Cumpre, porém, examinar] quem são aqueles que naturalmente principiam e quem são aqueles que naturalmente se submetem.

Como a alma domina naturalmente sobre o corpo, e o homem naturalmente domina sobre os animais, aqueles que estão tão distantes dos demais como a alma dista do corpo e o homem de uma fera, por causa da eminência da razão que há em alguns e o defeito da mesma em outros, estes são naturalmente senhores dos outros, segundo o que também afirma Salomão quando diz que

"aquele que é estulto servirá ao sábio".

Prov. XI, 29

Estes últimos, [isto é, aqueles em que há defeito da razão], cuja obra principal é o uso do corpo e nas quais isto é o ótimo que deles se pode ter, estão dispostos de tal modo que outros há que se encontram para com eles assim como a alma está para o corpo. São, de fato, capazes de executar obras corporais, mas impotentes para a obra da razão; são estes que são naturalmente servos, para os quais é melhor que sejam governados pelos sábios, e lhes é conveniente que creiam nas razões acima, porque disto se origina o regime de uma

nação. E que estes são naturalmente servos é manifesto porque é naturalmente servo aquele que possui aptidão natural para ser de outro, na medida em que, a saber, não consegue reger-se pela própria razão, pela qual um homem é senhor de si, mas apenas pela razão de outro, por causa do que é naturalmente como que o servo de outro.

---

6. Comparação do homem naturalmente servo ao animal bruto.

O Filósofo compara [e distingüe] o homem naturalmente servo ao animal bruto dizendo que aquele que é naturalmente servo comunica pela razão apenas quanto a que recebe o senso da razão como que ensinado por outro, mas não quanto a que tenha o senso da razão por si mesmo. Os outros animais, porém, servem ao homem não como que recebendo o senso da razão do homem, mas na medida em que são levados a servi-lo pela memória das coisas que passaram de bem ou de mal da parte do homem, ou também por amor ou temor. Quanto ao modo de servir, portanto, [há diferença entre o naturalmente servo e o animal], porque o que é naturalmente servo serve pela razão, enquanto que o animal bruto pela paixão, isto é, pelo temor ou amor adquiridos pela memória do padecer o bem ou o mal do homem.

A natureza, ademais, tem uma certa inclinação para produzir diferenças entre os corpos dos livres e dos servos, de tal modo que o corpo dos servos são fortes para exercer o uso necessário que lhes compete, a saber, o cultivo dos campos e outros ministérios semelhantes, enquanto que o corpo dos livres são bem dispostos segundo a natureza e inúteis para tais operações servis, devendo, todavia, ser úteis à vida civil, pela qual convivem os homens livres.

Embora, porém, a natureza tenha uma certa inclinação para causar a mencionada diferença de corpos, todavia às vezes falha na mesma, assim como também em todas as demais coisas que se geram e se corrompem, nas quais a natureza alcança o seu efeito na maioria mas falha em um menor número. Quando, portanto, a natureza falha nisto ocorre freqüentemente o contrário do que o Filósofo diz, isto é, haver homens que tenham almas de livres tendo corpos de servos, ou o contrário.

Deve-se também considerar [com cuidado as próprias premissas das quais o Filósofo se utiliza em seus argumentos]. Como o corpo é por natureza ordenado à alma, a natureza tenciona formar tal corpo tal qual seja conveniente à alma e por isso tenta, para aqueles que têm almas de livres, dar um corpo de livres, e assim também semelhantemente com os servos. Isto, porém, quanto às disposições [corporais] interiores sempre ocorre pois, de fato, não é possível que alguém tenha uma alma bem disposta se os órgãos do imaginário e das demais virtudes naturais e sensoriais sejam mal dispostas. Na figura, porém, na quantidade exterior e outras disposições exteriores, pode-se encontrar e encontram-se dissonâncias, conforme o Filósofo também o afirma.

---

7. A opinião daqueles que afirmam que não há servidão natural também tem fundamento.

Depois que o Filósofo mostrou que são naturalmente servos aqueles aos quais convém servir e isto lhes é justo, mostra que também a opinião contrária é verdadeira em alguma parte.

Não é difícil ver que aqueles que dizem que nenhuma servidão é natural e justa segundo algum modo dizem o que é correto. De fato, o servo e o servir são ditos de duas maneiras. A primeira maneira é segundo a aptidão natural, conforme foi dito acima. A segunda maneira é aquela segundo a qual alguém é servo ou exerce a servidão segundo alguma lei colocada entre os homens. De fato, os homens promulgam leis de modo que aqueles que são vencidos na guerra são ditos servos daqueles que contra eles prevaleceram. Este é o direito que é usado por quase todos os povos, de tal modo que este é dito o direito das gentes. Isto fêz com que a alguns parecesse que tal coisa fosse injusta, enquanto que a outros pareceu de outro modo e esta diversidade existe não apenas entre os populares, mas também entre os sábios.

A causa destas dúvidas, pelas quais variam as palavras dos sábios, reside no fato de que a virtude que é por algum modo, isto é, seja pela sabedoria, seja pela constância, seja pela força corporal ou por qualquer outro modo, se alcança o sucesso, isto é, se nada de contrário lhe ocorre pelo infortúnio, pode compatibilizar-se com o fato de exercer alguma violência, de onde que é manifesto que aquele que supera sempre está na posse do excesso de algum bem, a não ser que ocorra diversamente por causa de um infortúnio, de onde que a violência nunca ocorre sem alguma excelência daquele que infere a violência. Isto é por si manifesto; apenas fica a questão se será justo que por causa da excelência de qualquer virtude alguém deve governar aqueles que são vencidos, coisa sobre a qual há diversas opiniões.

Alguns dizem que a justiça da referida lei se deve à benevolência, isto é, trata-se de algo introduzido em favor dos vencedores, para que com isto os homens fossem incentivados a lutar com mais fortaleza.

A outros pareceu que teria alguma razão de justiça que aquele que parece melhor, pelo fato de vencer, governe.

Ambas estas opiniões são sustentadas pelos homens porque dizem que se estas razões forem removidas e não for sustentado que deve governar aquele que for melhor segundo as qualidades que pertencem aos vitoriosos não haverá mais nada que seja eficaz para mover a razão nem também que tenha alguma probabilidade de fazê-lo, a não ser estas posições que são o comumente aceito pelos homens.

Para determinar total e completamente a verdade destas dúvidas deve-se dizer que alguns, dando atenção a [algum modo do] justo, isto é, ao justo segundo algum [aspecto], tal como pode existir nas coisas humanas, que é o justo trazido pela lei, colocam que a servidão proveniente da guerra é justa; [de fato], não dizem que é justa inteiramente, isto é, de modo simples. O Filósofo diz que não é justo de modo simples que todos os que foram vencidos pelos inimigos se tornem servos, porque freqüentemente ocorre que os sábios sejam superados pelos estultos e, portanto, [tal servidão] seria apenas algo instituído para a comodidade da vida humana. Diz-se justo de modo simples aquilo que é justo segundo a sua natureza e justo segundo algo o que diz respeito à comodidade humana, que é o que pretende a lei, já que todas as leis foram feitas por causa da utilidade dos homens.

De fato, a servidão [dos vencidos] é útil até para os que foram vencidos porque por causa

dela [os vencidos] são preservados pelos vencedores para que possam, pelo menos, viver para servir. É útil também, [sob certo aspecto], para os vencedores, porque através [deste costume] os homens são incentivados a lutarem com maior fortaleza e, para o convívio humano, é útil que haja alguns fortes lutadores, para proibir a multiplicação de muitos males.

Se a lei humana pudesse determinar eficazmente quais são os melhores pela mente, sem dúvida, segundo a natureza, te-los-ia ordenado senhores. Não podendo, porém, fazer isto, a lei tomou algum outro sinal de preeminência, a saber, a própria vitória que procede de alguma excelência na virtude e por isso estabeleceu que os vencedores fossem senhores daqueles que são vencidos. É este o motivo pelo qual esse modo do justo é dito justo segundo algo, tanto quanto foi possível que fosse determinado pela lei; não se trata, porém, do justo de modo simples. Este modo do justo, porém, é observado até mesmo pelos homens virtuosos segundo a mente porque como o bem comum é melhor do que o bem próprio de um só, não se deve infringir o que convém ao bem público embora isto não convenha a uma pessoa em particular.

[Que isto seja assim e que este modo de justiça não é o justo de modo simples pode ser provado inclusive por outras considerações comumente aceitas]. [De fato], para evitar os inconvenientes que acabamos de mencionar, os homens não querem sustentar que os nobres, quando são capturados na guerra, sejam feitos servos, mas que apenas os bárbaros, ao serem vencidos, sejam tomados como servos. Deste mesmo modo os homens falam sobre a liberdade. O livre é aquele que nem é servo nem, se chegou a sê-lo, aquele que foi liberto. Dizem os homens que os nobres são livres não apenas quando estão em si mesmo, isto é, em sua própria casa e domínio, mas também em qualquer lugar da terra, enquanto que os bárbaros são naturalmente servos, por causa do defeito da razão, estando às vezes livres apenas por falta e carência de senhores. O Filósofo diz que aqueles que raciocinam deste modo nada mais querem dizer senão que a liberdade e a servidão, a nobreza e a ignobilidade são determinadas pela virtude da mente, de tal modo que aqueles que são virtuosos pela mente são livres e nobres, enquanto que aqueles que são possuídos pelos vícios são servos e ignóbeis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Conclusão.

Conclui-se de tudo quanto foi dito que esta dúvida que foi acima levantada tem algum fundamento. Certas distinções entre a liberdade e a servidão não são segundo a natureza, mas segundo a lei, enquanto que outras há que são segundo a natureza. Nestas últimas convém que alguém sirva e que outro domine, e isto também é justo, porque é oportuno que cada um se submeta ou governe segundo sua aptidão natural. Vemos que o mesmo convém à parte e ao todo, isto é, [convém que] a parte esteja contida no todo e, semelhantemente, convém para o corpo e a alma que o corpo seja regido pela alma. Ora, conforme dissemos acima, o servo se compara ao senhor assim como o corpo à alma, e também um se compare a outro como uma parte [ao todo], como se fosse um órgão animado e fosse uma parte separada do corpo.

É evidente, pois, por [todas estas] premissas, que ao servo e ao senhor que são dignos de ser tais segundo a natureza convém mutuamente para ambos que um seja senhor e outro seja servo e por isso pode haver amizade entre ambos, porque a comunicação de ambos naquilo que convém a ambos é razão de amizade. Mas para aqueles que não estão deste modo um para o outro segundo a natureza, mas apenas segundo a lei e a violência, a disposição entre ambos é a contrária, porque não têm amizade mútua, nem lhes convém que um seja senhor e outro seja servo.

---

9. Diferença entre política e economia.

De tudo quanto foi dito é manifesto o quanto é falsa a opinião daqueles que dizem que a despótica, isto é, a dominativa e a política e qualquer principado são uma só coisa. [Esta opinião é falsa porque] a política é o principado daqueles que são livres segundo a natureza; a despótica, porém, é o principado dos servos. Foi mencionado anteriormente que há uma diversidade governativa entre súditos e governantes na medida em que para os melhores súditos há um melhor governo. Portanto a despótica e a política não são o mesmo governo, mas a política é preeminente.

A despótica, que está contida na econômica, é o principado [sobre] os servos; a econômica é o principado [sobre] todos os que habitam em uma casa, dos quais alguns são servos e alguns são livres.

A econômica e a política diferem entre si porque a econômica é uma certa monarquia, isto é, um governo de um só, pois toda casa é governada por um só que é o pai de família, enquanto que a política é um governo de livres e iguais, de onde que as pessoas que governam e que se submetem se alternam por causa da igualdade e são constituídos também muitos principados em um ou em diversos ofícios.

---

10. Levanta-se uma objeção.

[O Filósofo afirma que a econômica difere da política porque a econômica é uma monarquia, enquanto que a política é um regime em que muitos se alternam no governo. Porém, mais adiante], o Filósofo dirá que a monarquia é um dos regimes políticos, [de onde que não parece correto distinguir a econômica, por ser monarquia, da política, da qual Aristóteles afirma que a monarquia é uma das modalidades].

A isto devemos responder que aqui o Filósofo fala da política [não de um modo geral], mas na medida em que difere do [regime] real.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A despótica não é uma ciência, mas possui uma ciência adjunta.

Ninguém é dito déspota por causa de sua ciência, isto é, por saber dominar, mas chamamos de déspota aquele que é assim predisposto segundo a natureza ou segundo a lei, o mesmo podendo ser dito dos servos e dos livres. Ora, a despótica é aquilo pelo qual alguém é denominado déspota; portanto, a despótica não é uma ciência.

A despótica, porém, possui uma ciência adjunta. Chama-se de ciência despótica aquela pela qual alguém sabe utilizar-se bem dos servos, não aquela pela qual alguém adquire os servos; há, de fato, uma outra ciência que é aquisitiva dos servos. A ciência despótica não é algo que seja de grande estima ou veneração. Prova-se isto pelo fato de que a ciência dominativa consiste em que o homem sabe utilizar-se dos servos governando-os, o que não é grande coisa; de fato, aquilo que é necessário que o servo saiba fazer é o mesmo que é necessário que o senhor saiba ordenar, de onde que é evidente que tal ciência não pode ser de grande importância.

Ademais, esta ciência também não é considerada de grande importância, porque todos os que podem desincumbir-se dela para que não sejam impedidos de outras coisas por causa dos cuidados dos servos o fazem e se dedicam ou à vida política, ou à civil, ou à filosófica, entregando o cuidado dos servos a algum procurador.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. A RELAÇÃO DE POSSE.

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre o senhor e o servo, que é uma certa possessão, passa aqui a determinar de toda a possessão. Foi, de fato, dito do servo que é uma certa possessão; importa agora considerar, segundo o modo pelo qual tratamos do servo, universalmente de toda a possessão, e da arte que diz respeito ao dinheiro.

---

2. Questão sobre a arte pecuniativa.

[Deve-se investigar] se a arte pecuniativa, isto é, a arte de adquirir dinheiro, é inteiramente a mesma que a econômica, ou se é uma certa parte da mesma, ou ainda se não é nem a mesma nem parte, mas subministrativa.

Não é a mesma coisa uma arte ser parte de outra e ser subministrativa de outra. Uma arte é dita ser parte de outra quando considera uma parte daquilo que a outra considera como, por exemplo, a arte de fazer facas é uma parte da arte fabril, porque a faca é uma das espécies das obras feitas de ferro. Uma arte é dita subministrativa de outra arte quando faz algo em serviço de outra, como a arte que funde o ferro é subministrativa da arte fabril.

[Deve-se considerar, ademais], que uma arte pode subministrar a outra de dois modos. De um primeiro modo, preparando-lhe um instrumento pelo qual possa operar, assim como a arte que faz o tear pelo qual os tecelões tecem subministra à arte têxtil o seu instrumento próprio. De um segundo modo, [uma arte pode subministrar a outra] exibindo- lhe a matéria pela qual opera, assim como a arte que prepara o bronze subministra à arte que faz a estátua do bronze, e aquela que prepara a lã subministra à arte têxtil.

[Surge então a questão referente a se] a arte de adquirir o dinheiro subministra a econômica como quem lhe prepara a matéria ou como quem lhe prepara o instrumento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A arte pecuniativa é subministrativa da econômica.

A arte pecuniativa não é inteiramente a mesma que a econômica, porque à arte pecuniativa pertence adquirir o dinheiro, enquanto que à econômica pertence usar o dinheiro. Ora, é manifesto também nas demais artes que aquela que usa é diversa daquela que faz ou adquire, assim como a arte de pilotar o navio é diversa daquela que fabrica o navio. Portanto, a arte econômica é diversa da pecuniativa.

Disto fica também manifesto que a arte pecuniativa é mais subministrativa do que parte [da econômica], do que fica também manifesto que a arte pecuniativa mais subministra pelo modo da que prepara o instrumento do que pelo modo da que prepara a matéria. O dinheiro, e todas as riquezas, de fato, são instrumentos da econômica, conforme adiante se dirá.

[Para que estas conclusões fiquem mais claras, o Filósofo fará em seguida várias distinções. Mostrará que há muitos tipos e bastante diversos de arte pecuniativa]. Ademais, embora à pecuniativa pertença considerar como o dinheiro pode ser adquirido, muitas outras coisas são possuídas pelo homem além do dinheiro, como terras, fontes e outras semelhantes. [Para compreender a natureza da pecuniativa, será necessário considerar a natureza destas outras artes aquisitivas, como elas se relacionam para com esta econômica e como elas se relacionam também para com a pecuniativa, já que através destas artes é possível adquirir dinheiro. Caberá investigar se estas artes, por este motivo, podem ser consideradas partes da arte pecuniativa ou se são outros gêneros de artes, como por exemplo], a agricultura, pela qual, embora se ordene à aquisição da comida, pode-se por meio dela adquirir o dinheiro. E, [do mesmo modo como para com a agricultura], estas mesmas questões podem ser movidas sobre a arte que se ordena universalmente à aquisição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A diversidade dos alimentos nos animais e nos homens.

Muitos são os tipos de alimentos, e a partir destes se diversificam os modos de viver tanto nos animais quanto nos homens.

Vemos, de fato, que alguns animais vivem reunidos em multidões e alguns vivem dispersos e separados segundo o que convém ao seu alimento. Convém que aqueles que comem outros animais sejam lutadores e que vivam dispersos, pois de outro modo não poderiam encontrar alimento; mas os animais que comem alimento que pode ser facilmente encontrado vivem juntos. E porque em qualquer um destes gêneros alimentos diversos são deleitáveis a animais diversos, pois, de fato, não são todos os animais que comem carne que se deleitam nas mesmas carnes e, semelhantemente, nem todos os animais que comem frutas de deleitam nas mesmas frutas, daqui ocorre que também para os animais que comem carnes há diversos modos de viver, e semelhantemente para os que comem frutas.

As vidas dos homens também diferem muito segundo a diversidade dos alimentos.

Alguns adquirem alimentos nem trabalhando nem depredando, e estes são ociosíssimos. São os pastores, cujos alimentos são feitos pelos animais domésticos, como as ovelhas, e isto sem trabalho para estes homens que vivem no ócio. O único trabalho que eles têm é o necessário para que o rebanho seja transportado de um lugar para outro, ao qual eles são obrigados a seguir, como se estivessem cultivando um campo que vive e se move.

Outros homens obtém alimentos por atividades predatórias, seja porque eles o roubam aos homens, como é o caso dos ladrões, ou porque o adquirem em águas estagnadas, pântanos, rios e outros, como é o caso dos pescadores, ou de campos e florestas, como é o caso dos caçadores de aves e animais.

O terceiro modo de viver é o de muitos homens que vivem daquilo que nasce na terra e dos frutos domésticos. Estes possuem alimentos elaborados.

Estas são, em sua maior parte, as vidas dos homens: além daqueles que possuem uma comida elaborada e que vivem da negociação, sobre a qual será tratada mais adiante, há quatro [gêneros] simples de vida: a dos pastores, a dos ladrões, a dos pescadores e a dos caçadores, conforme fica evidente do que foi dito. Mas como a vida humana é muito deficiente porque necessita de muitas coisas, alguns, para que se tornem suficientes a si mesmos exercem simultaneamente e misturam várias destas vidas. Há, de fato, homens que exercem simultaneamente a vida pastoril e a dos ladrões, alguns a dos agricultores e dos caçadores, e semelhantemente outras vidas, segundo o que é oportuno a cada um.

---

5. A arte de adquirir alimento pertence à natureza.

A arte aquisitiva de alimento é algo natural, o que pode ser demonstrado do seguinte modo. Assim como a natureza provê aos animais imediatamente em sua primeira geração, assim também quando a sua geração se torna perfeita. Provê à sua alimentação em sua primeira geração, o que é evidente em diversos animais. Há, de fato, alguns animais que não geram animais perfeitos, mas põem ovos, como ocorre nas formigas, nas abelhas e em outros tais. Estes animais dão à luz, com os próprios fetos, tanto alimento quanto lhes possa ser suficiente até que o animal gerado chegue à perfeição. Há outros animais que geram animais perfeitos, como os cavalos e outros semelhantes; estes animais, quando dão à luz, têm durante um certo tempo em si mesmos algum alimento por parte de seus pais, alimento este que é chamado de leite. É assim evidente que a natureza, na primeira geração, provê o alimento aos animais.

É manifesto que depois que os animais se tornam perfeitos, a natureza também lhes providencia o alimento. É assim que as plantas são por causa de outros animais, porque se nutrem delas. Os demais animais são por causa dos homens; os domésticos por causa do alimento e por causa de outras utilidades, os selvagens também, embora não todos, porque muitos deles se tornam alimento dos homens ou de algum modo vêm em seu auxílio, na medida em que o homem deles obtém suas vestimentas de suas peles, ou se utiliza de seus chifres, ossos ou dentes como de instrumentos. É manifesto, portanto, que o homem necessita para a sua vida dos demais animais e plantas.

A natureza, porém, não deixa nada imperfeito nem faz algo em vão. É manifesto, portanto, que a natureza faz os animais e as plantas para o sustento dos homens. Quando alguém, portanto, adquire algo que a natureza faz por causa dele, esta é uma aquisição natural. De onde que se conclui que a [arte] possessiva pela qual estas coisas que pertencem à necessidade da vida são adquiridas pertence à natureza.

Pode-se concluir, de tudo quanto foi dito, que há uma espécie [de arte] possessiva que é natural, que é a já mencionada, a qual é uma parte da econômica, na medida em que a subministrativa é dita ser parte. Esta subministra, porém, não apenas à econômica, mas também à política, porque é necessário para o ato político e o ato econômico que sejam adquiridas aquelas coisas que são entesouradas para as necessidades da vida e para a utilidade da comunidade, tanto da casa como da cidade, porque nem a casa nem a cidade pode ser governada sem o que é necessário à vida.

Esta [arte] possessiva não é infinita. De fato, as verdadeiras riquezas são provenientes destas coisas pelas quais são subvencionadas as necessidades da natureza. Estas são verdadeiras riquezas porque podem remover a indigência e produzir a suficiência daquele que as possui, para que o homem seja suficiente a si mesmo para bem viver.

Há outras riquezas, das quais a possessão é infinita, conforme mais adiante se dirá, das quais não se pode preestabelecer nenhum termo aos homens. Estas não são verdadeiras riquezas, porque não preenchem nunca o apetite humano.

---

6. A arte pecuniativa não é a mesma que a aquisitiva da comida e do necessário à vida.

Depois que o Filósofo determinou a parte da arte possessiva que é aquisitiva da comida e das demais coisas necessárias à vida, passa a determinar sobre a outra [arte] possessiva que é chamada de pecuniativa. Chama-se arte pecuniativa aquela que é acerca da aquisição do dinheiro.

Muitos julgam que a arte pecuniativa é uma única e a mesma arte que a [arte aquisitiva do alimento e das demais coisas necessárias à vida], por causa da proximidade que uma tem com a outra. Porém [a verdade é que não são a mesma], e, não obstante, apesar de que a aquisição das riquezas é infinita [enquanto que a aquisição da comida e do necessário à vida não o é], ambas, [a pecuniativa e a aquisitiva do necessário] não estão muito distantes uma da outra.

É manifesto que não são a mesma arte, porque a arte aquisitiva da comida e das coisas necessárias à vida é natural, enquanto que a aquisitiva do dinheiro não é natural. O dinheiro não foi inventado pela natureza, mas foi introduzido por uma certa experiência e arte. A distância entre ambas estas artes, porém, não é grande, porque pelo dinheiro pode-se obter também o que é necessário à vida e, [vice versa, pelo necessário à vida pode-se obter o dinheiro].

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. A natureza da arte pecuniativa.

Em seguida o Filósofo passa a determinar a natureza da arte pecuniativa.

Para considerar a natureza da arte pecuniativa devemos tomar o princípio de que para cada coisa há dois modos de uso. Ambos estes usos têm em comum que são segundo si e não por acidente; diferem, porém, pelo fato de que um deles é o próprio uso da coisa, e o outro não é o próprio uso da coisa, mas o uso comum [ou geral]. Assim, há dois usos para o calçado. O primeiro é o uso próprio, que é o calçar [os pés]; o outro é o uso geral, que é a comutação. O calçado não foi feito para este último uso, isto é, o calçado não foi feito para que o homem o comute, embora o homem possa usar o calçado para comutá-lo por pão ou por comida. Embora a comutação não seja i uso próprio do calçado, é, todavia, um uso per se e não por acidente, porque quem comuta o calçado o estará usando segundo o seu valor. E, assim como foi dito para o calçado, assim também deve-se entender de todas as outras coisas que podem ser possuídas pelo homem.

Ora, a permutação pode ser feita de todas as coisas. A primeira comutação começou pelas coisas que a natureza ministrou à necessidade da vida humana. Alguns homens tinham mais vinho enquanto que outros tinham mais pão, de onde que lhes convinha que comutassem, e a comutação se realizava até que cada um tivesse o que lhes era suficiente.

Na primeira comunidade, que era a comunidade de uma só casa, não havia necessidade de tais comutações, porque tudo o que fosse necessário à vida pertencia ao pai de família, que a tudo providenciava. Quando, porém, se formou uma comunidade mais ampla, isto é, da aldeia e da cidade, por causa do que alguns homens estavam separados de outros em muitas coisas, foi necessário introduzir as comutações daquelas coisas que estavam divididas. Este costume é observado em muitas nações bárbaras, entre as quais não existe o uso do dinheiro.

Este tipo de comutação não está além da natureza, porque é uma comutação de coisas subministradas pela natureza, e não é uma espécie de arte pecuniativa, porque não se realiza através do dinheiro.

Da primeira comutação que era das próprias coisas necessárias entre si, proveio uma outra comutação inventada pela razão. Quando o auxílio mútuo dos homens se tornou mais peregrino, porque os homens começaram a usar a comutação não apenas para com os próximos, mas também para com os distantes, trazendo para si aquilo de que careciam e enviando aos outros aquilo de que tinham frutos, por causa desta necessidade foi inventado o uso do dinheiro, porque não podiam facilmente levar as coisas que são necessárias segundo a natureza para terras distantes, como o vinho, o trigo e outras semelhantes. E por isso, para realizar estas comutações em lugares distantes, ordenaram que dariam e aceitariam entre si algo que fácil e rapidamente pudessem levar, isto é, os metais, como o cobre, o ferro e a prata e outros semelhantes. Estas coisas podiam ser facilmente levadas a lugares distantes porque um pouco destas coisas, devido à sua raridade, valia muito de outras coisas. É isto o que fazem até hoje os homens que devem fazer uma longa viagem quando, para suas despesas, em vez do dinheiro de cobre, levam dinheiro de prata ou de ouro, por causa da necessidade de comutar em lugares distantes.

O metal foi estabelecido primeiramente apenas pelo peso e pela magnitude, como até hoje se observa em certos povos que usam para comutar pura prata não monetária. Mas depois, para liberar os homens da necessidade de medir e de pesar, foi impresso um emblema que era colocado como um sinal de que o metal tinha determinada quantidade. É evidente, deste modo, que o dinheiro foi inventado, em primeiro lugar, para a comutação das coisas necessárias.

Mas depois que o dinheiro foi introduzido por causa das comutações feitas por necessidade por causa das coisas necessárias que deveriam ser realizadas em lugares distantes, foi introduzida uma outra espécie de comutação pecuniária segundo a qual o dinheiro passou a ser comutado pelo dinheiro. Esta comutação é chamada de numulária [ou bancária], que é a usada pelos cambistas de dinheiro. A primeira vez em que isto ocorreu foi de modo simples e como que por acaso, quando alguém, passando de uma terra a outra, entendeu que estava gastando o dinheiro mais caro do que o havia recebido. A experiência, posteriormente, tornou isto algo artificial, de tal modo que os homens passaram a estudar de que lugar o dinheiro havia provindo e como com isto poderiam obter o máximo lucro. Isto pertencia à arte numulária.

A partir do momento em que o dinheiro passou a ser trocado por dinheiro de um modo artificial, a arte que diz respeito ao dinheiro passou a ser chamada de pecuniativa. O ato desta arte é a consideração de onde possa provir ao homem uma multidão de dinheiro. A arte pecuniativa se ordena a isto como ao seu fim: produzir uma multidão de dinheiro e de riquezas.

---

8. A verdadeira riqueza não é o dinheiro.

Embora freqüentemente os homens opinem que as riquezas nada mais sejam do que uma grande quantidade de dinheiro, às vezes se torna manifesto que é uma estupidez dizer que nenhuma das coisas que são segundo a natureza são riquezas, como o trigo, o vinho e outras coisas semelhantes, e que toda a riqueza consiste no dinheiro introduzido pela lei. Não podem ser verdadeiras riquezas aquelas que, ao variar a disposição dos homens, passam a não ter nenhuma dignidade ou utilidade para a necessidade da vida. É o que ocorre com o dinheiro. Ao se transformar a disposição dos homens que usam o dinheiro como riqueza, o dinheiro perde todo o seu valor e nada mais tem de valia para auxiliar às necessidades da vida, como ocorre quando, se assim for do agrado do rei ou da comunidade, fica estabelecido que o dinheiro nada mais valha. É estulto, portanto, dizer que a riqueza nada mais é do que uma grande quantidade de dinheiro.

Aqueles que entendem corretamente, por causa destas razões, afirmam haver diferença entre riqueza e dinheiro. Há, de fato, algumas riquezas segundo a natureza, isto é, das coisas necessárias à vida, conforme acima foi dito. A aquisição destas riquezas pertence propriamente à arte econômica. A arte pecuniativa dos cambistas, porém, multiplica as riquezas não de todos os modos, mas apenas pela permuta do dinheiro, consistindo totalmente no dinheiro, fazendo do dinheiro o princípio e o fim de tais comutações, na medida em que o dinheiro é trocado por dinheiro. É evidente, portanto, que são mais ricos aqueles que tem frutos das coisas necessárias à vida verdadeiramente falando, do que aqueles que possuem enormes fortunas em dinheiro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A busca do dinheiro na arte numulária é infinita.

Depois que o Filósofo mostrou como a comutação pecuniativa foi introduzida pela lei, ele passa a mostrar como a arte aquisitiva do dinheiro é infinita.

As riquezas que são adquiridas pela arte pecuniativa, isto é, a [arte] cambista, que é toda acerca do dinheiro, é infinita, o que pode ser demonstrado pelas seguintes razões. O desejo do fim, em cada arte, é infinito, enquanto que o desejo daquilo que se relaciona para com o fim não é infinito, mas possui um limite de acordo com a regra e a medida do fim, como a arte medicinal pretende sanar até o infinito, na medida em que induz a saúde o tanto quanto pode. Ela não ministra, porém, os remédios o tanto quanto pode, mas segundo uma certa medida, tanto quanto isto for útil para a recuperação da saúde. O mesmo pode ser dito para com todas as demais artes.

A razão disto consiste em que o fim é, segundo si, apetecível. Ora, o que é assim segundo si, quanto mais o for, mais o será.

O dinheiro, porém, está para a arte pecuniativa cambista como um fim. O que ela pretende é a aquisição do dinheiro. O dinheiro, porém, não está para com a arte econômica como um fim, mas como algo que se ordena a um fim, que é o governo da casa. Portanto, a arte pecuniativa busca o dinheiro sem fim, enquanto que a arte econômica busca o dinheiro com algum limite.

Embora as razões expostas pareçam indicar que haja limites para a [busca] das riquezas na arte econômica, o que entretanto se observa na realidade é o oposto. Todos os ecônomos, de fato, buscam aumentar o dinheiro ao infinito, querendo sempre mais dinheiro pelas coisas que são necessárias para o sustento da vida. A causa desta diversidade é a própria proximidade de ambas estas artes pecuniativas, isto é, a arte pecuniativa que serve à arte econômica, a qual busca o dinheiro por causa das permutas das coisas necessárias, e a arte numulária, que busca o dinheiro por causa de si mesmo. Para ambas estas artes pecuniativas o ato é o mesmo, isto é, a aquisição do dinheiro, embora não o seja do mesmo modo. Na arte pecuniativa econômica este ato se ordena a outro fim, que é o governo da casa, enquanto que na pecuniativa numulária o próprio aumento do dinheiro é o fim. Por este motivo, isto é, por causa da proximidade da numulária com a econômica, pareceu a alguns ecônomos que pertenceria ao seu ofício aquilo que na verdade pertence ao ofício dos cambistas, isto é, que eles insistam na conservação e na multiplicação do dinheiro até o infinito.

A causa desta disposição que leva os dispensadores das casas à busca do aumento do dinheiro ao infinito consiste em que os homens se preocupam em viver de qualquer modo, não porém em viver bem, que é o viver segundo a virtude. Se, de fato, quisessem viver segundo a virtude, ficariam contentes com aquilo que fosse suficiente à sustentação da natureza. Mas, abandonada esta busca, aplica-se cada um a viver segundo a sua vontade e por isso cada um busca adquirir aquilo pelo qual pode realizar a sua vontade. Ora, como a concupiscência dos homens tende ao infinito, por isso desejam até o infinito aquilo com que podem satisfazer as suas concupiscências.

Há alguns que tem a preocupação de bem viver, mas a este viver bem querem acrescentar tudo aquilo que pertence aos prazeres corporais, dizendo que a vida não é boa a não ser que o homem viva nestes prazeres corporais, e por isso estes buscam as coisas pelas quais podem realizar estes prazeres corporais. Ora, isto parece ser possível aos homens pela multidão das riquezas e, portanto, todo o cuidado deles parece consistir na aquisição de muitas riquezas. [Estes homens, embora busquem de algum modo a vida virtuosa, não a buscam retamente, e por isso acabam buscando o dinheiro ao infinito]. [Há outros

ecônomos, entretanto, os quais, inteiramente esquecidos da vida virtuosa, ao contrário dos anteriores], pretendem usufruir dos prazeres corporais até o excesso e por causa disso buscam aquilo pelo qual podem satisfazer a tais excessos, que é a multidão das riquezas.

Há, [finalmente, um terceiro tipo de ecônomos], que às vezes não conseguem apenas pela arte pecuniativa adquirir suficientemente aquilo pelo qual possam satisfazer o excesso das deleitações corporais. Buscam, por este motivo, adquirir as riquezas por outros meios e abusam por isso de qualquer potência, isto é, qualquer virtude, qualquer arte ou qualquer ofício, os quais passam a ser usados não segundo a sua natureza.

É assim que a fortaleza é uma virtude, cuja obra própria não é a ajuntamento do dinheiro, mas fazer o homem audaz para a luta e a defesa. Se alguém, portanto, usa da fortaleza para juntar riquezas, não usa da fortaleza segundo a natureza. Semelhantemente a arte militar é por causa da vitória, e a arte médica é por causa da saúde. Nenhuma destas duas é por causa do dinheiro. Há, porém, alguns que usam a arte militar e a arte médica, convertendo-as em instrumentos para a aquisição do dinheiro, transformando ambas estas artes em pecuniativas, isto é, aquisitivas de dinheiro, ordenando- as para o dinheiro como a um fim ao qual importa ordenar tudo o mais.

Existe, portanto, uma arte pecuniativa não necessária, aquela que adquire o dinheiro até o infinito e que faz do dinheiro o seu fim. A causa pela qual os homens necessitam desta pecuniativa é a sua infinita concupiscência. Há também outra pecuniativa necessária, que difere da anterior. Esta adquire o dinheiro até um determinado limite por causa de um outro fim, que é a posse do que é necessário à vida.

A arte econômica pertence propriamente às coisas que são segundo a natureza. Esta não é infinita como a primeira pecuniativa, mas possui os seus limites.

---

10. A arte pecuniativa não é parte da arte econômica, mas apenas subministrativa.

De tudo o que foi dito fica clara a solução para o que buscávamos, isto é, se a arte pecuniativa pertence à arte econômica e política, ou se é uma arte diversa das mesmas. A verdade é que a arte pecuniativa não é a mesma arte que a econômica, conforme foi explicado, mas uma subministra à outra, já que o dinheiro deve existir para que a casa possa ser governada.

De fato, na casa e na cidade importa haver homens e tudo aquilo que é necessário aos homens. A política não faz os homens, mas os recebe gerados pela natureza e é deste modo que os utiliza. Semelhantemente, nem a política nem a econômica fazem a comida, mas a natureza no-la dá proveniente da terra como ocorre com as frutas, ou do mar, como ocorre com os peixes, ou de outros modos. Portanto, fazer ou adquirir tais comidas não é obra própria e imediata da política ou da econômica. A obra própria da econômica é governar a casa, conforme necessário. É assim que vemos que não pertence ao tecelão fazer a lã, mas usar da mesma e conhecer que tipo de lã é adequada para o seu trabalho e qual é inadequada e má. Assim como, portanto, a natureza subministra à arte econômica ao gerar os homens e produzir o alimento, assim também o faz a arte pecuniativa, ao adquirir o dinheiro, do mesmo modo como a natureza que produz a lã e a arte mercantil que a adquire subministram à arte têxtil.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A arte numulária e a usura.

Há duas artes pecuniativas. A primeira é a cambista, que adquire o dinheiro a partir do dinheiro e por causa do próprio dinheiro. A outra é a econômica, que adquire o dinheiro a partir das coisas naturais, por exemplo, das frutas e dos animais, conforme foi dito. A segunda, por ser necessária à vida do homem, é louvada. A primeira, passando daquilo que é necessário à vida para aquilo que a concupiscência exige, é justamente vituperada. Ela não é segundo a natureza, não procede de coisas naturais nem se ordena a suprir coisas necessárias à natureza, mas procede inteiramente da permuta mútua de dinheiro, na medida em que o homem lucra dinheiro pelo dinheiro.

Justamente com esta pecuniativa, que é a numulária, existe ainda uma outra arte aquisitiva do dinheiro que é ainda mais racionalmente vituperável e merecedora de ódio. É o que se chama de usura, uma arte pela qual o dinheiro engorda a si mesmo. As coisas que parem segundo a natureza, geram outras semelhantes a si mesmas. A usura produz um parto de dinheiro a partir do dinheiro, fazendo com que ele cresça por si mesmo. Esta forma de aquisição de dinheiro é a mais estranha à natureza que possa existir, pois pertence à natureza que o dinheiro seja adquirido pelas coisas naturais, não pelo próprio dinheiro. Disso tudo conclui-se que há uma arte pecuniativa louvável e duas vituperáveis.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. O USO DA ARTE PECUNIATIVA

1. Introdução.

Já que foi suficientemente determinado sobre a arte pecuniativa naquilo que pertence ao conhecimento de sua natureza, é necessário colocar agora brevemente as coisas que pertencem ao seu uso, isto é, como deve-se usar dela.

Para isto, deveremos em primeiro lugar distinguir as partes da arte pecuniativa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. As partes da arte pecuniativa necessárias à vida humana.

[Ao distinguir as partes da arte pecuniativa], o Filósofo primeiro distingue as partes da arte pecuniativa necessárias à vida humana e depois as partes da arte pecuniativa não necessárias.

Há uma arte pecuniativa necessária, pela qual o homem adquire dinheiro a partir de coisas que a natureza subministra para a necessidade da vida humana. Nesta arte pecuniativa há duas partes.

A primeira parte é aquela pela qual o homem, pela compra e pela venda destas coisas [que a natureza subministra para a necessidade da vida humana] pode adquirir dinheiro. É necessário que aquele que deseja lucrar a partir destas coisas tenha experiência sobre as coisas que são maximamente caras e sobre os lugares [onde este preço é alto], porque de algumas destas coisas há frutos em outras regiões. Deste modo, comprando nos lugares onde há frutos, estas mesmas coisas podem ser vendidas nos lugares onde são caras.

A segunda parte [da arte pecuniativa necessária] consiste em adquirir grande quantidade destas coisas que podem ser vendidas, que procedem da cultura da terra. Por meio da cultura o homem adquire abundância de trigo e de vinho e outras coisas semelhantes. O homem deve também ter experiência da cultura das abelhas e de outros animais, como peixes e aves, dos quais pode proceder auxílio à vida humana, pois pela abundância destas coisas o homem pode adquirir dinheiro.

Assim é evidente que estas são as primeiras e as mais próprias partes da arte pecuniativa, e o Filósofo diz primeiras e mais próprias porque é deste modo que o dinheiro é adquirido a partir das coisas naturais, por causa das quais foi inventado o dinheiro em primeiro lugar.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. As partes da pecuniativa não necessárias à vida humana.

[O Filósofo denomina a arte pecuniativa não necessária à vida humana de arte pecuniativa translativamente]. A arte pecuniativa translativa é aquela pela qual o dinheiro é adquirido não a partir das coisas necessárias à vida, mas a partir de outras coisas. Esta arte é dita pecuniativa translativamente porque nela o dinheiro é transladado das coisas naturais a estas outras coisas.

Há quatro partes da arte pecuniativa translativa. A primeira e a máxima é a arte mercativa. São os mercadores, de fato, aqueles que maximamente adquirem dinheiro.

A arte mercativa pode ser distingüida em três partes. A primeira é a navegação, que exerce a arte mercativa pelo mar. A segunda é o transporte, que exerce a arte mercativa em terra pelo transporte de pesos em carros ou em jumentos. A terceira é a chamada negociação, que ocorre quando alguém não transporta mercadoria nem pelo mar nem pela terra mas auxilia ao mercador pela comunicação de dinheiro ou de coisas.

A segunda parte principal da arte pecuniativa translativa é a usura, a qual adquire o dinheiro pelo juro.

A terceira parte [da arte pecuniativa translativa] é a arte mercenária, daqueles que alocam o seu próprio trabalho para em troca receberem dinheiro.

A quarta parte [da arte pecuniativa translativa] é algo intermediário entre a arte pecuniativa translativa e a primeira que era a arte pecuniativa necessária. Esta quarta parte da arte pecuniativa translativa, de fato, possui alguma coisa de ambas estas pecuniativas. Trata-se da arte pecuniativa que busca o lucro pela extração de pedras e metais da terra. Esta arte tem em comum com a primeira pecuniativa que é necessária o fato de proceder da terra e das coisas que são geradas da terra, assim como a agricultura é das coisas que são geradas da terra. Ela, porém, tem em comum com a arte pecuniativa translativa porque estes metais não produzem nenhum fruto pertencente à necessidade da vida, como o fazem os campos e os animais. São, entretanto, tais coisas úteis a outras coisas, como a edificação das casas ou para a construção de certos instrumentos. Esta quarta parte da arte pecuniativa translativa abarca dentro de si diversos gêneros, segundo as diversas espécies de matéria, como o ouro, a prata, o ferro e outros.

---

4. Quais são as operações mais artificiais, vis, servis e ignóbeis.

São maximamente artificiais aquelas operações nas quais a sorte opera minimamente. Dizemos realizar-se pela sorte aquelas coisas que se realizam fora da previsão da razão, na qual consiste a arte. Portanto, aquelas operações cujos eventos estão muito submetidos à sorte são pouco artificiais, como por exemplo a pesca por anzol e outras tais. Ao contrário, as operações cujos efeitos estão pouco submetidos à sorte são as maximamente artificiais, como a arte dos ferreiros e outros artífices.

As operações maximamente abjetas e vis são aquelas pelas quais os corpos são maximamente maculados, como a dos cozinheiros, a dos que limpam as ruas e outras semelhantes.

As operações maximamente servis são aquelas onde a maior parte do uso provém do corpo e pouco da parte da razão, como é o caso daqueles que carregam pesos e conduzem carroças.

São ignobilíssimas entre todas aquelas operações para as quais se requer o mínimo de virtude tanto da alma quanto do corpo, como fica claro em algumas das anteriores.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Documentos úteis para o conhecimento da arte pecuniativa.

Alguns sábios nas artes pecuniativas escreveram livros sobre as mesmas. Assim Charetes da Pária e Apolodoro de Lemnius escreveram sobre a cultura da terra e, entre os latinos, Paládio. Outros escreveram a respeito de outras das partes da arte pecuniativa. Aqueles que se dedicam às mesmas devem considerar conhecê-las melhor através destes livros. É importante, ademais, não apenas considerar os livros destes autores, mas também o que dizem os exemplos dispersos em várias narrações daqueles que adquiriram muito dinheiro. Todos estes serão úteis para aqueles que pretendem ganhar dinheiro.

V. A RELAÇÃO ENTRE MARIDO E ESPOSA E ENTRE PAI E FILHO

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou a relação entre o senhor e o servo, acrescentando também um tratado geral sobre a posse, passa a determinar sobre as duas outras relações domésticas, que é a existente entre o marido e a esposa e a entre o pai e o filho.

Já havia sido dito que há três partes da arte econômica, que é a governativa da casa, segundo três relações já mencionadas. A primeira é a relação despótica, que pertence ao senhor e ao servo, da qual já se tratou. Resta agora discursar sobre a segunda, que é a paterna, pertencente ao pai e ao filho, e sobre a terceira, que é a conjugal, pertencendo ao marido e à mulher.

[Há três coisas que devem ser ditas sobre as duas últimas relações].

A primeira é que em ambas estas relações há uma certa prelazia ou principado. O homem, de fato, preceitua à mulher assim como o pai ao filho, não porém como a servos, mas como a livres. Nisto estes dois principados diferem do principado despótico.

A segunda é que estes dois principados não se dão segundo um único modo. O homem preceitua à mulher por um principado político, isto é, como o principado em que alguém que é escolhido para governante preside a uma sociedade, enquanto que o pai preside aos filhos por um principado real, e isto porque o pai possui um poder plenário sobre os filhos, assim como o rei no reino. O homem, porém, não possui poder plenário sobre a esposa quanto a tudo, mas apenas segundo o que o exige a lei do matrimônio, assim como o governante da cidade possui poder sobre os cidadãos segundo os estatutos.

A terceira [coisa a ser dita sobre estas duas relações] é que são segundo a natureza, porque sempre principia aquele que é principal na natureza, conforme acima foi dito. Mas o homem é naturalmente principal em relação à mulher, a não ser que alguma coisa ocorra além da natureza, como no caso dos homens efeminados. Semelhantemente, o pai é naturalmente principal ao filho, assim como o é o mais velho em relação ao mais jovem e o perfeito em relação ao imperfeito. Portanto, é segundo a natureza que o homem principia sobre a mulher e o pai principia sobre o filho.

---

2. A diferença entre o principado conjugal e o principado político.

Nos principados civis mudam as pessoas que principiam e as que se submetem. Aqueles que estão no ofício do principado em um ano, serão súditos no ano seguinte, e isto porque tal principado compete aos que são iguais segundo a natureza e em nada diferem segundo a natureza, mas apenas pelo tempo, pelo qual alguns comandam e outros se submetem. É evidente, portanto, que o principado político muda de pessoa para pessoa, mas isto não ocorre no principado que há entre o homem e a mulher, pois não ocorre que aquele que é homem depois se torna mulher ou inversamente, ambos sempre permanecendo do mesmo modo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A semelhança entre o principado paterno e o principado real.

O principado do pai em relação aos filhos é o [principado] real. Neste principado duas coisas devem ser consideradas: o pai que gera exerce o principado pelo amor, porque ama naturalmente aos filhos e exerce o principado segundo a idade, porque possui uma certa prerrogativa de idade sobre os filhos e há, quanto a estas [características], uma espécie ou semelhança com o principado real. De fato, é necessário que o rei, que exerce um principado perpétuo e um poder plenário sobre todos, difira dos súditos segundo a natureza em uma certa grandeza de bondade e, todavia, que seja da mesma espécie que os súditos, pelo menos segundo a espécie humana, embora seja melhor para ele que seja também do mesmo povo.

Ora, esta também é a comparação do mais velho para com o mais jovem, e a do que gera para o que é gerado, isto é, que tenha uma prerrogativa natural de perfeição. Por isso é necessário que o rei difira por natureza de todos os demais; a não ser que o rei seja melhor por uma certa bondade natural, não seria justo que dominasse sempre e por um poder plenário sobre outros que lhe fossem iguais, conforme adiante se dirá.

Assim, portanto, é uma diferença natural que separa o principado real do principado político, que é o principado [exercido por iguais sobre] iguais segundo a natureza. O amor, por outro lado, separa o principado real do tirânico, que não é pelo amor que há para com os súditos, mas por causa da própria comodidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A principal intenção da arte econômica é acerca da relação paterna e conjugal.

Do tudo o que foi dito deve-se concluir que a principal intenção da arte econômica é sobre estas duas relações, [a saber, a paterna e a conjugal], que são as principais, do que acerca de todas as demais. A arte econômica, de fato, mais diz respeito ao [próprios] homens do que às posses inanimadas, como o trigo, o vinho e outras semelhantes, e mais deve pretender a virtude pela qual os homens vivem bem do que as virtudes relacionadas à posse pelas quais as posses são corretamente buscadas e multiplicadas, as quais são conhecidas pelo nome de riquezas. Do mesmo modo, a arte econômica mais deve se preocupar com as virtudes dos livres do que com as dos servos.

Pode-se assinalar como razão disto tudo que a principal intenção de cada coisa é para com o fim. Ora, buscamos as coisas inanimadas por causa dos homens, assim como ao seu fim, e os servos por causa dos livres, para que os sirvam.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Levanta-se uma questão sobre a natureza da virtude do servo, do filho e da esposa.

É manifesto que o servo deve possuir alguma virtude orgânica e servil, pela qual saiba e possa executar o que lhe é preceituado pelo senhor e servir, assim como acima dissemos que existem algumas ciências servis.

[A questão que se coloca é sobre a natureza desta virtude, isto é], se esta virtude nada mais é do que a que pertence de modo próprio ao serviço corporal ou se esta virtude é algo mais nobre, como o são as virtudes morais tais como a temperança, a fortaleza, a justiça e outras semelhantes.

Há razões para duvidar de ambas as partes. De fato, se competir aos servos a posse destas virtudes mais nobres, assim como também compete aos livres, os servos deixarão de diferir dos livres. Mais ainda, os mais excelentes homens seriam precisamente aqueles que possuíssem até à excelência simultaneamente as virtudes dos homens livres e dos servos. [Ora, homens como estes já não mais deveriam ser servos].

[Por outro lado, se se admite que tais virtudes não competem aos servos], seguir-se-ia a inconveniência de termos que admitir que, sendo os servos também homens que comungam com os demais homens da razão, não possam ter as virtudes pelas quais os homens vivem segundo a razão.

A mesma questão pode ser estendida aos demais principados. As mesmas dúvidas que foram levantadas sobre os servos podem também ser levantadas em relação ao filho e à esposa, isto é, se convém ou não convém à esposa ser temperante, forte e justa, e semelhantemente ao filho.

Por outro lado, se convém tanto ao que governa como ao que se submete participar da bondade da virtude, não haverá razão pela qual um deles deve ser sempre submisso e o outro deva sempre governar, por toda a vida. O mesmo não poderia ser dito se, ao contrário, ambos se submetessem e se governassem um ao outro sucessivamente, como ocorre no principado político. Não poderia alegar-se que talvez a virtude do governante e do súdito diferissem segundo o mais e o menos, porque o mais e o menos não mudam a espécie, enquanto que governar e submeter-se diferem segundo a espécie. De onde que não parece ser suficiente para a diferença entre o governante e o súdito que um tenha [apenas] uma virtude maior do que o outro.

Por outro lado, se se afirma que importa que um possua a virtude e o outro não, segue-se igualmente outro inconveniente que consiste em que, se o governante não for sóbrio e justo, não poderá ser bom governante, mas também, se o que se submete não possuir igualmente estas mesmas virtudes, não poderá ser bem governado, já que, pela intemperança ou pelo temor omitirá fazer o que importa e não poderá ser bom súdito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Solução da questão sobre a natureza da virtude do servo, do filho e da esposa.

É necessário que tanto o que governa quanto o súdito participem da virtude, como é evidente pelas razões acima mencionadas, pois de outro modo nem o primeiro governará corretamente, nem o segundo se submeterá corretamente. No entanto, há diferenças entre as virtudes de ambos, o que pode ser manifestado, em primeiro lugar, nas coisas que se submetem a outras pela natureza. É o caso das partes da alma, das quais uma governa por natureza, que é a parte racional, e outra se submete por natureza, como é o caso da parte irracional, como o irascível e o concupiscível. Em cada uma destas partes deve haver alguma virtude, mas diversa uma da outra, porque a virtude da parte racional é a prudência, enquanto que a virtude da parte irracional é a temperança, a fortaleza e outras virtudes semelhantes. Daqui é manifesto que do mesmo modo deve ocorrer nas outras coisas que governam e se submetem segundo a natureza.

Quanto à parte racional, muito diferem entre si i servo, o filho e a esposa.

O servo, enquanto servo, não possui conselho de seus atos. O motivo é que nos aconselhamos das coisas que estão em nosso poder. Ora, o servo não possui os seus atos em seu poder, mas os seus atos estão em poder de seu senhor. O servo, portanto, não possui o livre poder de se aconselhar.

Já a mulher, sendo livre, possui o poder de se aconselhar, mas o seu conselho é inválido. O motivo é que, por causa da moleza de [sua] natureza, sua razão inere de uma maneira enferma aos seus próprios conselhos, de onde que ela é rapidamente removida dos mesmos por causa de suas paixões, como a concupiscência, a ira, o temor ou outras semelhantes.

A criança, por outro lado, possui conselho, mas é imperfeito. O motivo é que não possui o uso perfeito da razão, de modo que possa discutir cada uma das singularidades das coisas que devem ser consideradas ao nos aconselharmos.

O mesmo deve ser considerado sobre as virtudes morais [do servo, do filho e da esposa]. Todos participam dos mesmos, mas não do mesmo modo, cada um participando delas o quanto é necessário à própria obra. Aquele que governa a cidade, os servos, a esposa ou os filhos convém que possua a perfeita virtude moral, porque sua obra é simplesmente a obra do arquiteto, isto é, do artífice principal. Assim como o artífice principal dirige e impera sobre os ministros das artes que trabalham com as mãos, assim também o príncipe governa os seus súditos e por isso possui o ofício da razão, que se relaciona de um modo semelhante [para com os seus súditos] como o artífice principal está para com as partes inferiores da alma. E assim é necessário que aquele que governa possua a razão perfeita, mas cada um dos outros que se submetem tanto devem possuir de razão e de virtude quanto aquele que governa lhes ordena, isto é, é necessário que tenham tanto quanto lhes seja suficiente para seguirem as diretivas do governante cumprindo seus preceitos.

E assim é evidente que em todas as coisas mencionadas há alguma virtude moral, isto é, temperança, fortaleza e justiça, e que não são as mesmas para o homem, a mulher e os demais súditos, diversamente do que afirmava Sócrates. A fortaleza do homem é para governar, para que, a saber, por nenhum temor omita ordenar o que deve ser feito, enquanto que na mulher e em qualquer súdito importa que haja uma fortaleza subministrante, de modo que por nenhum temor omita fazer o seu próprio papel. É assim também que difere a fortaleza no comandante do exército e no soldado. E assim como foi dito da fortaleza, assim também deve ser dito de todas as demais virtudes, porque no que governa são principativos, nos súditos são subministrantes, com o que fica evidente que não diferem apenas segundo o mais e o menos, mas de algum modo segundo a natureza.

7. Questões sobre possíveis virtudes dos artífices.

Se é verdade que importa que o servo possua alguma virtude, para que não falhe em suas obras por intemperança ou temor, parece que, por idênticos motivos, o artífice tenha que ter alguma virtude para que sejam bons artífices, já que muitas vezes ocorre que, por causa da intemperança ou outros vícios, cometam defeitos em suas obras, agindo negligentemente.

[Deve-se dizer, porém], que há uma grande diferença entre o servo e o artífice, o que pode ser mostrado por duas razões.

A primeira é que o servo, enquanto servo, de algum modo participa da vida, isto é, da conversação humana. Foi dito acima que o servo é um instrumento nas coisas que pertencem à ação, isto é, à conversação dos homens. E por isso como as virtudes morais aperfeiçoam o homem na conversação humana, é necessário que o servo, para que seja bom, participe em algo da virtude moral.

Mas o artífice está mais distante da conversação humana. De fato, a operação do artífice, enquanto tal, não é sobre os agíveis da conversação humana, mas sobre certas coisas artificiais, que são denominadas de factíveis. Por isso alguém é dito um bom artífice, por exemplo, um bom ferreiro, pelo fato de saber e de poder fazer boas facas, mesmo se fizer um mau uso das mesmas ou se utilizar negligentemente de sua arte. Os artífices necessitam da virtude em suas operações apenas na medida em que, [por meio de sua arte], exibem algo de servidão à conversação humana. É assim que vemos que alguns artífices, isto é, os mercenários, como os cozinheiros, que são destinados a certos ministérios especiais, nos quais devem servir, segundo este serviço é que necessitam das virtudes morais, para que sejam bons ao servirem.

[A segunda razão da grande diferença entre o servo e artífice] consiste em que o servo pertence às coisas que são pela natureza. Provamos acima, [diz o Filósofo], que há alguns que são servos por natureza, enquanto que ninguém é curtidor ou artífice de nenhuma arte pela natureza, pois todas as artes foram descobertas pela razão. Ora, as virtudes se relacionam para com as coisas que existem em nós pela natureza. Todos temos, de fato, uma certa inclinação natural à virtude, conforme está explicado no Segundo Livro da Ética, de onde que é evidente que para que alguém seja um bom servo necessita da virtude moral, enquanto que não se pode dizer o mesmo do bom artífice.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Conseqüência da necessidade da virtude moral nos servos.

[O Filósofo acaba de mostrar que o servo, enquanto servo], necessita da virtude. Ora, é necessário que o homem que possui inclinação à virtude alcance a virtude pelo estudo de algum governante, como ocorre com os cidadãos que devem tornar-se virtuosos pelos legisladores, conforme está explicado no Segundo Livro da Ética.

É, portanto, manifesto que as virtudes que o servo deve possuir para que seja bom devem ter a sua causa em seu senhor, o qual deverá instruí-los sobre como devem agir, corrigindo-os se fizerem o mal e incentivando-os se fizerem o bem. [Não se pode dizer o mesmo do senhor quanto à própria obra servil]. Não se pode dizer que pertence ao senhor que ele deva possuir alguma ciência senhoril pela qual deverá ensinar as obras servis aos próprios servos como, por exemplo, que os ensine a cozinhar ou a fazer outras coisas semelhantes. Cabe, porém, ao senhor ensiná-los como eles devem alcançar a temperança, a humildade, a paciência e outras virtudes semelhantes.

Disto também se conclui que não sustentam uma posição correta aqueles que dizem que os senhores não devem usar da razão para com os servos, mas apenas devem fazer uso do preceito. Ao contrário, devemos ensinar os servos à virtude mais ainda do que aos nossos filhos quando ainda são crianças muito pequenas, porque nesta idade estas últimas não são capazes de acompanharem o raciocínio que fundamenta a virtude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A relação conjugal e paterna.

Nas coisas que devemos tratar sobre as cidades, será necessário tratar antes sobre as virtudes da mulher e do homem, e do pai e dos filhos, e de sua mútua conversação, isto é, o que é bom nesta conversação, como deve ser buscado este bem e evitado o mal [que se lhe opõe].

A razão da importância desta determinação consiste, primeiramente, em que é conveniente considerar a disposição da parte em relação ao todo, e [estas são] a disposição dos fundamentos da casa. Ora, a casa, à qual pertencem por primeiro as duas relações de marido e esposa e de pai e filho, é parte da cidade, de onde que, por comparação à política, é necessário considerar como devem ser ensinadas as crianças e as esposas.

A segunda razão da importância desta determinação consiste em que tudo aquilo cuja disposição produz uma diferença na bondade da cidade deverá ser considerada na política. Ora, entre estas coisas está o ensino das mulheres e das crianças e como ambos se tornam bons. As mulheres são meia parte dos homens livres que há nas cidades e das crianças se formam os homens, que são os dispensadores da cidade. Portanto, compete à política a determinação da instrução das esposas e dos filhos.

[Já em parte] determinamos algo a este respeito no que foi exposto. O restante deverá ser exposto ao longo dos livros seguintes, junto com aquilo que pertence a cada política. No momento suspenderemos estes discursos pertencentes à dispensação da casa como se já os tivéssemos completado e reiniciaremos com outro princípio, passando a considerar sobre o que os [diversos sábios] afirmaram sobre qual [seja entre todas a] política excelente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO II

I. A CIDADE PERFEITA SEGUNDO SÓCRATES E PLATÃO

1. Introdução e propósito do Livro Segundo.

Depois que o Filósofo determinou no primeiro livro sobre as coisas que pertencem à casa, as quais são certos elementos da cidade, agora passa a determinar sobre a própria cidade.

Em primeiro lugar, trata das coisas que foram ditas pelos outros sobre a comunicação política, [o que será feito neste Livro Segundo da Política]. Em seguida, no Livro Terceiro, passa a determinar acerca destas mesmas coisas segundo a sua própria sentença.

O Filósofo explica a sua intenção dizendo que seu principal objetivo é a consideração da comunicação política, para que saibamos qual é o modo da conversação política que é ótimo. Para conseguir isto, é necessário considerar as políticas, isto é, as ordenações das cidades que nos foram transmitidas pelos outros, sejam elas as ordenações pelas quais algumas cidades são louvadas por serem bem regidas pelas leis, sejam aquelas que nos são transmitidas por outros filósofos ou sábios que parecem ser corretas. Tudo isto é necessário que consideremos para que fique manifesto o que é reto e útil na conversação e no regime de uma cidade. Pela comparação de muitas, mais pode ficar claro o que é melhor e mais útil. Primeiro consideraremos as ordenações das cidades que nos foram transmitidas por alguns sábios; depois consideraremos também as coisas que podem ser observadas em algumas cidades que vivem ordenadamente.

No que diz respeito às considerações dos sábios e dos filósofos, consideraremos primeiro o que a este respeito nos transmitiram Sócrates e Platão, seu discípulo. Depois aquilo que sobre a ordenação da cidade nos transmitiu Faléias e, finalmente, as ordenações de Hipódamus.

---

2. Introdução à consideração sobre as posições de Sócrates e Platão.

O princípio de nossas considerações deverá ser tomado a partir daquilo que primeiro ocorre que deve ser considerado segundo a natureza da cidade. Como a cidade é uma comunidade, é necessário considerar em primeiro lugar se todos os cidadãos devem comunicar em tudo, ou em nada ou em algumas coisas [com exclusão] de outras.

Ora, é impossível dizer que os cidadãos não devem comunicar em nada, o que se demonstra de duas maneiras.

Primeiro, porque a cidade é uma certa comunicação. De onde que seria contra a razão da cidade que os cidadãos não comunicassem em nada. Segundo, porque é manifesto que todos os cidadãos necessitam comunicar, pelo menos pelo lugar, porque há um só lugar para uma só cidade.

De onde que esta dúvida [verdadeiramente se levanta] em relação a se é melhor que a cidade que deva bem conversar comunique de tal maneira que tudo possa ser comunicado entre todos ou se em algumas coisas deve haver esta comunicação enquanto que em outras não. De fato, há algumas coisas que não é possível comunicar de nenhum modo, como naquelas coisas inteiramente pessoais como os membros do corpo. Mas quanto aos filhos, às esposas e às pessoas pode ocorrer que os cidadãos as comuniquem entre si, conforme se coloca na Política de Platão, onde Sócrates diz que é necessário para a cidade perfeita que as posses de todos os cidadãos e também as suas mulheres sejam comuns, de tal maneira que todos indiferentemente tenham acesso a tudo e, por conseqüência, que os próprios filhos sejam comuns pela incerteza [da paternidade], o que é tratado no princípio do Timeu.

Mas a posição de Sócrates é reprovável, primeiro no que diz respeito à comunicação das esposas e dos filhos, segundo, quanto à comunidade das posses e, terceiro, quanto a ambos.

---

3. Crítica às posições de Sócrates e Platão sobre a cidade perfeita.

A causa das leis que Sócrates atribui à cidade perfeita consistia em que este supunha, como um princípio, que seria perfeita a cidade que fosse tão una quanto possível e, por causa disso, queria ele que tudo fosse comum, até mesmo os filhos e as esposas, para que os cidadãos fossem maximamente unidos entre si.

Mas é manifesto que uma cidade pode alcançar uma unidade maior do que a que deveria, de tal maneira que não poderia mais subsistir. De fato, o Filósofo explicou acima que a cidade é naturalmente uma certa multidão; ora, a multidão opõe-se à unidade. De onde que se a cidade fosse mais una do que o que deveria, já não seria mais cidade, mas de cidade se transformaria em casa. E, do mesmo modo, se a casa se unisse mais do que deveria, da casa não restaria senão um só homem. Ninguém, de fato, duvida que uma casa é mais una do que uma cidade, e que um só homem é mais uno do que uma casa. De onde que, se alguém pudesse fazer que em uma cidade houvesse tanta unidade como há em uma casa, isto não deveria ser feito, porque com isso se destruiria a cidade.

Mas porque alguém poderia dizer que Sócrates não se referia à unidade que exclui a multidão de pessoas, mas à unidade que exclui a sua dessemelhança, por isso o Filósofo acrescenta que a cidade não apenas deve ser de muitos homens, mas também que deve ser de homens diferentes em espécie, isto é, de homens de diversas condições. Isto pode ser manifestado pelas seguintes razões.

Primeiro, porque uma coisa é a cidade e outra é uma multidão congregada pelo lutar junto. A multidão congregada pelo lutar junto é útil apenas pela quantidade numérica, assim como ocorre com aqueles que querem deslocar um determinado peso, em que uma maior multidão de homens desloca um peso maior; assim também, uma maior multidão de soldados semelhantes mais facilmente obtém a vitória. Mas quanto às coisas pelas quais deve-se produzir algo perfeito, [observa-se que nestas há] diferença de espécie. Nas coisas naturais, de fato, qualquer todo perfeito é constituído de partes diversas segundo a espécie, como o é o homem pela carne, pelos ossos e pelos nervos, enquanto que aqueles todos que são compostos de partes da mesma espécie são imperfeitos no seu gênero natural, como o ar, a água e os demais corpos inanimados. De onde que é manifesto que, sendo a cidade um certo todo perfeito, é necessário que consista de partes dessemelhantes segundo a espécie.

Deste modo é evidente que, pertencendo à natureza da cidade que ela seja construída de partes dessemelhantes, não é consentâneo à razão o que Sócrates afirma quando diz que a cidade deve ser maximamente una, já que, se for removida a dessemelhança dos cidadãos, já não mais teremos cidade. Ora, esta dessemelhança maximamente parece ser removida quando se tornam comuns as posses, as mulheres e os filhos.

[Ademais], pode-se mostrar que na cidade importa haver alguma diferença entre os cidadãos porque alguns entre eles devem governar e outros devem submeter-se. Não é possível que todos governem simultaneamente; se todos governam, será necessário que isto seja de modo alternado, de tal maneira que cada um governe em seu ano, ou em qualquer tempo determinado, como um mês, um dia, ou segundo qualquer outra ordem, [até mesmo] que os governantes sejam eleitos pela sorte e, segundo este modo, todos governarão cada qual a seu tempo. Será melhor que se a cidade possa dispor-se de tal modo que sejam sempre os mesmo que governam. Isto, porém, somente será possível quando em alguma cidade encontram-se alguns homens muito mais excelentes do que os demais pelos quais será ótimo que a cidade seja sempre governada. Quando isto não é possível porque todos os cidadãos são quase iguais segundo a sua natural indústria e virtude, então será justo que todos participem do governo, porque é justo que participem igualmente dos bens e cargos

comuns aqueles que são iguais na cidade. Seria justo também, se isto fosse possível, que todos governassem simultaneamente mas, como tal coisa não é possível, como uma imitação desta justiça observa-se que aqueles que são iguais se submetem um ao outro por partes, embora por princípio sejam semelhantes, porque na medida em que alguns governam e outros se submetem, de algum modo se tornam dessemelhantes e diversos pelo grau de dignidade. Deste modo fica evidente que para a cidade se exige a diversidade dos governantes e dos súditos, ou de modo simples, ou segundo algum tempo. Fica manifesto, portanto, que a cidade não nasceu para ser una, conforme dizem alguns, de tal maneira que todos sejam semelhantes. E aquele que diz que o maior bem na cidade é a máxima unidade, este mesmo destrói a cidade, de onde que [este] não pode ser o bem da cidade, porque cada coisa é salva por aquilo que é o bem para si.

A mesma coisa pode ser mostrada pela finalidade da cidade, que é a suficiência da vida. Por este outro modo pode-se mostrar que não é melhor que o homem busque unir ao máximo a cidade, pois com isto lhe tiraria a suficiência da vida. É manifesto que uma casa ou uma família inteira é mais suficiente para a vida do que um só homem, e que a cidade é ainda mais suficiente do que uma casa. Se, portanto, aquilo que é menos uno é mais suficiente per se, como a casa o é em relação ao homem e a cidade o é em relação à casa, segue-se manifestamente que é melhor para a cidade que ela seja menos una quanto à distinção dos cidadãos, do que seja mais una. De fato, a cidade será mais suficiente para si quanto maior for a diversidade de homens nela encontrada.

Por tudo isto fica manifesto ser falso o dito de Sócrates segundo o qual a cidade perfeita é a que é maximamente una.

---

4. O Filósofo critica não apenas a causa das leis de Sócrates, mas também questiona que estas leis produzam a unidade que é a sua causa.

Depois que o Filósofo reprovou a causa apontada por Sócrates para as leis sobre a comunidade das mulheres e dos filhos, mostrando que não é ótimo para a cidade que seja maximamente una, passa a mostrar que a cidade não alcança a máxima unidade pelas leis apontadas por Sócrates.

---

5. Primeira razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.

Supondo que fosse ótimo para a cidade que ela fosse maximamente una, todavia não parece que ela se torne maximamente una pelo fato de que todos simultaneamente digam ***"isto é meu"***. Se, de fato, tudo fosse comum, ninguém poderia dizer ***"isto é meu"***. Todavia, Sócrates considerava que este seria o sinal de que a cidade fosse perfeitamente una. Parecia-lhe, de fato, que as dissensões na cidade se originavam do fato de que alguém cuida de seu próprio bem enquanto que outro cuida do bem próprio deste outro e, deste modo, o estudo dos homens se dirige a [objetivos] diversos. Se todos, porém, dissessem de uma só e mesma coisa ***"isto é meu"***, o estudo de todos se dirigiria a uma só coisa e assim, conforme julgava Sócrates, a cidade seria maximamente una.

[Deve-se dizer, porém], que quando alguém afirma que ***"todos dizem isto é meu"***, esta proposição pode ser entendida de duas maneiras, na medida em que a palavra ***"todos"*** possa ser entendida distributiva ou coletivamente.

Se a palavra ***"todos"*** é entendida distributivamente, o sentido da proposição seria que cada um por si mesmo poderia dizer de tal coisa ***"isto é meu"***, e então talvez seria verdade o que Sócrates diz que, neste caso, cada um amaria um só e mesmo filho como um filho próprio, e semelhantemente uma só e mesma mulher como sua própria mulher. Portanto deveremos dizer que, neste sentido, se todos dissessem de u a mesma coisa que tal coisa fosse sua, isto seria um bem, isto é, na medida em que a palavra ***"todos"*** fosse tomada distributivamente. [O problema, porém, consiste em que] tal caso não é possível, porque implica uma contradição, já que, pelo fato de que algo seja próprio de alguém, já não o pode ser de outro.

Se, porém, a palavra ***"todos"*** for tomada coletivamente, isto já não seria conveniente para a cidade, mas incoerente com ela. De fato, aqueles que usassem as esposas e os filhos em comum não diriam ***"todos"***, no sentido distributivo, ***"isto é meu"***, mas o diriam coletivamente, na medida em que possuiriam uma só coisa comum, de tal maneira que ninguém por si mesmo poderia dizer [propriamente] ***"isto é meu"***. O mesmo raciocínio vale não só para as mulheres e crianças, mas também para toda a posse. Se toda a posse fosse comum, ela não seria, segundo si mesma, própria de ninguém.

Deste modo é evidente que Sócrates utilizou-se de um certo silogismo sofístico ao afirmar que quando todos dissessem ***"isto é meu"***, isto seria um sinal de perfeita unidade. As palavras ***"todos"*** e ***"ambos"***, de fato, por causa de sua duplicidade, produzem silogismos sofísticos, como quando alguém diz, colocando três coisas de um lado e três de outro afirma:

"Ambos são pares".

Esta afirmação é verdadeira se ***"ambos"*** for tomado coletivamente, porque [o primeiro grupo de três colocado em conjunto com o segundo grupo de três produz coletivamente um par]. Mas, se tomarmos a palavra ***"ambos"*** distributivamente, ambos [os grupos, isto é, tanto o primeiro como o segundo grupo de três] serão ímpares.

6. Segunda razão para que as leis de Sócrates não produzem a unidade da cidade.

A afirmação de Sócrates não apenas não é útil à cidade, como também lhe traz o maior dano. Vemos, de fato, que daquilo que é comum a muitos, muito pouco se cuida, porque todos maximamente cuidam do que é próprio mas, quanto ao que é comum, os homens cuidam menos do que o que pertence a cada um, de tal maneira que por todos simultaneamente [esta coisa comum] seria menos cuidada do que seria cuidada se fosse de um só. Efetivamente, na medida em que um crê que um outro o fará, todos o negligenciarão, como se observa acontecer nos trabalhos dos servos nos quais, quando há muitos para servir, às vezes serve-se pior, porque cada servo espera que o outro faça o trabalho. De onde se segue que todos os cidadãos semelhantemente negligenciarão o cuidado com as crianças e isto acarretará o máximo dano à cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Terceira razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade de cidade.

Segundo a posição de Sócrates cada um dos cidadãos dirá de cada um dos cidadãos ***"este é meu filho"***. E assim o dirá de mil ou de quantos ocorrer que haja na cidade, e isto o dirá não como se soubesse como certo que ele fosse o seu filho, mas com dúvidas porque, se as mulheres são comuns, muitos se aproximando de uma mesma [mulher], não poderá ser manifesto de que pai será cada filho.

Deve-se considerar, portanto, se de fato é melhor que alguém chame a outro de seu filho ou neto deste modo, [segundo o qual pode ser dito] de um número de dois mil, ou se não será melhor que alguém chame algum jovem de seu próprio filho segundo o modo como agora se o faz nas cidades. Isto, no entanto, parece ser algo da maior importância na legislação de Sócrates, isto é, que muitos dissessem este ou aquele ser seu filho.

Por outra parte é importante que diversos digam de uma só e mesma pessoa que seja seu filho ou neto não como algo comum, mas como próprio. É muito melhor e mais eficaz para favorecer a amizade e o cuidado que alguém estime de outro que seja seu neto próprio do que se estima que seja um filho comum segundo o modo colocado por Sócrates. Conforme dissemos, os homens amam e buscam mais o que lhes é próprio do que o que lhes é comum. De onde que é evidente que a lei de Sócrates mais traria dano do que utilidade à cidade.

---

8. Quarta razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.

Embora Sócrates pensasse que pela comunidade dos filhos e das mulheres pudesse evitar que ninguém dissesse alguém ser o seu próprio filho ou irmão, mas os considerassem em comum, todavia Sócrates não teria como escapar de que alguém suspeitasse de outro alguém que este fosse seu irmão, seu filho, seu pai ou sua mãe, por causa da semelhança que freqüentemente é encontrada entre filhos e seus pais e mães.

De onde que fica manifesto que Sócrates, pelas leis que ele julgou que deveriam ser promulgadas sobre a comunidade das esposas e dos filhos, não poderia conseguir que não houvesse afetos particulares entre os homens.

---

9. A legislação proposta por Sócrates diminuiria a amizade entre os cidadãos.

Depois que o Filósofo mostrou que a causa que Sócrates apontou para a sua lei não era racional, isto é, que seria ótimo para a cidade que fosse maximamente una, e em seguida mostrou também que a máxima unidade não poderia, [ainda que fosse um bem para a cidade], provir da comunidade das mulheres e dos filhos, deseja agora mostrar algumas dificuldades e inconvenientes que se seguem a tais leis. [Dos seis inconvenientes apontados a seguir por Aristóteles, esta compilação recolhe apenas o quarto].

Diz o Filósofo que de leis [como as que foram propostas por Sócrates] deve-se esperar completamente o contrário daquilo que pretendem aqueles que fazem leis corretas.

Todos comumente consideramos que a amizade é o maior bem da cidade porque, se houver amizade entre os cidadãos, minimamente haverá sedições, e é isto o que pretendem todos os legisladores, para que a cidade viva sem sedições. De onde que todos aqueles que estabelecem leis corretas pretendem que haja amizade entre todos os cidadãos. Sócrates também afirma que seria ótimo para a cidade que fosse una; ora, a unidade mútua entre os homens é efeito da amizade, conforme comumente parece a todos, e como também o próprio Sócrates o diz. Aristófanes também sustenta o mesmo nos discursos que compôs sobre o amor, ao afirmar que os que se amam mutuamente desejariam que se tornassem um só pela natureza mas, como isto não pode ser, desejam que se tornem um só o quanto lhes é possível.

Mas na cidade [proposta por Sócrates], devido à comunicação das mulheres e dos filhos, seguir-se-ia que a amizade diminuiria e o amor pelo qual um pai pode dizer de alguém ***"este é o meu filho"*** terá um mínimo de peso, porque ele dirá isto simultaneamente de muitos outros que vivem na cidade, assim como ocorrerá com os filhos, que dirão ***"este é o meu pai"*** de muitos outros.

De fato, observa-se que quando alguém coloca uma pequena quantidade de algo doce em uma grande quantidade de água, produz-se uma mistura sem sabor, como quando, colocando-se um pouco de mel em muita água, não se percebe mais a doçura do mel. De onde que a familiaridade que por meio destes nomes se produz numa cidade, pela qual alguém diz ***"este é meu pai"*** ou ***"este é meu filho"*** ou ***"este é meu irmão"***, pouco cuidado inspirará, [não mais do que] se alguém mais idoso disser de alguém mais jovem que este é seu filho ou vice versa, ou se todos os da mesma idade se chamarem de irmãos.

A razão disto é que há duas coisas que maximamente fazem os homens solicitamente cuidar dos outros e maximamente amá-los. A primeira é que o outro [pertence de modo] próprio e singular a eles. É por isso que os homens tem mais cuidado com as próprias coisas do quem com as coisas comuns, conforme já anteriormente comentado. A segunda é um amor especial que alguém possa ter a outro, o qual amor é maior para aqueles a quem se ama singularmente do que para aquele a quem se ama simultaneamente com muitos outros, conforme vemos que os pais mais amam os filhos unigênitos do que se tiveram muitos filhos, como se o amor diminuísse pela comunicação a muitos.

Assim, portanto, é evidente que se existisse uma ordenação civil tal como a ordenada pelas leis de Sócrates, diminuiria a amizade mútua dos cidadãos, o que seria contra a intenção do legislador.

10. Introdução à crítica à comunidade de posses proposta por Sócrates.

Depois que o Filósofo reprovou as leis de Sócrates quanto à comunidade das mulheres e das crianças, agora passa a reprová-las quanto à comunidade de posses. Deve-se considerar, de fato, quanto à possessão, se aqueles que devem conviver segundo a conversação civil ótima devem ter as posses comuns ou não comuns.

Há três modos pelos quais os cidadãos podem comunicar nos bens possuídos. O primeiro é que cada um tenha separadamente o seu próprio campo, mas todos os frutos dos campos sejam comuns e distribuídos entre todos, o que é observado em algumas nações. O segundo modo é que, inversamente, a terra seja comum a todos e seja cultivada comunitariamente, mas os frutos dos campos sejam divididos entre os cidadãos para o uso próprio de cada um. Este modo é observado junto a alguns povos bárbaros. O terceiro modo é que tanto os campos como os frutos sejam comuns, e este é o modo que Sócrates afirmou que deveria ser estabelecido.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Os males que se seguiriam da lei da comunidade das posses de Sócrates.

Se as posses fossem comuns a todos os cidadãos, não seria possível que todos os cidadãos cultivassem os campos. Seria necessário que os maiores se ocupassem dos negócios maiores, enquanto que os menores se ocupassem da agricultura. Todavia, seria necessário que os maiores, que menos teriam trabalhado na agricultura, mais recebessem de seus frutos. Ora, por causa disso necessariamente se originariam acusações e litígios, na medida em que os menores, que mais teriam trabalhado, murmurariam dos maiores que, pouco trabalhando, muito receberiam, enquanto que eles mesmos, ao contrário, menos receberiam, embora mais tivessem trabalhado.

Ademais, é muito difícil que muitos homens, ao conduzirem uma vida comum, comuniquem em alguns bens humanos e principalmente nas riquezas. De fato, vemos que aqueles que comunicam em algumas riquezas têm muitas dissenssões entre si, como é evidente naqueles que viajam juntos; freqüentemente, de fato, discordam, quando fazem as contas, naquilo que gastam em comida e em bebida e às vezes por pouco se agridem e ofendem por palavras e obras. De onde que é evidente que, onde todos os cidadãos tivessem em comum todas as posses, isto [lhes seria causa para] a existência de muitos litígios.

Finalmente, os homens são maximamente ofendidos pelos servos dos quais muito necessitam para certos ministérios servis, o que ocorre por causa da comunidade da conversação da vida [que desta necessidade decorre]. De fato, aqueles que não convivem freqüentemente não se turbam com freqüência. De onde que é evidente que a comunicação entre os homens existentes é freqüentemente causa de discórdia.

---

12. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. I.

Se se ordenasse nas cidades conforme agora se ordena, isto é, que as posses sejam divididas entre os cidadãos, e isto fosse ordenado por belos costumes e justas leis, isto produziria uma grande diferença em uma muito maior bondade e utilidade em relação ao que Sócrates propunha. [Nesta ordenação encontrar-se-ia] o bem de dois modos, tanto na medida em que as posses seriam tidas como próprias, quanto na medida em que seriam tidas em comum.

Se, de fato, as posses forem próprias, e se ordene por leis e costumes retos que os cidadãos comuniquem entre si com seus próprios bens, este modo de vida possuirá o bem que pertence tanto aos dois modos [anteriormente mencionados], isto é, à comunidade das posses e à sua distinção. De fato, é necessário que as posses, simplesmente consideradas, sejam próprias quanto à propriedade do domínio, mas que, de algum modo, [também] sejam comuns.

Pelo fato de que as posses são próprias, segue-se que a busca [e o cuidado] da posse seja dividida, na medida em que cada um cuida de sua própria posse. Disto seguem-se dois bens, dos quais o primeiro é que, na medida em que cada um se intromete de si no que lhe é próprio e não no que é de outro, não se produzindo os litígios que entre os homens costumam originar-se quando muitos devem ocupar-se de uma mesma coisa, na medida em que a um parece que deva proceder- se de um modo e a outro parece que deva proceder-se de outro. O segundo bem é que cada um mais aumentará a sua posse insistindo nela mais solicitamente como algo de próprio. Deste modo as posses serão divididas, mas por causa da virtude dos cidadãos, que serão liberais e propensos a fazerem o bem entre si, estas posses serão comuns segundo o uso, assim como se afirma no provérbio, que as coisas que são do amigo são comuns.

Para que isto não pareça a alguém como coisa impossível, o Filósofo acrescenta que em algumas cidades bem ordenadas foi estabelecido que algumas coisas fossem de fato comuns quanto ao uso, outras se tornassem comuns pela vontade de seus próprios donos, na medida em que alguém, tendo sua própria posse, dirigisse alguns de seus bens para a utilidade de seus amigos e estes amigos utilizassem estes bens por si mesmo como de coisas comuns. Assim era na cidade dos Lacedemônios, na qual alguém poderia usar o servo do outro ao seu próprio serviço como se fosse um servo próprio. Semelhantemente poderiam usar também cavalos, cães e veículos dos outros como se fossem seus, se necessitassem deles para irem a um campo situado na mesma região. De onde que é manifesto que é muito melhor que as posses sejam próprias segundo o domínio, mas que se tornem, de algum modo, comuns quanto ao uso. Como, porém, o uso das coisas próprias possa se tornar comum, isto pertence à providência do bom legislador.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. II.

Não é coisa fácil narrar o quanto é deleitável que alguém considere algo como próprio. Esta deleitação procede de que o homem ama a si mesmo; é por causa disso, de fato, que ele deseja bens para si. Não é uma coisa vã que alguém tenha amizade para consigo mesmo; ao contrário, trata-se de algo que pertence à natureza. Todavia, às vezes alguém é com justiça vituperado por amar a si mesmo; quando, porém, alguém é vituperado por este motivo, não o é por amor a si mesmo simplesmente falando, mas por fazê-lo mais do que o deveria. Ora, esta deleitação produzida pela posse de coisas próprias é removida pela legislação se Sócrates.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. III.

Ademais, é muito deleitável para o homem que ele possa doar ou auxiliar os amigos, ou mesmo os estranhos ou quem quer que seja. Mas isto não se pode fazer se o homem não possui algo como sua possessão. Este bem também é removido pela legislação de Sócrates que proíbe a propriedade de posses.

Aqueles que querem unir excessivamente a cidade desta maneira, manifestamente eliminam com isto a obra das virtudes. Os que introduzem a comunidade de posses removem com isto o ato da liberalidade. Não poderá manifestar-se que alguém seja liberal, nem alguém poderá exercer o ato da liberalidade, se não tiver posses próprias, no uso das quais consiste a obra da liberalidade. O homem liberal gasta e doa o que é próprio; mas, se alguém dá o que é comum, isto não pertence propriamente à liberalidade.

Todos estes inconvenientes acontecerão àqueles que quiserem unir excessivamente uma cidade introduzindo nela a comunidade das mulheres, dos filhos e das posses.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. O motivo pelo qual as leis de Sócrates seduziram a muitos.

As leis propostas por Sócrates parecem boas [quando consideradas em sua] superfície, e parecem amáveis aos homens por dois motivos.

O primeiro se deve ao bem que alguém espera como futuramente proveniente de tais leis. De fato, quando alguém ouve dizer que entre os cidadãos tudo será comum, recebe isto com alegria, considerando a amizade admirável que haverá por causa disso no futuro entre os homens de todos para com todos.

O segundo motivo se deve aos males que os homens consideram que seriam removidos por meio de tais leis. De fato, muitos atribuem os males que hoje se fazem nas cidades, como as querelas que há entre os homens por causa de contratos, os julgamentos baseados em falsos testemunhos, a adulação dos pobres por parte dos ricos, como tendo a sua causa no fato de que as posses não são comuns.

Mas, se alguém considerar corretamente, nenhuma destas coisas se deve ao fato das posses não serem comuns, mas sim à malícia dos homens. Ao contrário, o que se observa é que aqueles que possuem coisas em comum muito mais litigiam entre si do que aqueles que possuem posses separadas. Como, porém, são poucos aqueles que tem posses em comum em relação aos que as tem divididas, por causa disso um menor número de litígios procede da comunidade de posses. Se, entretanto, todos tivessem tudo em comum, muito maior número de litígios haveria.

O homem não deve considerar apenas quantos males são evitados por aqueles que têm as posses em comum, mas também de quantos bens estes se privam. O legislador deve tolerar alguns males para que não se impeçam bens maiores. Ora, tantos são os bens impedidos por estas leis propostas por Sócrates, que a própria convivência parece tornar-se impossível, como é evidente pelos inconvenientes acima mencionados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Considerações gerais sobre as leis de Sócrates.

Diz o Filósofo que a causa pela qual Sócrates desviou-se da verdade a respeito da lei da comunidade das posses, dos filhos e das esposas deve ser estimada como sendo a suposição incorreta de que o sumo bem das cidades seria a sua máxima unidade.

Esta suposição, porém, não é correta porque para a cidade e para a casa, conforme anteriormente dito, requer-se alguma unidade, mas não completa unidade. Importa, de fato, que na cidade haja uma certa multidão de diversos, mas de tal modo que a cidade de torne una e comum por causa de uma certa disciplina de leis corretamente colocada. Mas se alguém que fosse introduzir uma disciplina para unir a cidade julgasse que pela lei da comunidade dos filhos e das esposas a cidade se tornaria boa, seria inconveniente que considerasse que com tais comunidades poder-se-ia retificar uma cidade, e não mais pelos bons costumes e pelas boas leis e pela sabedoria acerca destas coisas, conforme foi dito anteriormente sobre os Lacedemônios que faziam suas próprias posses comuns quanto ao uso. Em Creta o legislador também tornou algo comum ao instituir certas convívios públicos dos cidadãos, segundo alguns tempos instituídos para isso, para que entre eles houvesse uma maior familiaridade.

Para que as leis possam ser introduzidas corretamente é necessário não ignorar que elas devem ser consideradas durante muito tempo e durante muitos anos, para que seja manifesto pela experiência se tais ou quais leis e estatutos foram bem colocadas. Deve-se estimar, ademais, que na grande quantidade dos tempos passados foram experimentados quase todas as coisas sobre a conversação humana que possam ser pensadas. Algumas delas não foram introduzidas, isto é, não entraram em processo de serem estabelecidas pela lei porque sua inconveniência era imediatamente manifesta; já outras foram efetivamente estabelecidas, mas cessaram de ser usadas quando os homens entenderam que não eram úteis.

---

17. Não basta usar as posses com temperança, mas também com liberalidade.

Importa considerar se é possível determinar melhor a quantidade de possessões que a cidade deveria ter em comum do que aquela que Sócrates determinou. Sócrates diz que tantas devem ser as posses da cidade quanto a partir delas os cidadãos possam viver com temperança. No entanto, seria melhor se ele tivesse dito que tanta deveria ser a posse da cidade quanto fosse necessária para que com ela os cidadãos possam viver bem. Esta determinação seria mais útil, pelo fato de que mais coisas abarca em si o viver bem do que o viver com temperança.

Ocorre que alguém viva com temperança, vivendo todavia na miséria, isto é, com grande penúria. E deste modo é evidente que a determinação anterior de Sócrates não é suficiente. Seria determinação melhor se ele tivesse dito que tanta deveria ser a possessão [quanto o necessário para] viver com temperança e liberalidade. Se qualquer uma destas coisas for determinada separadamente, seguem-se daí várias inconveniências. Se, por um lado, for dito que os cidadãos devem viver liberalmente, seguir-se-ia que o homem viveria em delícias supérfluas. Se, por outro lado, for dito que o homem deve viver com temperança, seguir-se-ia que o homem poderia viver na penúria e trabalhosamente. Por isso, para excluir ambos os inconvenientes, importa dizer que [o homem deve viver] com temperança e liberalmente, e esta determinação é suficiente, porque somente estas duas virtudes fazem o homem estar bem [disposto] acerca do uso da possessão, o que é manifesto nas demais virtudes. Não se pode dizer, de fato, que alguém use sua possessão com mansidão ou com fortaleza.

A mansidão, de fato, diz respeito às iras, e a fortaleza diz respeito aos temores e às audácias. Deste modo, em nada dizem respeito ao uso das possessões. Mas a temperança, que é acerca das concupiscências das comidas e do venéreo, por causa das quais muitos consomem as suas posses, e a liberalidade, que é acerca do doar e receber, manifestamente dizem respeito ao uso das posses, de onde que é possível dizer que alguém usa sua possessão com temperança e liberalidade. Portanto, como por ambas estas virtudes parece haver inconveniência sobre o uso das posses, é necessário ser estudioso [e aplicado] às mesmas, isto é, à temperança e à liberalidade.

---

18. Observação final.

Para a evidência do que será dito a seguir, deve- se considerar que há seis espécies de ordenação de cidades, conforme se explicará melhor no Livro Terceiro. Toda cidade, de fato, pode ser governada por um só, por poucos, ou por muitos.

Se a cidade for governada por um só, poderá sê-lo por um rei ou por um tirano. Será um rei, se se tratar de um governante virtuoso cujo objetivo seja a utilidade comum dos súditos. Será um tirano, se se tratar de um homem mau desviando tudo para a sua própria comodidade. desprezando a utilidade dos súditos.

Se, porém, a cidade for governada por poucos, estes poderão ser escolhidos por causa de sua virtude, de tal modo que possam buscar o bem da multidão. Este regime será chamado de poder dos ótimos [ou aristocracia]. Podem ser escolhidos alguns poucos para governarem por causa de seu poder, de suas riquezas, mas não por causa da virtude, de tal maneira que desviem tudo o que pertence à multidão para a sua própria utilidade. Este regime é chamado de principado dos poucos [ou oligarquia].

Se, porém, a cidade for governada por muitos e, semelhantemente, se for governada por muitos virtuosos, este regime será chamado pelo nome comum de política. Porém é muito difícil ocorrer que possam ser encontrados muitos homens virtuosos em uma cidade, a não ser segundo a virtude guerreira, e por isso este regime se dá quando os homens de guerra dominam na cidade. Se, porém, toda a multidão do povo quiser dominar, esta será chamada de estado plebeu.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS ORDENAÇÕES DE FALÉIAS

1. Introdução.

Além das políticas de Sócrates e Platão há também outras políticas, isto é, ordenações de cidades, das quais algumas foram inventadas por idiotas e iletrados, algumas o foram por filósofos e outros homens prudentes e experimentados na conversação civil. Destas algumas foram constituídas somente por seus autores, de tal modo que não são observadas por nenhuma cidade; outras, porém, são ordenações segundo as quais há homens que convivem civilmente.

Para alguns destes legisladores pareceu que o que fosse maximamente necessário fosse a boa ordenação das posses dos cidadãos, porque por causa delas é que principalmente se originam todas as sedições nas cidades, que são o que os legisladores principalmente pretendem remover.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Ordenação de Faléias quanto às posses dos cidadãos.

Faléias quis que todas as posses dos cidadãos fossem iguais, o que, dizia ele, não seria difícil de se obter nas cidades. Quando, no início, as cidades começaram a ser habitadas, as posses podiam ser divididas por igual entre os cidadãos, mas em cidades [já] habitadas cujos cidadãos têm posses desiguais isto era mais difícil. Todavia, mesmo estas poderiam ser retamente reduzidas a esta regra pelos dotes [dos casamentos], de tal modo que os ricos, ao contraírem casamento com os pobres, fossem obrigados a das dotes sem recebê-los, ao mesmo tempo em que os pobres não os tivessem que dar, até que todas as posses se igualassem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Posição de Aristóteles sobre as ordenações de Faléias: a preocupação de regulamentar a posse dos cidadãos é correta.

O Filósofo aprova as ordenações de Faléias quanto a um certo aspecto, isto é, na medida em que ordenava alguma coisa sobre a medida das posses.

De fato, a autoridade dos antigos legisladores [mostra o quanto isto é importante]. Alguns entre os antigos legisladores parecem ter compreendido o quanto regular a riqueza dos cidadãos possui de virtude para a boa conservação da comunidade civil. Sólon, que foi um dos sete sábios, estabeleceu leis em Atenas, que também passaram a ser observadas por outras cidades, de tal modo que ninguém poderia possuir tanta terra quanto quisesse, mas apenas até um determinado limite. Semelhantemente, há leis em outras cidades que proíbem que os homens vendam as suas posses, como na cidade dos Locros, que fica na Calábria, onde havia uma lei muito antiga segundo a qual ninguém poderia vender suas posses a não ser que pudesse provar que lhe tivesse ocorrido algum gravíssimo infortúnio como, por exemplo, que tivesse sido capturado pelos inimigos ou outra coisa semelhante. Semelhantemente, existem também leis que estabelecem que propriedades muito antigas dos cidadãos devem ser conservadas ilesas. Todas estas ordenações têm em comum o fato de que elas regulamentam as riquezas dos cidadãos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido a disciplina dos cidadãos.

Porém o Filósofo reprova as ordenações de Faléias pelo fato de ter omitido tudo aquilo que pertence à disciplina dos cidadãos.

[Diz o Filósofo] que [pode] ocorrer a igualdade de riquezas entre os cidadãos. No entanto, as riquezas podem ser tão grandes que os cidadãos, por causa delas, vivem nas delícias e deste modo seus costumes se corrompem, ou podem ser muito poucas, de tal modo que os cidadãos tenham que viver com muita tenacidade, sem que nenhum possa ajudar o outro. Ambas estas situações são nocivas à boa disciplina dos cidadãos, de onde que é manifesto que não será um legislador suficiente aquele que somente se preocupa em promover a igualdade das riquezas entre os cidadãos. Importa que ele determine um termo médio, de tal modo que haja tanta quantidade de posses que os cidadãos nem possam se entregar superficialmente às delícias, nem também sejam obrigados a viver em uma grande penúria.

Mas mesmo que alguém consiga ordenar para todos os cidadãos uma possessão moderada, isto também não será suficiente para a boa vida dos cidadãos. Mais importante ainda será regrar as concupiscências internas da alma, de modo que os homens não sejam dominados por concupiscências imoderadas, do que regrar as riquezas externas de modo que não sejam possuídas imoderadamente.

Ora, as concupiscências dos homens não podem ser regradas senão através de que eles sejam suficientemente instruídos pelas devidas leis, as quais não foram colocadas por Faléias. Faléias, portanto, tratou insuficientemente das coisas que pertencem à disciplina dos cidadãos.

---

5. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido aquilo que pertence à honra dos cidadãos.

Os cidadãos têm dissensões entre si não apenas por causa da desigualdade das posses, mas também por causa da desigualdade das honras, embora de modos diversos. A multidão do povo não se preocupa com as honras, mas apenas com as riquezas, e por isso entram em dissensão por causa da desigualdade de riquezas. Mas os homens que se sobressaem aos demais nas obras das virtudes entram em desavenças por causa das honras, se lhes são atribuídas iguais e não maiores do que aos outros. E por isso é necessário que o legislador ordena algo a respeito das honras, a saber, que seja determinada alguma honra que não deverá ser atribuída senão aos bons, e que haja também um outro [tipo de] honra que possa ser utilizada também pelo mau, isto é, pelo que carece de virtude. Deste modo poderá conservar-se a paz na cidade. Faléias também omitiu-se a este respeito, de onde que insuficientememte tratou das coisas que pertencem à paz da cidade.

---

6. Aristóteles reprova Faléias por não ter compreendido todas as causas pelas quais os homens se injuriam.

Os homens não são injuriados pelos demais apenas para que estes consigam obter o necessário à vida. Esta, de fato, é a primeira [causa pela qual os homens se injuriam], para cujo remédio Faléias colocava que deveria haver a igualdade de riquezas entre os cidadãos, e assim que todos tivessem o necessário de modo que um homem não espoliasse o outro por causa do frio ou da fome.

Os homens, porém, injuriam-se uns aos outros para que possam fruir das deleitações alheias e assim não fiquem desejando coisas que não possam obter imediatamente. De fato, quando há homens que possuem concupiscências de mais coisas temporais do que as necessárias, para satisfazerem a sua cobiça, injuriam os outros tirando-lhes os bens pela força ou pelo dolo.

Os homens também injuriam-se porque alguns querem gozar dos prazeres de tal maneira que não padeçam nenhuma tristeza. Por este motivo os homens são injuriados por aqueles que temem que se lhes possam inflingir tristezas ou serem oprimidos.

É necessário, portanto, para a paz da cidade, que o legislador cogite remédios contra estas três causas de injúria.

Aqueles que são injuriados por causa da aquisição do necessário terão por remédio uma pequena posse e a operação própria pelas quais cada um adquire o necessário para o sustento da vida. A natureza, de fato, se contenta com pouco.

Para aqueles que são injuriados por causa da concupiscência das deleitações, seu remédio será a temperança, a qual modera no homem as concupiscências das deleitações.

Contra aqueles que são injuriados, para que não entristeçam o remédio é a Filosofia, para aqueles que são capazes de usufruir de suas deleitações, as quais são isentas de tristeza. A Filosofia também é capaz de fazer com que o homem não se entristeça nos infortúnios.

Faléias, entretanto, [apenas se preocupou com a primeira razão pela qual os homens se injuriam; omitiu-se completamente quanto às restantes], de onde que é manifesto ter estabelecido uma ordenação insuficiente.

---

7. Aristóteles reprova Faléias por não ter previsto as injúrias do tirano.

Finalmente, os homens se injuriam em grau máximo para adquirirem a a excelência nas riquezas e nas honras, e não para obterem o necessário à vida. Isto é manifesto naqueles que exercem a tirania; ninguém se torna tirano para não passar frio ou fome, mas o faz por causa das excelências mencionadas. São estes aqueles que causam as maiores injúrias na cidade e, no entanto, contra as injúrias dos tiranos Faléias não previu nenhum remédio. É evidente que o modo de ordenar a cidade estabelecida por ele prevê o auxílio apenas contra as pequenas injúrias, não, porém, contra as grandes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido o que diz respeito à fortaleza bélica.

É necessário também que se estabeleça aquilo pelo qual os cidadãos possam conviver bem com os vizinhos e com quaisquer estranhos. E porque entre os vizinhos e estranhos há também inimigos, com os quais deve-se guerrear, por isso é necessário colocar também na cidade alguma ordenação em comparação à fortaleza na guerra. Tudo isto Faléias também omitiu, de onde que é manifesto que ordenou a cidade insuficientemente.

---

9. Aristóteles reprova Faléias por não ter determinado suficientemente sobre a posse total da cidade.

Embora Faléias tivesse estabelecido alguma regra para as possessões dos cidadãos entre si, que consistia em que as posses de todos fossem iguais, não determinou porém quanto deveria ser a posse de toda a cidade. A medida da posse de toda a cidade deve ser tomada não apenas por comparação à suficiência dos usos civis no que diz respeito ao que pertence à moradia e às vestimentas dos cidadãos e outras coisas semelhantes, mas também por comparação ao perigo que pode advir do exterior [para toda a cidade]. [Sob este aspecto] duas coisas devem ser consideradas sobre a quantidade das posses da cidade. A primeira é que não seja tão grande que os vizinhos mais poderosos sejam atiçados a cobiçá-la, de tal modo que os cidadãos não possam sustentar o mal que lhes será feito; a segunda é que não seja tão pequena que não seja suficiente para ocupar-se para o esforço bélico pelo qual os cidadãos possam resistir ais que lhes são iguais e semelhantes.

O filósofo exemplifica estas considerações do seguinte modo. Houve um certo príncipe chamado Antofradates, que quis sitiar a cidade de Acarnéia. Um sábio chamado Éubolo, bom conselheiro, conduziu o príncipe a que considerasse quanto tempo seria necessário para sitiar a cidade até que a pudesse capturar e simultaneamente com o tempo calculasse também as despesas do sítio. Ao fim do cômputo ambos concluíram que o lucro da tomada seria muito menor do que o custo do sítio, o que fêz com que o príncipe abandonasse a inciativa. Embora o príncipe tivesse consentido com o sábio abandonando o cerco, não o teria feito com certeza se a cidade possuísse maiores riquezas do que de fato possuía. De onde que o termo médio das posses de uma cidade é-lhe de muita utilidade. Faléias, omitindo-se em considerar este assunto, parece ter ordenado insuficientemente a posse de uma cidade.

---

10. Aristóteles reprova Faléias por não ter considerado a desigualdade de alguns cidadãos.

Que as riquezas dos cidadãos sejam iguais é de alguma utilidade para os cidadãos para que não haja sedições entre eles. Mas é importante assinalar que isto não é algo de grandioso, porque com isto, por um lado, cessam as sedições entre os pequenos cidadãos, enquanto que, por outro lado, permanece a matéria para a sedição dos maiores da cidade.

De fato, aqueles que na cidade são nobres e virtuosos indignam-se se recebem coisas iguais, sendo dignos de maiores. Assim como é contra a justiça que os iguais recebam desigualmente, é também injustiça que desiguais recebam igualmente. Esta, freqüentemente, é a causa pela qual os maiores são molestos para os outros e promovem sedições. Pela justiça, de fato, conserva-se a paz na cidade, enquanto que a transgressão da justiça é causa da sedição.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Aristóteles reprova Faléias por não ter considerado a concupiscência humana.

A vontade dos homens pode satisfazer-se quanto ao necessário, mas não pode satisfazer-se quanto à malícia.

Para o homem que nada possui, parecerá suficiente se possuir dois óbolos. Para o que os adquire ou os recebe por herança paterna, sempre parecerá que necessita de mais, e isto até o infinito. O motivo é que a natureza da concupiscência é infinita. Ela não busca, de fato, apenas o necessário à vida, mas tudo o que pode ser deleitável aos homens, o que é infinito. Portanto, como muitos homens lutam para satisfazer as suas concupiscências, seguir-se-á que o seu desejo não poderá ser satisfeito até o infinito. Mas pelo fato de que alguns desejam o que é dos outros, originam-se sedições nas cidades. Será necessário, portanto, que o legislador mais possa regrar o princípio das mesmas, isto é, as concupiscências, do que as próprias posses.

Isto, porém, é feito de modo diverso no que diz respeito aos bons e no que diz respeito aos maus. É necessário que o legislador institua de tal maneira os que são naturalmente virtuosos para que não queiram agir com avareza, isto é, não queiram apoderar-se do alheio. O legislador poderá fazer isto habituando-os ao amor da justiça. Mas, quanto aos homens maus, o legislador deverá tratá-los de modo a que não possam apoderar-se do bem alheio inclusive se assim o quiserem. Para isto duas coisas são necessárias. A primeira é que os maus na cidade sejam menores, isto é, que sejam rebaixados ao estado ínfimo, para que não possam causar dano aos demais. A outra é que não se lhes façam injúrias, pelas quais os homens são provocados para que causem dano aos outros.

Faléias omitiu-se de tratar desta disciplina, pelo que sua legislação parece ser insuficiente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. A LEGISLAÇÃO DE HIPÓDAMOS

1. A legislação de Hipódamos.

Hipódamos quis especular sobre toda a natureza das coisas e foi o primeiro entre os filósofos que não conduziam uma vida civil, mas contemplativa, que se esforçou em determinar qual seria a política ótima.

Hipódamos determinou a quantidade ótima da multidão na cidade como sendo a de dez mil homens, dividindo esta multidão em três partes, das quais uma de artífices, outra de agricultores e uma terceira de lutadores.

Hipódamos também dividiu todo o território da cidade em três partes, das quais uma queria que fosse sagrada, na qual se realizariam as coisas que os homens consideram que deveriam ser feitas por causa do culto divino. A segunda deveria ser pública ou comum, e desta viveriam os guerreiros. A terceira deveria ser própria e ser distribuída entre os agricultores.

Hipódamos também promoveu algumas leis sobre a disciplina dos cidadãos, das quais a primeira consistia em que aqueles que descobrissem alguma coisa a ser ordenada na cidade que fosse útil aos cidadãos deveria receber alguma honra. A segunda, que aqueles que morressem na guerra pela cidade tivessem seus filhos sustentados pelo erário público. A terceira, que todo o povo, que ele dividiu em agricultores, artífices e guerreiros, elegesse os seus príncipes. A quarta, que aqueles que fossem escolhidos como magistrados cuidassem das coisas comuns à cidade, assim como dos peregrinos, dos órfãos e outras pessoas impotentes.

---

2. Algumas críticas à legislação de Hipódamos.

Hipódamos quis que tanto os artífices quanto os agricultores e os homens armados comunicassem na ordem da cidade, mas de modo que os agricultores não tivessem armas, mas tivessem terras e os artífices nem tivessem terras nem armas. Ordenações deste tipo fazem com que os artífices o mais das vezes se tornem servos daqueles que possuem armas, por não possuírem nenhuma possessão própria, o que parece pertencer à sua vileza. Ora, não é possível que estes homens amem uma tal ordenação, de onde que se torna matéria de sedição. Hipódamos, portanto, não ordenou convenientemente acerca dos artífices.

Quanto aos guerreiros, é necessário que eles sejam melhores, isto é, mais poderosos que as outras duas partes da cidade, isto é, os agricultores e os artífices. Isto porque é necessário que os guerreiros possam defender a cidade não apenas contra os inimigos, mas também contra as sedições dos cidadãos, o que não poderiam fazê-lo a não ser que fossem mais poderosos. Ora, se os guerreiros excedem os demais pela multidão, pela virtude e pela dignidade, não haveria necessidade de que os artífices e os agricultores tivessem parte no regime da cidade, e que a eles pertencesse a instituição dos príncipes, porque isto sempre seria feito segundo o arbítrio dos guerreiros. De onde que inconvenientemente Hipódamos dividiu os guerreiros dos demais cidadãos.

---

3. Crítica às leis de Hipódamos estabelecendo honras para os inventores da ordenação civil.

O Filósofo passa a reprovar a política de Hipódamos quanto à disciplina que ele estabeleceu para a cidade segundo a qual deveriam ser honrados aqueles que inventassem ordenações úteis para a cidade.

De fato, não é seguro para uma cidade que se estabeleça uma lei como esta. Ela parece boa apenas à primeira vista, quando é ouvida pela primeira vez. Se ocorresse que uma lei como esta fosse estabelecida, geraria muitas calúnias, porque alguns arbitrariam que seria útil aquilo que foi inventado enquanto que outros arbitrariam que seria inútil. Esta lei poderia dar origem a mudanças de políticas, pois às vezes mudar uma só lei muda todo o estado da cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Levanta-se a questão se as leis devem ser mudadas sempre que se encontram outras melhores.

As ordenações de Hipódamos levantam a questão sobre se é útil ou nocivo à cidade que sejam removidas as leis pátrias quando se descobrem outras melhores. Não se deve consentir em premiar velozmente os que inventam novas ordenações se não [se entende antes] se é útil à cidade que sejam removidas suas primeiras leis. Existindo leis que estabelecem tais honras, os homens são estimulados à descoberta de novas ordenações, fazendo-o para buscar honras e provocando a dissolução de toda a política sob a espécie do bem comum, o que seria imensamente perigoso. Já que mencionamos a questão sobre a mudança das leis, será bem que este assunto seja discutido melhor. Para alguns, parece ser sempre melhor mudar as leis antigas se forem encontradas outras melhores. [Há quatro motivos que levam os homens a terem esta opinião].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Primeiro motivo pelo qual as leis deveriam ser mudadas por outras melhores.

Alguns pensam que as leis antigas devem ser mudadas sempre que se encontrem novas leis melhores porque, nas demais ciências observa-se que esta prática é muito proveitosa. [Os homens aludem, por exemplo], às muitas coisas que foram modificadas na prática médica desde a geração de seus pais. Os médicos que se sucedem segundo a geração descobrem muitas coisas novas e com isso modificam as coisas que os médicos anteriores haviam observado e estabelecido. O mesmo se observa na ginástica e nos exercícios [militares], assim como em todas as demais artes e potências operativas, no número das quais está incluída a política, que é a que governa a cidade. [O exemplo das demais ciências, portanto, parece sugerir a alguns] que no governo da cidade é necessário mudar as ordenações que foram observadas pelas gerações anteriores sempre que foram descobertas outras melhores.

---

6. Segundo motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.

Parece ser um sinal de que as leis devem ser mudadas [por outras melhores] a observação de que as leis antigas foram muito simples e bárbaras, isto é, irracionais e estranhas, como a lei que havia entre os gregos pelas quais as esposas poderiam ser compradas mediante pagamento em ferro metálico. Observa-se também que nos lugares em que permanecem em vigor leis muito antigas, estas leis costumam ser estúpidas, como as existentes em Cumas, segundo as quais, se for possível obter o testemunho de alguém sobre os parentes de um assassino, estes também serão considerados réus de homicídio, o que é completamente irracional. [Diante das leis, portanto], parece que os homens não devem se importar se elas foram ou não observadas pelos seus patriarcas, mas apenas se estas ordenações são efetivamente boas para serem ordenadas. Daqui parece deduzir-se que seria conveniente que se mudassem leis antigas sempre que se descobrissem outras melhores.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Terceiro motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.

O terceiro motivo [pelo qual parece aos homens que as leis antigas devem ser mudadas por outras melhores consiste em que] parece que os primeiros homens foram imprudentes e ignorantes, isto é, não excelentes, conforme se diz nas fábulas daqueles que foram produzidos da terra no tempo de Decalião. Portanto, parece inconveniente que devesse permanecer alguma lei ou estatuto destes homens.

---

8. Quarto motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.

Há alguns ainda que dizem ser oportuno modificar os costumes de antigos insensatos, mas não as leis que foram escritas por homens sábios. Mas Aristóteles afirma que este argumento, [na medida em que se baseia nos mesmos pressupostos dos anteriores, não pode ser sustentado]. [O argumento, de fato, ainda supõe que uma lei antiga deva ser modificada quando for encontrada outra melhor, mas ela admite, implicitamente, que para leis estabelecidas por homens sábios não possam vir a ser encontradas outras melhores. Ora, esta última afirmação é falsa], porque é impossível que, mesmo por homens sábios, tudo possa ser escrito diligente e perfeitamente sobre a ordenação de uma cidade. Isto, de fato, é impossível mesmo nas demais artes, porque os sábios escrevem as leis em universal, e não podem considerar todos os [casos] particulares. Ora, os atos dizem respeito ao particular, de onde que [mesmo um sábio] não poderia escrever perfeitamente sobre tudo o que pertence à direção dos atos. Portanto, será melhor que elas sejam mudados quando [ordenações] melhores forem descobertas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A verdade sobre a questão da mudança das leis.

Se alguém considerar de outro modo, verá ser muito temerário modificar leis antigas inclusive por outras melhores. De fato, pode ocorrer que a nova ordenação encontrada seja apenas um pouco melhor [do que a antiga], enquanto que acostumar-se a dissolver leis é algo imensamente mau. De onde que é manifesto que devem ser suportados alguns pequenos defeitos e erros que ocorrem aos príncipes e aos sábios quando estabelecem leis, porque aquele que as quiser mudar por causa de algo melhor não aproveitará tanto ao mudá- las quando causará dano, na medida em que acostumará os cidadãos a não observar os preceitos estabelecidos pelos príncipes.

Quanto ao exemplo que foi tomado das artes, nas quais há muitas vantagens nas mudanças, [deve-se dizer] que as mudanças na arte e na lei não são semelhantes. [As coisas que são da arte, de fato], possuem sua eficácia por causa da razão, mas a lei não possui nenhuma força para persuadir os súditos a não ser o costume, o qual, de fato, não é gerado senão depois de muito tempo. De onde que aquele que com facilidade muda a lei, o quanto é de si, debilita a [própria] força da lei.

Para as demais razões a solução é evidente. Estas, de fato, não concluem que as leis devam ser facilmente mudadas, mas sim que algumas leis, isto é, as leis más, devem ser mudadas, o que é verdade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Conclusão.

Se, no entanto, as leis devem às vezes ser mudadas, deve-se questionar se todas devem ser mudadas, e se o devem ser mudadas em qualquer política ou não, e se deve, ser mudadas por qualquer um ou por pessoas determinadas. Fará muita diferença qual destas coisas seja mais verdadeira. Estas considerações, [promete o Filósofo], serão omitidas no momento e reservadas para serem abordadas mais adiante. [No entanto, não se encontram em nenhuma parte deste tratado de Política].

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. A POLÍTICA DOS LACEDEMÔNIOS

1. Introdução.

Depois que o Filósofo expôs as políticas estabelecidas pelos sábios, passa a tratar dobre as políticas efetivamente existentes nas cidades. Primeiro da política dos Lacedemônios, depois da dos Cretenses e em terceiro da dos Cartagineses.

Sobre a política dos Lacedemônios duas coisas deve, ser consideradas. A primeira é se aquilo que na sua lei foi estabelecido é conveniente à ordem da virtude. A virtude, de fato, é o fim de toda a lei. De onde que, se a lei não é proporcional à virtude, não será lei.

A segunda consideração é se na política há algo ordenado que seja conveniente segundo a suposição e o modo, mas contrário à política que é proposta. Por exemplo, se alguém pretende instituir a política do estado popular, mas estabelece leis convenientes a uma política mais poderosa, que lhe seriam contrárias.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto aos servos.

Todos confessam ser oportuno para a cidade que deva viver bem politicamente que nela sejam instituídos os servos ou quem quer que sejam necessários para servir, de tal modo que estes sejam dirigidos por uma reta disciplina. Não é fácil, porém, alcançar como isto pode ser feito.

Que isto seja necessário, pode ser manifesto pelas coisas que se seguem quando os servos não são bem disciplinados. Muitas vezes ocorreu que os pobres na Tessália foram molestos aos ricos e, semelhantemente, os servos dos Lacedemônios freqüentemente lhes causaram danos. Sempre que algum infortúnio ocorria aos lacedemônios, os servos passavam a insidiá-los. Nos infortúnios, não podendo os Lacedemônios reprimir os servos, os servos os molestavam.

Os Lacedemônios, porém, eram constantemente insidiados por todos os seus vizinhos. De fato, eram totalmente entregues às coisas militares, conforme diz Vegécio no livro Sobre a Matéria Militar, assim como os Atenienses à Filosofia. Eram inimigos dos cidadãos de Argos e de Messênia, assim como dos de Arcádia, e no início tinham inimizade também com os de Tessália. Tiveram guerras com os Aqueus seus vizinhos, com os Perrebos e os Magnésios. Muitos infortúnios, por estes motivos, lhes advinham destas inimizades, durante as quais os servos se aproveitavam para insidiá-los.

É evidente, portanto, que os servos e todas as demais pessoas necessárias [para servir] deviam ser disciplinados, mas não é fácil fazer isto, conforme o Filósofo mostra a seguir. Se não houvesse mais nada, já seria muito trabalhoso saber como se deve falar e conviver com os servos. Por um lado, se o homem é benigno para com eles, os servos tornam-se insolentes e injuriosos, e consideram-se iguais aos seus senhores. Por outro lado, se os servos viverem sempre sustentando males por parte de seus senhores, os odiarão e lhes armarão insídias, de onde que é difícil saber como eles devem ser tratados. É necessário encontrar um termo médio no relacionamento para com os servos para que eles não sejam afligidos injustamente nem se lhes mostre uma excessiva familiaridade.

Conclui-se de tudo isto que os Lacedemônios, que eram muito molestados pelos seus servos, não estão entre aqueles que descobriram o modo ótimo de governar os servos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto às mulheres.

O Filósofo mostra, em primeiro lugar, o quanto é necessário que as mulheres sejam bem disciplinadas na cidade. A omissão das leis no que diz respeito às mulheres, de tal modo que elas vivam na cidade sem uma disciplina conveniente é prejudicial quanto a duas coisas.

Em primeiro lugar, quanto à escolha da política, porque pela desordem das mulheres pode ocorrer que seja mudada toda a política da cidade.

Em segundo lugar, [convém que se estabeleça na cidade uma disciplina conveniente para as mulheres] para a própria felicidade da cidade, porque por causa da desordem [das mulheres] podem seguir-se muitos inconvenientes na cidade. O Filósofo manifesta este [assunto] dizendo que, assim como as partes da casa são o homem e a mulher, conforme explicado no livro primeiro, assim é como que necessário que toda a cidade que é constituída por casas seja dividida em duas, considerada segundo a multidão dos homens e das mulheres. De onde se segue que nas cidades onde a ordenação das mulheres é má, deve-se considerar que metade da cidade não é bem ordenada segundo as leis.

Ora, entre os Lacedemônios verificava-se esta desordenação quanto às mulheres. A intenção do legislador dos Lacedemônios foi a de que toda a cidade fosse [poderosa para sustentar [as guerras] e no abster-se dos prazeres. Isto, de fato, foi bem estabelecido no tocante aos homens, mas, no que diz respeito às mulheres, o legislador foi omisso. [Desta omissão] seguiram-se quatro inconvenientes.

O primeiro inconveniente consiste em que, em políticas onde as mulheres vivem em delícias, os homens tenham que apreciar muito as riquezas, para que com elas possam satisfazer às delícias das mulheres, o que não se pode fazer sem grandes gastos. Ora, isto acarreta que na cidade os costumes se corrompem e que os cidadãos muito se ocupam com as riquezas. Disto também se segue que tudo na cidade possa ser vendido, o que corrompe o estatuto da cidade.

O segundo inconveniente consiste em que, se a multidão das cidades é obrigada a se abster excessivamente das mulheres, seguir-se-á uma queda para o vício torpe, isto é, ao coito masculino, como ocorre com muitos soldados e guerreiros e em outros casos similares, pois os guerreiros são [em geral] luxuriosos, e inerem ao coito ou com os homens ou com as mulheres. O fato de se desligarem freqüentemente dos negócios torna-os luxuriosos. Isto também aconteceu com os Lacedemônios, por causa do legislador tê-los induzido a uma grande continência para com as mulheres.

O terceiro inconveniente consiste em que na Lacedemônia as mulheres, por viverem em delícias, se tornaram presunçosas e queriam intrometer-se em tudo, de tal modo que mesmo nos principados das cidades muita coisas era ordenada por meio das mulheres. Ora, em nada difere se as próprias mulheres governam ou são os principais que reinam, mas submetidos às mulheres por causa de sua insolência. O resultado é idêntico em ambos os casos, isto é, as cidades são mal governadas, porque as mulheres carecem de razão.

O quarto inconveniente consiste em que as mulheres, por causa das delícias, se tornavam insolentes e audazes. Ora, na cidade a audácia não pode ser útil para nenhum negócio exceto a guerra. Todavia, até mesmo neste caso a audácia daquelas mulheres foi perniciosa, o que ficou manifesto na guerra que os Lacedemônios tiveram contra os Tebanos, no qual as mulheres para nada foram úteis, provocando entre os soldados um tumulto maior do que os próprios inimigos, querendo se intrometer em tudo. Por tudo isso é evidente o quanto a legislação dos Lacedemônios foi omissa em relação às mulheres e

perniciosa.

No início a falta de disciplina para com as mulheres na legislação dos Lacedemônios foi algo razoável porque, por causa da vida militar à qual a cidade estava totalmente dedicada os homens tinham que peregrinar longe de casa durante muito tempo, lutando contra Argos, a Arcádia e Messena. Por este motivo, as mulheres que permaneciam em casa sem os homens, vivendo ao seu bel prazer, não podiam ter nenhuma disciplina que proviesse por parte dos homens. Por este motivo também ocorreu que em muitas coisas os homens puderam tornar-se virtuosos; dedicando-se às coisas militares estavam sempre prontos a obedecer aos legisladores por causa dos costumes da vida militar, a qual contém em si muitas partes das virtudes. Este modo de vida, de fato, requer a máxima obediência e a máxima abstinência dos prazeres, assim como a perseverança nos trabalhos e em coisas dolorosas. Posteriormente, porém, Licurgo, o legislador dos Lacedemônios, foi obrigado a reduzir as mulheres à reta disciplina das leis; as mulheres, entretanto, resistiram-lhe em tudo por causa do péssimo costume, o que faz com que o legislador desistisse de seu intento. Estas são as causas daquilo que as mulheres fizeram entre os Lacedemônios, e do poder que elas tinham entre os mesmos; embora isto lhes tivesse acontecido por motivos razoáveis sem culpa de sua parte, [o Filósofo afirma que] não tem intenção de louvá-los ou de vituperá-los, mas apenas de mostrar o que é correto e incorreto.

---

4. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto às posses.

A política dos Lacedemônios a respeito das posses foi nociva à cidade. Sucedia entre eles que alguns tinham possessões imensamente grandes, enquanto que outros tinham possessões imensamente pequenas, de tal modo que quase toda a região acabou sob o domínio de poucos. Esta irregularidade proveio de uma má ordenação da lei. O legislador havia estabelecido entre eles que os cidadãos não teriam poder de vender ou comprar de tal modo que pudessem vender ou comprar suas propriedades por qualquer motivo. Isto foi bem que se fizesse para regular a propriedade; todavia, não foi feito corretamente, porque o foi de modo insuficiente, [já que o legislador] deu poder aos cidadãos para que dessem suas propriedades entre vivos ou também deixassem em testamento seus bens a quem quer que quisessem, do que resultavam também irregularidades nas propriedades assim como poderiam ter ocorrido através da compra e da venda. Chegou-se ao ponto em que, se todo o seu território fosse dividido em cinco partes, duas delas pertenceriam a mulheres, ora porque muitas eram constituídos herdeiras pelos homens que morriam, ora porque quando se casavam recebiam dotes muito grandes, quando teria sido muito melhor que não lhes fosse dado nenhum dote, ou dotes pequenos ou moderados. Mas entre os Lacedemônios era lícito, para quem quer que fosse, constituir como seu herdeiro a quem bem lhe aprouvesse e, se não quisesse constituir herdeiro em sua morte, poderia distribuir os seus bens a quem lhe aprouvesse. O dano que daí se seguiu foi que, sendo tão grande seu território que poderia sustentar mil e quinhentos cavaleiros e trinta mil soldados de infantaria, descambaram para uma tamanha pobreza, por causa de suas propriedades se terem concentrado mas mãos de poucos, que não havia mais do que mil guerreiros na cidade.

---

5. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto aos éforos.

Depois do Filósofo ter comentado sobre a política dos Lacedemônios quanto aos servos, às mulheres e às propriedades, passa a tratar da mesma política no que diz respeito ao próprios cidadãos, considerando primeiro sobre os governantes.

Havia três principados junto aos Lacedemônios, a saber, os éforos ou provisores, os anciãos e um rei. O Filósofo passa a tratar, em primeiro lugar, sobre os éforos, reprovando o principado dos éforos em relação a cinco [aspectos, dos quais os quatro primeiros são os seguintes].

O Filósofo reprova em primeiro lugar a condição das pessoas que eram constituídas neste principado. De fato, este principado tinha domínio e poder sobre coisas que eram da máxima importância na cidade, como a declaração de guerra e da paz, e sobre a escolha dos militares e outros assuntos semelhantes. Todavia, todos neste principado eram eleitos pelo povo, de tal modo que às vezes homens muito pobres eram elevados a este principado os quais, por causa de sua pobreza se vendiam com facilidade e podiam ser facilmente corrompidos pelo dinheiro.

O Filósofo reprova em segundo lugar o principado dos éforos quanto ao grande poder que ele possuía. O [poder do] principado dos éforos era tão grande que [praticamente] equivalia ao de uma tirania e de tal maneira diminuía o poder real que permitia que o povo se regesse a si próprio, pouco obedecendo à lei. Deste modo se corrompia toda a sua política, porque da política ótima degenerava ao estado popular. Tal principado, no entanto, quanto a algo era útil, porque era capaz de manter a cidade em paz; o povo, de fato, se abstinha das sedições porque tinha parte em um grande principado. É necessário, para que a política se mantenha, que todas as partes da cidade queiram ser elas próprias e que para qualquer parte da cidade seja suficiente que permaneça no seu estado e, entre os Lacedemônios, era isto o que ocorria. Os reis aceitavam [sê-lo] por causa da honra que ali possuíam; os melhores, isto é, os homens de virtude, aceitavam por este motivo pertencer ao senado, sendo este principado um prêmio à virtude, de tal modo que ninguém era para lá conduzido senão os virtuosos. O povo, finalmente, aceitava [a política vigente] por causa do principado dos éforos, que era comum a todos.

O Filósofo reprova, em terceiro, o principado dos éforos quanto à eleição. Era, de fato, algo recomendável que todos pudessem assumir este principado por eleição, mas o modo de eleger era imensamente pueril, porque talvez fossem escolhidos pela sorte ou por outros modos inconvenientes de eleição, de tal modo que a este chegavam às vezes até os incapazes.

Em quarto o Filósofo reprova o principado dos éforos quanto ao arbítrio que ele possuía. Era reprovável nos éforos que, quem quer que fosse éforo, pudesse ter em seu poder o arbítrio de julgar sobre matérias de tanta importância. Teria sido melhor que não julgassem segundo o próprio arbítrio, mas segundo certas escrituras e leis.

---

6. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto à vitaliciedade do principado dos anciãos.

Entre os Lacedemônios o principado dos anciãos era reprovável, em primeiro, porque estes permaneciam perpetuamente neste principado. Se, de fato, pudessem ser encontrados anciãos que fossem tão virtuosos e suficientemente instruídos à bondade viril, poderia talvez alguém dizer que seria útil para a cidade que permanecessem perpetuamente no principado. No entanto, mesmo que houvesse homens tão perfeitamente virtuosos, seria temerário para a cidade a existência de quem possuísse domínio e poder sobre as grandes decisões da cidade por toda a sua vida. Isto porque, assim como a virtude do corpo debilita-se pela velhice, assim também no mais das vezes a da mente, já que, depois que os homens envelhecem, deixam de possuir aquela força de ânimo e aquela vivacidade de engenho que possuíam na juventude, devido à debilidade das virtudes sensitivas que estão a serviço da parte intelectiva. Com muito mais razão será temerário que alguns governem por toda a vida se são instruídos no bem como o eram os Lacedemônios, de tal modo que nem o legislador confiava completamente neles como confiaria em homens [inteiramente] bons, já que não foi capaz de lhes confiar todas as coisas. Seria melhor que tivessem alguma correção de modo que, se eram encontrados deficientes, pudessem ser removidos. Tal como este principado existe atualmente, ninguém pode ser dele removido.

Os Lacedemônios tinham, entretanto, alguma correção para o principado dos anciãos, porque o principado dos éforos podia corrigir a todos os demais principados, impedindo, a saber, que suas sentenças tivessem efeito, mas esta era uma disposição má, [não obstante] fosse a máxima dignidade dos éforos. O Filósofo se refere, de fato, a outro tipo de correção, [não pela qual se anule apenas o efeito de uma sentença, mas pela qual o próprio governante] pode ser [completamente] removido [se se mostra incapaz]. Este poder, [entre os Lacedemônios], era negado inclusive aos éforos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto à escolha dos anciãos.

O Filósofo reprova também o principado do senado lacedemônio quanto à eleição dos seus anciãos.

A eleição dos anciãos [que deveriam compor o senado] entre os Lacedemônios era imensamente pueril. Entre os Lacedemônios estava ordenado que aqueles que parecessem dignos de pertencer ao senado eles próprios pedissem sua admissão, o que não é correto, porque deste modo ninguém seria conduzido a este principado senão aqueles que o quisessem. Ora, é necessário que quem é digno do principado o assuma, quer o queira, quer não o queira, porque a utilidade de todos deve ser preferida à própria vontade de cada um.

Ademais, por causa desta ordenação sobre a eleição dos senadores, o legislador parecia tornar os cidadãos amantes da honra, como se isto fosse parte da política, isto é, tanto da eleição dos éforos, quanto de qualquer outra, o que tornava os cidadãos amantes da honra. E que isto ocorria na eleição dos senadores é algo evidente, pois ninguém pediria senão aquele que quisesse ser príncipe, o que é amar a honra. Se, portanto, ninguém pode obter o principado senão querendo-o, seguir-se-á que só governarão os amantes da honra e assim todos serão estimulados ao amor da honra, o que é muitíssimo perigoso para a cidade, porque a maior parte das injustiças que ocorrem na cidade por parte dos homens, como a violência, as rapinas e outras semelhantes, são feitas por causa do amor da honra e do dinheiro. De onde que é evidente que semelhante ordenação é perigosa para a cidade.

---

8. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto ao principado real.

Sobre a questão de se é bom para a cidade ter ou não um rei, o Filósofo diz que tratará do assunto no livro terceiro. Mas, supondo que fosse melhor ter um rei, isto não seria melhor conforme o era entre os Lacedemônios, já que entre eles o rei não reinava por toda a vida. É claro que é melhor para todos que a instituição real seja vitalícia, porque o rei é útil à cidade para que, pelo seu poder, possa conservar eficazmente o estado da cidade. O contrário deve-se dizer dos senadores ou anciãos, os quais são escolhidos para o aconselhamento ou para determinados julgamentos.

A causa pela qual o legislador instituíu entre os Lacedemônios que os reis não fossem perpétuos está na consideração de que ele não poderia tornar nenhum cidadão perfeitamente bom. De onde que desconfiou de todos os cidadãos como de pessoas [entre as quais não poderia achar ninguém] perfeitamente bom. Este é o motivo também pelo qual quando os Lacedemônios enviavam delegados ou embaixadores, escolhiam [pares de] pessoas inimigas ou discordantes, para que um pudesse impedir o outro se quisesse fazer algo contra o bem da cidade. De um modo semelhante consideravam que fosse salutar para a cidade se os reis discordassem entre si, de tal modo que um sucedesse ao outro e um pudesse corrigir o que o outro tivesse mal feito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto aos guerreiros.

Pode-se reprovar corretamente aquilo que o legislador dos Lacedemônios supunha como sendo o fim para o qual toda a sua política se ordenava. Todas as leis dos Lacedemônios se ordenavam a uma única parte da virtude, que é a bélica. Por este motivo estavam bem ordenados à guerra, mas mal ordenados quanto ao governo do estado político; conseguiam manter-se nas guerras, mas quando alcançavam o principado expunham-se a muitos perigos porque não sabiam como viver em paz nem eram exercitados em outros exercícios melhores do que a guerra, o que não era um pecado pequeno.

No entanto os Lacedemônios opinavam bem quando consideravam que as coisas bélicas seria melhor tratadas pela virtude dos homens do que [pelos simples peritos da arte militar] porque, conforme está explicado no Terceiro Livro da Ética, os homens virtuosos não receiam dispor da vida onde for necessário persistir no bem. Os soldados, porém, quando os perigos crescem em demasia, debandam, já não confiando serem libertados pela experiência e pela indústria das armas.

Não opinavam bem os Lacedemônios, entretanto, quanto a considerarem a virtude pela qual o homem se dispõe corretamente na guerra como sendo a maior entre todas as virtudes. Outras virtudes, como a prudência e a justiça, são mais dignas do que a fortaleza e a própria guerra deve ser buscada por causa da paz e não o contrário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto ao dinheiro público.

Entre os Lacedemônios o dinheiro comum não era bem ordenado. A cidade, de fato, nada tinha em comum, sendo que era obrigada com freqüência a envolver-se em grandes guerras. Os cidadãos individualmente administravam mal o necessário para tais gastos, nada era exigido de ninguém por parte de nenhum poder público, mas tido era confiado à vontade de todos de tal modo que cada um daria o que quisesse. O legislador estabeleceu tais ordenações porque os cidadãos tinham muitas propriedades e podiam dar muito sem grandes prejuízos, mas isto ocorria contra a utilidade que o legislador almejava, porque esta ordenação tornava a cidade desprovida do dinheiro público, enquanto que tornava as pessoas particulares e vis amantes do dinheiro, na medida em que forçava a cada um lucrar o tanto quanto pudessem para prover para si e para a comunidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. A POLÍTICA DOS CRETENSES E DOS CARTAGINESES

1. Observação sobre a política dos Cretenses.

A política dos Cretenses é próxima da política dos Lacedemônios em algumas coisas. Difere em algumas em que suas ordenações são melhores do que a dos Lacedemônios, enquanto que em outras são piores.

A política dos Lacedemônios em muitas coisas imita a política dos Cretenses, que é uma ordenação mais antiga e por isso a política dos Cretenses em muitas coisas é pior, porque vemos que muitas coisas que são encontradas entre os antigos são menos articuladas, isto é, menos diligentemente distintas do que aquelas que são encontradas entre os mais recentes. Dizem que Licurgo, que instituiu a política dos Lacedemônios, depondo do trono o rei Carilis, durante muito tempo viveu entre os cretenses por causa da amizade e da afinidade que os Lacedemônios tinham com os Cretenses. E por isso os Lacedemônios, que vieram a Creta por causa da familiaridade, tomaram a instituição das leis que havia entre os Cretenses. Vemos, de fato, que os habitantes de Creta usam las leis assim como os Lacedemônios, segundo a instituição de Minos, rei dos Cretenses.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Observação sobre a política dos Cartagineses.

Os Cartagineses parecem bem viver politicamente, e quanto a muitas coisas melhor do que os outros, e principalmente naquelas coisas em que se aproximavam da política dos Lacedemônios. Estas três políticas eram muito próximas entre si e muito diferentes das outras, isto é, a dos Cretenses, dos Lacedemônios e dos Cartagineses. Muitas coisas era bem estabelecidas entre os Cartagineses. O sinal de que a política dos Cartagineses era bem ordenada estava em que o povo permanecia quieto em tal ordenação, e não ocorriam ali sedições do povo que fossem de alguma proporção, nem tampouco a sua política degenerava para a tirania.

Entre os Cartagineses havia um principado de cento e quarenta homens semelhante ao principado dos éforos que havia entre os Lacedemônios. Todavia, quanto a isto, os Cartagineses não estavam pior, mas melhor do que os Lacedemônios, porque os Lacedemônios instituíam os éforos com quaisquer pessoas, mesmo entre os não providos de virtude. Os cartagineses, porém, escolhiam a este principado apenas homens virtuosos. Semelhantemente, os cartagineses também tinham reis como os Lacedemônios, e tinham certa dignidades e honorabilidades correspondentes aos anciãos que havia entre os Lacedemônios.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Crítica ao modo de eleger os reis entre os Cartagineses.

Seria melhor que os reis não fossem eleitos de uma única família, mas entre quaisquer virtuosos. Se devessem ser eleitos de uma só família, esta não deveria ser uma família qualquer, mas alguma família tal de onde na maior parte proviessem homens bons. E mais ainda, se fossem eleitos de uma só família, diversa das demais pela bondade, seria melhor que nesta família os reis fossem escolhidos por eleição do que pela idade, por exemplo, estabelecendo que os reis fossem sempre os primogênitos. Quando se estabelece diversamente, freqüentemente ocorre que homens vis chegam ao reino, e é muito perigoso que homens vis sejam constituídos no poder de coisas grandes. É uma grande lesão para a cidade, e reis vis como estes muito lesaram a cidade dos Cartagineses.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Como o governo dos Cartagineses declinava ao poder de poucos.

A instituição política entre os Cartagineses, que eles queriam que fosse a política dos ótimos, maximamente declinava para o poder dos poucos, conforme pareceu a muitos. Os Cartagineses, de fato, consideravam que era necessário escolher os príncipes não apenas entre os virtuosos, mas também entre os ricos e eram movidos a tanto por esta razão, que seria impossível que algum pobre governasse bem e se dedicasse aos negócios da cidade. Os príncipes dos Cartagineses, de fato, não tinham salário dos bens comuns à cidade. De onde que era necessário que, se homens pobres virtuosos fossem escolhidos como príncipes, abandonados os negócios da cidade, se preocupassem em buscar o seu sustento. Ora, como escolher príncipes ricos é o estabelecimento do estado dos poucos, e escolher príncipes virtuosos é o estabelecimento do estado dos ótimos, é manifesto que escolher como príncipes homens ricos e virtuosos seria já uma terceira ordem, a qual era observada entre os cartagineses. Os cartagineses, de fato, escolhem como príncipes, reis e condutores do exército considerando simultaneamente as riquezas e as virtudes.

Este afastamento do estado dos ótimos entre os cartagineses deve ser imputado ao legislador. Teria sido maximamente necessário providenciar desde o princípio como os homens que se sobressaíssem pela virtude poderiam dedicar-se às obras das virtudes, sem que tivessem que vilipendiar-se entregando-se aos trabalhos rústicos, e isto não apenas quando governassem, mas também quando conduzissem sua vida particular, instituindo algum prêmio para as virtudes, com as quais os virtuosos pudessem sustentar-se.

De fato, a ordenação cartaginesa é muito perigosa. Se, ao escolher os príncipes, é necessário considerar as riquezas, para que possam dedicar-se [ao governo] sem ter que trabalhar para que possam ganhar o seu sustento, será imensamente mau que os maiores principados, isto é, o reino e o comado do exército, sejam vendidos, isto é sejam dados por causa da abundância do dinheiro. Isto é mau porque esta lei faz com que toda a cidade seja amante do dinheiro, até mais do que das virtudes. Quando os cidadãos vêm que nos principados tudo é riqueza, conseqüentemente opinam que governar é ser rico. E em qualquer cidade onde não é a virtude aquilo que é maximamente honrado, de tal maneira que a honra do governo seja concedida apenas à virtude, é inteiramente impossível que numa cidade como esta os homens governem infalivelmente segundo a virtude. Ao conceder-se o governo por causa da riqueza, como que ele fosse comprado pela riqueza, é provável que os cidadãos se acostumem a buscar o lucro em dinheiro para que, obtendo-o, possam obter o principado.

É muito inconveniente alegar que aquele que é pobre e virtuoso queira enriquecer quando constituído como governante ao mesmo tempo em que se sustenta que o outro, que é pior, não queira lucrar com o governo depois de ter gasto muito para adquirir o principado. Isto é inteiramente improvável. Por isso não se deve exigir que os que são instituídos para governar tenham que ser ricos; ao contrário, sejam ricos ou pobres, devem ser instituídos para governar aqueles que podem fazê-lo segundo a virtude.

Como a política dos Cartagineses, na verdade, era o poder dos poucos [e não a política dos ótimos], encontraram um modo de evitar a sedição do povo porque sempre escolhiam alguns do povo que lhes era sujeito para governar a cidade junto com os ricos, dando-lhes a oportunidade de enriquecerem, e com isto de algum modo conseguiam salvar a sua política. Que as cidades que lhes eram súditas, no entanto, não se tivessem rebelado, lhes aconteceu por pura sorte. De fato, é necessário manter os cidadãos sem sedições não pela sorte, mas por causa da previdência dos legisladores. Se ocorresse alguma desgraça aos cartagineses, de tal modo que uma grande parte de seus súditos escapasse de seu domínio, não haveria nenhum remédio contra as sedições que daí se seguiriam por parte das leis que eles haviam estabelecido.

LIVRO III

I. A CIDADANIA

1. Plano Geral dos Livros Restantes da Política.

Depois que o Filósofo no Segundo Livro da Política investigou a política segundo o que lhe foi transmitido por outros, passa agora a considerá-la segundo a sua própria posição.

Primeiramente, do Livro terceiro ao Livro Sexto, abordará a questão da diversidade das políticas, distinguindo primeiramente as diversas políticas entre si no Livro Terceiro e considerando cada uma delas do Livro Quarto ao Sexto. No Livro Sétimo e Oitavo abordará a questão de como deve ser instituída a política ótima.

---

2. Para considerar as políticas é necessário considerar primeiro a cidade e os cidadãos.

Para tratar sobre a diversidade das políticas é necessário primeiro tratar sobre a cidade. Quem quer considerar a política, o que é cada uma segundo a sua própria natureza e o seu modo de ser, isto é, se é boa ou má, justa ou injusta, deve considerar primeiro o que é a cidade.

[Para tratar, porém, sobre o que é a cidade], é necessário determinar primeiro o que é o cidadão, por duas razões.

A primeira razão consiste em que, para considerar as coisas que são compostas de muitas partes é necessário considerar primeiro as suas partes. Ora, a cidade é um certo todo constituído de cidadãos como de suas partes, já que a cidade nada mais é do que uma multidão de cidadãos. Portanto, para conhecer o que é uma cidade, é necessário considerar o que é um cidadão.

A segunda razão consiste em que nem todos estão de acordo sobre o que é um cidadão. De fato, o cidadão do estado popular, em que todo o povo governa, não é considerado cidadão no estado de poucos, no qual os ricos governam, e onde freqüentemente o povo não tem parte nenhuma no governo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Quem são os cidadãos simplesmente considerados.

Devemos em primeiro lugar excluir da cidadania aqueles que são ditos cidadãos segundo algum modo, isto é, segundo uma metáfora ou semelhança, porque estes não são verdadeiros cidadãos.

O primeiro destes modos é segundo a habitação. Não são ditos verdadeiramente cidadãos aqueles que o são pela habitação na cidade, porque os hóspedes e os servos moram na cidade mas não são cidadãos de modo simples.

Não são verdadeiros cidadãos também aqueles que assim são ditos por estarem submetidos à jurisdição da cidade, de tal maneira que participam de sua justiça, às vezes obtendo uma sentença em seu favor, outras vezes sendo julgados e condenados.

De um terceiro modo também não são verdadeiros cidadãos as crianças, as quais não se encontram inscritas no número dos cidadãos. Também não o são os velhos, que já deixaram de pertencer ao número dos cidadãos, não podendo mais executar as obras dos cidadãos. Crianças e idosos não são cidadãos de modo simples, mas apenas segundo um certo aspecto.

Não são também cidadãos de modo simples os fugitivos e as pessoas infames.

O cidadão considerado de modo simples por nada mais poderá ser melhor reconhecido do que pelo fato de que participa da cidade pelo julgamento, de tal modo que possa julgar com poder sobre alguma coisa, possuindo, com isto, algum poder sobre os negócios da cidade.

Esta determinação do cidadão, entretanto, não é comum a todas as políticas. É manifesto em todas as coisas onde os supostos variam segundo a espécie e um dos mesmos é naturalmente primeiro, outro segundo e os demais consecutivamente, que ou nada entre estes supostos é comum de modo simples, como ocorre nas coisas equívocas, ou só com dificuldade e obscuramente encontra-se algo comum. Ora, as políticas, conforme se dirá mais adiante, diferem segundo a espécie, sendo algumas anteriores e outras posteriores. Aquelas que são ordenadas segundo a reta razão são anteriores às demais, enquanto que aquelas que são viciadas e transgridem a reta ordem da política são naturalmente posteriores às políticas não viciadas, assim como em qualquer gênero o perfeito é naturalmente anterior ao corrompido. Como algumas políticas transgridem a reta ordem, entretanto, será tratado mais adiante.

Disto se segue, porém, que diversa é a razão da cidadania nas diferentes políticas. A determinação anterior da cidadania convém maximamente ao estado popular em que qualquer [pessoa] do povo possui poder de julgamento sobre alguma coisa e de discursar. São discursantes aqueles que têm o poder de dizer a sua sentença na assembléia da cidade.

Para tornar a mencionada definição de cidadania comum a todas as políticas pode-se dizer que é cidadão não aquele que participa do julgamento e do discurso, mas aquele que pode ser constituído em um principado de conselho ou de julgamento. Aqueles que não podem assumir tais ofícios de nenhum modo parecem participar da política, de onde que não são cidadãos.

Concluímos, finalmente, que a cidade nada mais é do que a multidão de pessoas tais que possam ser ditas cidadãos, [reunidas] para [poderem alcançar] a suficiência da vida, simplesmente considerada.

4. Se estranhos introduzidos na cidade podem tornar-se cidadãos.

O Filósofo levanta algumas dúvidas sobre o procedimento exposto. A primeira dúvida consiste em saber se são também cidadãos aqueles que são introduzidos na comunicação política quando ocorre alguma mudança na política da cidade. Alguns sábios, [nestas ocasiões], introduziram na sociedade civil muitos estranhos e inclusive servos para que, multiplicado o povo, os ricos não pudessem oprimí-la tiranicamente.

[É evidente, responde o Filósofo], que não há dúvida sobre se estes homens são cidadãos. Pelo fato de terem sido feitos cidadãos, são cidadãos. Poderá haver dúvida se o serão de modo justo ou injusto.

Alguns poderão duvidar, dizendo que quem não é cidadão de modo justo não é cidadão, pois é claro que o falso cidadão não é cidadão. O Filósofo, porém, declara que, assim como alguns que governam injustamente são considerados príncipes, assim pela mesma razão aqueles que são cidadãos injustamente devem também ser ditos cidadãos, porque um cidadão é dito por participar de algum modo no principado, conforme antes mencionado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Se, ao mudar a política, o que anteriormente havia sido feito o havia sido feito pela cidade.

Outra dúvida que pode levantar-se consiste em como conhecer quando aquilo que se faz é feito pela cidade e quando não. De fato, às vezes ocorre que a política de uma cidade muda de uma tirania ou do poder dos ricos em um poder popular e, neste caso, o povo recebendo o poder político, não quer mais cumprir com acordos que haviam sido feitos pelo tirano ou pelos ricos anteriormente dominantes. Dizem, de fato, que se algumas coisas foram feitas pelo tirano ou pelos ricos da cidade não foi a cidade quem as fêz. O mesmo ocorre em muitas outras circunstâncias, quando aqueles que presidem obtém algo de outros não por causa da utilidade comum da cidade, mas por causa da comodidade própria.

A solução destas questão [depende de se determinar] se a cidade permanece a mesma quando se faz uma transmutação politica. [Se a cidade for a mesma, aquilo que tiver sido feito pelo estado popular terá sido feito pela mesma cidade pelo poder de poucos ou pela tirania]. O discurso próprio para resolver a questão acima, portanto, consiste em determinar-se como uma cidade pode ou não ser dita a mesma.

Mesmo um exame superficial da questão revela que ela diz respeito a duas coisas: o lugar da cidade e os homens que habitam a cidade.

Às vezes os cidadãos são expulsos da cidade, de tal modo que alguns são conduzidos a um lugar, outros a outro e, onde existiu a cidade, outros habitantes inteiramente novos são introduzidos. Como a cidade é dita de muitos modos, na medida em que é dita cidade o próprio lugar da cidade, tratar-se-á da mesma cidade; na medida em que a cidade é dita o povo da cidade, esta cidade não será a mesma.

Dúvidas menos simples ocorrem quando se deseja determinar a razão da unidade de uma cidade quando o lugar é sempre o mesmo mas não o são os seus habitantes. É evidente que não são os muros estabelecem a unidade da cidade. Uma região muito grande, de fato, poderia ser circundada por um só muro e, mesmo assim, não ser uma só cidade aquela que está dentro dela.

Quando os homens permanecem no mesmo lugar, uma cidade deve ser dita a mesma por causa do mesmo gênero de habitantes, quando, a saber, alguns sucedem a outros, embora não sejam os mesmos pelo número. É assim que dizemos as fontes e os rios serem soo mesmos por causa da sucessão das águas. Assim também dizemos tratar-se da mesma cidade, embora alguns morram e outros nasçam, sempre que permanece o mesmo gênero de homens. A sucessão de homens de um só gênero pode de algum modo ser dita a mesma multidão de homens. Não poderá, porém, ser dita a mesma cidade, se for alterada a ordem política. Já que a comunicação dos cidadãos, que é chamada de política, pertence à razão da cidade, é manifesto que, mudada a política, não permanece a mesma cidade. A cidade deve ser dita a mesma em relação à ordem política, de tal modo que, mudada a ordem política, ainda que permaneça o mesmo lugar e os mesmos homens, não será mais a mesma cidade, embora materialmente seja a mesma. A cidade assim alterada poderá ser chamada pelo mesmo ou por outro nome; se, porém, permanecer com o mesmo nome, será equivocamente dita a mesma.

Se, porém, é justo ou injusto que, não mais permanecendo a mesma cidade por causa de uma transmutação política, as convenções da política anterior sejam cumpridas, esta questão pertence a outra consideração que será determinada a seguir.

6. A virtude de um homem bom e do bom cidadão não é a mesma.

[O Filósofo afirma agora dever considerar] se devemos sustentar que a virtude do homem e do bom cidadão é a mesma, o que é o mesmo que perguntar se alguém é dito bom homem ou bom cidadão pela mesma [razão], pois a virtude é aquilo que torna bom aquele que a possui.

---

7. Primeira razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.

Há três razões pelas quais não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do bom homem.

Para expor a primeira deve-se antepor uma semelhança para compreendermos qual é a virtude do bom cidadão. Assim como o marinheiro significa algo que é comum a muitos, assim também o cidadão [significa algo que é comum a muitos]. Alguns marinheiros são remadores, aos quais compete mover o navio pelos remos, outros são governadores, que dirigem o movimento do navio pelo leme, outros são proeiros, ou guardiões da proa, que é a parte da frente do navio, e outros têm outros nomes e ofícios. Ora, é manifesto que a cada um destes convém algo segundo uma virtude própria e outro algo segundo uma virtude comum.

Pertence à virtude própria de cada um possuir uma razão diligente e o [devido] cuidado para com o seu próprio ofício, assim como o governador em relação ao governo e cada um dos restantes para com o seu próprio ofício. A virtude comum é aquela que convém a todos, pois a obra de cada um deles tende a que a navegação seja salva, ao que tende o desejo e a intenção de qualquer marinheiro, e é a isto que se ordena a virtude comum dos marinheiros, que é a virtude do marinheiro enquanto marinheiro.

Do mesmo modo, existindo diversos cidadãos que possuem ofícios dessemelhantes, assim como posições dessemelhantes pelas quais se exercem as operações que lhes são próprias na cidade, a obra comum a todos é a salvação da comunidade, a qual comunidade consiste na ordem política.

De onde que é evidente que a virtude [do cidadão] enquanto cidadão dever ser considerada por ordenação à política, de tal maneira que seja bom cidadão aquele que bem opera para a conservação da política.

Há, entretanto, diversas espécies de política, como adiante se dirá, das quais algo anteriormente também foi manifestado, e para estas diversas políticas os homens são bem ordenados segundo virtudes diversas. De um modo, de fato, conserva-se o estado popular, e de outro modo o poder dos poucos ou a tirania. De onde que fica manifesto que a virtude política não é a virtude perfeita segundo a qual o cidadão pode ser dito bom de modo simples. Um homem é dito virtuoso [de modo simples] segundo uma [determinada] virtude perfeita, que é a prudência, da qual todas as virtudes morais dependem.

Pode ocorrer, portanto, que alguém seja bom cidadão, sem todavia ter a virtude segundo a qual alguém é bom homem; e isto ocorre nas políticas que não são a política ótima.

---

8. Segunda razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.

Podemos por outro modo investigar ou objetar e chegar à mesma conclusão, isto é, que não é a mesma a virtude do bom cidadão e do bom homem. Porque é impossível, não importa quão boa seja a política, que todos os cidadãos sejam virtuosos; no entanto, é necessário que cada um faça bem o seu trabalho no que diz respeito à cidade. Ora, este trabalho é feito segundo a virtude do cidadão enquanto cidadão. Na política ótima é necessário que qualquer cidadão possua a virtude do bom cidadão; por meio disto a cidade será ótima. Mas a virtude do homem bom é impossível ser possuída por todos, porque nem todos são virtuosos em uma cidade, conforme foi explicado. De onde se segue que não é a mesma a virtude do bom cidadão e do homem bom.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Terceira razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.

Toda cidade é constituída de coisas dessemelhantes, assim como no animal. O animal é composto de modo imediato por coisas dessemelhantes, a saber, de alma e corpo e, semelhantemente, a alma humana é constituída de [coisas] dessemelhantes, a saber, da força racional e da apetitiva. Assim também a sociedade doméstica é constituída de [coisas] dessemelhantes, a saber, do homem e da mulher, e a aquisição também é constituída por um senhor e um servo. A cidade é constituída por todas estas diversidades e também de muitas outras. Foi explicado no primeiro [livro] que não é a mesma a virtude do que governa e do que se submete, nem na alma, nem no demais, de onde se segue que não [pode] ser uma e a mesma a virtude de todos os cidadãos. No entanto, é manifesto que é uma só e a mesma a virtude do homem bom. Conclui-se, portanto, que não é a mesma a virtude do bom cidadão e a do homem bom.

---

10. Duas objeções.

[Em primeiro lugar, o seguinte argumento parece mostrar que a virtude do bom governante exige a virtude do homem bom]. [De fato], talvez poder-se-ia dizer que para um certo [tipo de] cidadão, [isto é, os governantes], se requeira a mesma virtude que é a do homem bom. Não se pode, [com efeito], dizer que alguém seja um bom governante se não for bom pelas virtudes morais e pela prudência. Conforme foi dito no Sexto Livro da Ética, a política é uma certa parte da prudência, de onde que é necessário que o político, isto é, o reitor da política, seja prudente e, por conseqüência, um homem bom.

[Em segundo lugar, o seguinte argumento parece mostrar que ser um bom cidadão abrange todas as virtudes do homem bom e muitas mais]. O bom cidadão, com efeito, é louvado por poder bem governar e bem submeter-se. Se, portanto, a virtude do homem bom é a virtude daquele que governa, [conforme mostrado no primeiro argumento], e a virtude do bom cidadão é aquela que se ordena a ambas estas coisas, [governar e submeter-se], segue-se que o louvor devido ao bom cidadão e ao bom homem não é o mesmo; antes, ao contrário, ser bom cidadão será muito mais louvável do que ser homem bom.

---

11. Como é a mesma ou diversa a virtude do governante e do súdito.

Existe um modo de governo no qual é diversa a disciplina do príncipe e do súdito. Existe um principado dominativo, no qual o príncipe é senhor dos súditos e este príncipe não necessita saber fazer as coisas que pertencem aos ministérios do que é necessário à vida, mas que saiba utilizar-se destes ministérios.

Existe outro modo de principado em que o príncipe e o súdito devem aprender as mesmas coisas. Este é o principado no qual alguém governa não como um senhor aos servos, mas como a livres e a si iguais. Este é o principado civil, segundo o qual nas cidades ora estes, ora aqueles são assumidos ao governo. Tais príncipes devem aprender, como súditos, de que modo devem governar, assim como alguém que aprende a comandar um exército por ter se submetido a um comandante do exército. O homem aprende a exercer um grande principado pela submissão e pelo exercício nos ofícios menores. Quanto a isto está bem posto o provérbio que diz que não pode governar bem aquele que não foi submisso a um príncipe.

Mesmo no [segundo] principado a virtude do governante é diversa da virtude do súdito. Todavia, nele importa que aquele que é um bom cidadão de modo simples saiba tanto governar como submeter-se ao que governa, e esta é a virtude do cidadão, que se ordena bem a ambas as coisas. Deste modo, neste segundo principado, para o bom cidadão, na medida e, que ele é alguém que pode vir a governar, sua virtude será a mesma que a do homem bom mas, enquanto súdito, a virtude do príncipe e do homem bom será diversa do que a do bom cidadão.

De fato, a virtude própria do príncipe é a prudência, que é regente e governativa. As demais virtudes morais, cujas razões consistem em serem governados e submeterem-se, são comuns aos súditos e aos príncipes. Todavia, os súditos participam em algo da prudência, na medida em que possuem uma opinião verdadeira sobre o que se deve agir, pela qual podem governar a si mesmos nos próprios atos segundo o governo do príncipe. [Deve notar-se que o Filósofo] refere-se nesta passagem à virtude do súdito não na medida em que é homem bom, porque se este fosse o caso o súdito necessitaria possuir a prudência, mas refere-se à virtude do súdito enquanto é um bom súdito, para o que não necessita senão possuir uma opinião verdadeira sobre o que lhe é ordenado.

---

12. Se os artífices são cidadãos.

A respeito da cidadania ainda resta uma dúvida: se somente será cidadão aquele que puder comunicar no principado da cidade, ou se também os vis artífices devem ser considerados cidadãos, aqueles que não sucede comunicarem no principado.

[Por um lado, parece que os mercenários não podem deixar de ser cidadãos], porque se nenhum deles for cidadão, em que gênero deverão ser colocados? Não se poderá dizer que sejam estrangeiros, como se tivessem vindo morar na cidade provenientes de outros lugares, nem se poderá dizer que sejam peregrinos, como os viajantes, que chegam à cidade por causa de algum negócio, não porém para nela permanecerem. Os artífices, [diversamente dos estrangeiros e peregrinos], possuem uma casa na cidade e nela nasceram, não tendo vindo de nenhum outro lugar.

[Estas razões, no entanto, não são suficientemente fortes para que, por causa delas, sejamos obrigados a considerar os artífices como cidadãos]. De fato, se os artífices não forem cidadãos, nenhum inconveniente se seguirá por causa [das objeções que acabam de ser expostas]. Há outros que não são cidadãos e nem por isso são estrangeiros ou peregrinos, como é evidente no caso dos servos. Nem todos aqueles que são necessários para completar a cidade, sem os quais a cidade não poderia subsistir, são cidadãos. Isto é manifesto não apenas no caso dos servos, mas também no das crianças, que não são perfeitos cidadãos como os homens. São, [ao contrário], cidadãos imperfeitos, e assim como os servos e as crianças são cidadãos de algum modo, mas não o são perfeitamente, assim também ocorre com os artífices.

Em uma cidade otimamente disposta os artífices não podem ser cidadãos. Se dissermos, todavia, que de algum modo o artífice é cidadão, então deveremos dizer que a virtude do cidadão que determinamos, isto é, pela qual ele possa bem governar e bem submeter-se, não pode pertencer ao cidadão, mas será necessário, para que esta virtude possa lhe pertencer, que não somente sejam homens livres, mas também descompromissados, isto é, absolvidos das obras necessárias à vida. Aqueles que são ordenados a estas obras necessárias, se com isto ministram a apenas um único homem, [são] servos; se, ao contrário, exibem estes ministérios comumente a qualquer um, [são] mercenários e pessoas sórdidas, os quais servem a qualquer um por dinheiro.

Com estas considerações fica, portanto, clara a verdade sobre a questão colocada. Como há muitas espécies diversas de política, e o cidadão é dito por ordenação à política, será necessário também que haja muitas espécies de cidadão. Por causa da diversidade de políticas e, por conseguinte, de cidadãos, será necessário que em alguma política, a saber, no estado popular, no qual se busca apenas a liberdade, os mercenários sejam cidadãos. De fato, estes podem [no estado popular] ser promovidos ao principado, já que são livres. Mas em outras políticas isto é impossível, como ocorre maximamente no estado dos ótimos, no qual as honras são dadas aos dignos segundo as suas virtudes, no qual aqueles que vivem uma vida mercenária não podem exibir em seu governo o que pertence à virtude, já que não se exercitaram nelas.

Deste modo, portanto, é manifesto que há diversas espécies de cidadãos, segundo a diversidade das políticas.

---

13. Conclusão.

Sobre a questão levantada, se é a mesma a virtude do homem bom e do bom cidadão, foi mostrado que em alguma cidade, isto é, na dos ótimos, o homem bom e o bom cidadão são o mesmo. Nesta cidade o principado é atribuído segundo a virtude que é a do homem bom. Em outras [cidades] o bom cidadão não coincide com o homem bom; estas são as cidades em que há políticas corrompidas ou nas quais o principado não é conferido segundo a virtude. E aquele que é o homem bom não é qualquer cidadão, mas o reitor ou senhor da cidade ou quem pode ser senhor das coisas que pertencem ao cuidado da cidade, tanto sozinho como com outros. De fato, dissemos acima que a mesma é a virtude do príncipe e do homem bom.

De onde que se tomarmos como cidadão aquele que é príncipe ou que pode sê-lo, a mesma será a sua virtude e a do homem bom. Se, porém, tomarmos como cidadão o homem imperfeito que não pode ser príncipe, não será a mesma a virtude do bom cidadão e a do homem bom, conforme é evidente pelo que foi dito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. A DIVISÃO DA POLÍTICA EM SUAS ESPÉCIES

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre o cidadão, por cuja notícia pode-se conhecer o que seja a cidade, passa a seguir a distinguir a política em suas espécies.

Diz, portanto, que tendo determinado as [questões] anteriores, resta agora considerar se há apenas uma só política ou várias, e se são muitas, quantas e quais são, e como diferem entre si.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O que é a república.

A república nada mais é do que a ordenação da cidade quanto a todos os principados que há na cidade, mas principalmente em relação ao maior principado, aquele que domina sobre todos os demais principados. E isto porque a imposição da ordem na cidade consiste toda naquele que domina a cidade, e tal imposição da ordem é a própria república. De onde que a república consiste principalmente na ordem do sumo principado segundo cuja diversidade as repúblicas se diversificam.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Os principados econômicos ou domésticos.

Nas coisas domésticas há um duplo principado. O primeiro é aquele que existe entre o senhor e os servos, que é chamado de dominação e. embora ele seja, segundo a verdade da coisa. útil àquele que é naturalmente servo e àquele que é naturalmente senhor, todavia o senhor governa o servo para a utilidade do senhor, não para a utilidade do servo, a não ser por acidente.

O segundo principado é aquele que existe [entre os] livres, como o que existe para com os filhos, a esposa e toda a família. Este é chamado de principado econômico. Neste principado pretende-se a utilidade dos súditos, ou também a utilidade comum a ambos. Per se e principalmente, [este principado] pretende a utilidade dos súditos, assim como observamos nas demais artes, como na arte médica, que pretende principalmente a utilidade dos que são medicados, e a arte exercitativa, que pretende principalmente a utilidade daqueles que são exercitados. Mas, por acidente, ocorre também que haja uma redundância de utilidade naqueles que possuem [e exercem] tais artes. De fato, aquele que exercita as crianças, ele também é simultaneamente exercitado; às vezes á também do número dos que são exercitados, como quando há um governador [no navio] para vários marinheiros que conduzem um mesmo navio. Assim portanto, o que exercita as crianças e o governador do navio considera, per se, a utilidade dos súditos, mas porque ele próprio é um daqueles que são exercitados e conduzidos, por isso ambos por acidente participam da utilidade comum que promovem. É de um modo semelhante que o pai participa da utilidade da casa que ele promove.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Os principados políticos.

[Do que foi dito acerca da distinção dos principados econômicos pode-se deduzir como se distinguem os principados políticos justos dos injustos].

Os principados que são sobre [homens] livres devem ordenar-se principalmente à utilidade dos súditos. É manifesto que em algumas políticas os príncipes pretendem a utilidade comum: estas são políticas retas segundo a justiça absoluta. Em quaisquer políticas, entretanto, nas quais se pretende apenas a utilidade dos príncipes, estes são políticas viciados e corrupções de outras políticas retas. Nelas não existe o justo de modo simples, mas apenas o justo segundo algo, conforme adiante se dirá. Os príncipes governam dominativamente a cidade [como que] usando de seus cidadãos como servos, a saber, para a sua própria utilidade, o que é contra a justiça, porque a cidade é uma comunidade de [homens] livres. O servo, de fato, não é cidadão, conforme acima foi dito.

---

5. A distinção das políticas: monarquia, aristocracia, república, democracia, oligarquia e tirania.

Tendo o filósofo distinguido as políticas retas das injustas, agora passa a distinguir ambas entre si. Diz em primeiro lugar que depois do que foi determinado, deve-se em seguida determinar sobre as políticas, quantas são em número e quais são, e isto pela ordem, de tal maneira que primeiro consideraremos as políticas retas, e em seguida as injustas.

A política nada mais é do que a ordem dos que dominam na cidade. É necessário, portanto, que as políticas se distinguam segundo a diversidade dos que dominam. Ora, na cidade pode dominar um só, poucos, ou muitos. E qualquer um destes três pode ocorrer de duas maneiras. De um primeiro modo quando se governa para a utilidade comum e, neste caso, serão políticas retas. De um segundo modo, quando se governa para a própria utilidade daqueles que dominam, seja um só, sejam poucos ou muitos, e neste caso serão transgressões das políticas.

Quando quem governa é um só, esta política será chamada de poder real pelo seu nome costumeiro, se tal regime busca a utilidade comum. [Chama-se também este regime de monarquia].

A política em que poucos governam por causa do bem comum, desde que sejam mais do que um só, é chamada de estado dos ótimos. [Chama-se também este regime de aristocracia].

Quando, porém, uma multidão governa buscando a utilidade comum, [este regime será chamado] de república, que é [também] um nome comum a todas as políticas.

As transgressões [ou corrupções] das políticas mencionadas são as seguintes. Da corrupção do rei [ou monarca] surge o tirano, [cujo regime é a tirania]. Da corrupção do estado dos ótimos [ou aristocracia] surge a potência dos poucos [ou o poder da minoria. também chamado de oligarquia]. Da corrupção da república surge o estado popular, [também chamado pelo filósofo de democracia]. De onde que se conclui que a tirania é o principado de um só que busca a sua utilidade própria, o estado de poucos [ou oligarquia] é o que busca a utilidade dos ricos e o estado popular [ou democracia] o que busca a utilidade dos pobres. Nenhum destes regimes busca a utilidade comum.

---

6. Dificuldade quanto a um possível governo de uma multidão de ricos ou de uma minoria de pobres.

[As definições acima colocadas levantam as seguintes dúvidas]. Consideremos o estado popular e o estado da minoria. Suponhamos que em uma determinada cidade haja mais ricos do que pobres, e que os ricos sejam os senhores da cidade. Pareceria, sob este aspecto, que nesta cidade teríamos um estado da multidão [ou uma democracia, embora sejam os ricos que governam em seu benefício]. Semelhantemente poderia acontecer que os pobres sejam em menor número, mas milhares e mais fortes, de tal modo que dominem a cidade; seguir-se-ia, segundo o que foi anteriormente dito, que isto seria um estado de poucos [ou uma oligarquia, embora sejam os pobres que governem em seu benefício].

Parece, portanto, que as políticas não foram bem definidas quando se afirma que o estado da multidão [ou a democracia] é o domínio dos pobres e que o estado dos poucos [ou a oligarquia] é o domínio dos ricos.

Ademais, se com as definições acima as políticas foram suficientemente divididas, de tal maneira que não haja nenhuma outra política além das mencionadas, não fica claro em que política devem ser colocadas as que acabamos de mencionar, isto é, quando quem governa é uma multidão de ricos ou uma minoria de pobres.

---

7. A verdadeira diferença entre a oligarquia e a democracia.

[As dificuldades que acabam de ser levantadas] parecem manifestar que o fato dos governantes serem muitos é algo acidental em relação ao regime da multidão [ou a democracia], e o fato dos governantes serem poucos também é acidental em relação ao regime da minoria [ou oligarquia], porque [no mais das vezes], em todos os lugares se encontram mais pobres do que ricos e por este motivo estes nomes foram dados [a estes regimes] conforme [ocorre na maioria dos casos]. Mas aquilo que é por acidente não é diferença específica e por isso a potência dos poucos [ou oligarquia] não se distingue da potência da multidão [ou democracia] falando per se segundo o maior ou o menor número, mas aquilo pelo qual diferem é a pobreza e a riqueza. De fato, a natureza do regime que se ordena à riqueza e a do que se ordena à liberdade, que é a finalidade da democracia, são bastante diversas. E por isso é necessário que, onde quer que alguns dominem por causa da riqueza, sejam estes muitos ou poucos, ali haja um estado de poucos [ou oligarquia] e, onde quer que dominem os pobres, ali haja um estado de muitos [ou democracia]. [Este é o verdadeiro motivo que os diferencia: a oligarquia se destina quanto ao fim à riqueza, e a democracia se destina quanto ao fim à liberdade]. Quanto a estes serem muitos e aqueles poucos, isto ocorre por acidente.

---

8. Santo Tomás de Aquino e Pedro de Alvérnia.

[Santo Tomás de Aquino não pode concluir o seu Comentário à Política de Aristóteles, apesar da evidente importância do mesmo para a síntese filosófica de Aristóteles. Assim como o texto que ele também deixou iincompleto do Comentário ao Livro de Interpretatione foi posteriormente terminado pelo Cardeal Caetano na Renascença, o Comentário à Política foi concluído, logo após a morte de Santo Tomás, com muito mérito e à altura do trabalho do mestre, pelo seu discípulo Pedro de Alvérnia. Aqui pois, termina o texto de Santo Tomás de Aquino e segue o texto escrito por Pedro de Alvérnia].

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. O MODO PELO QUAL OS ANTIGOS DETERMINARAM AS DIVERSAS POLÍTICAS

1. Os antigos distinguiram as políticas pelo justo.

Depois que o filósofo declarou de que modo se distinguem o estado popular e o estado da minoria, [isto é, a democracia e a oligarquia], passa a mostrar como os antigos determinaram estas políticas.

O Filósofo diz, primeiramente, que depois que foi determinado o que é o estado da minoria e o estado popular, e que ambos se distinguem pela riqueza e pela penúria, devemos tratar agora das definições que os antigos lhe atribuíram.

Os antigos definiam [estas políticas] pelo justo, porque a política é a ordem dos habitantes na cidade, e esta ordem deve ser considerada segundo alguma justiça. Este é o motivo pelo qual os antigos definiram estas políticas pelo justo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O justo utilizado pelas definições dos antigos é o justo apenas segundo um certo aspecto.

Prosseguindo no seu intento, o Filósofo quer estabelecer que os antigos, embora tenham distinguido as políticas pelo justo, o justo tomado por eles é o justo segundo algo, e não o justo de modo simples.

Todos os antigos que determinaram o estado da minoria e o estado popular tomaram o justo segundo algo, não de modo simples, chegando em suas considerações apenas até um certo ponto. Ao se referirem ao justo, não o faziam segundo tudo aquilo que é propria e simplesmente justo, mas segundo o que é impropriamente justo e apenas segundo um certo aspecto.

[Que seja possível tomar o justo neste sentido impróprio é] manifesto, porque o justo é tomado segundo uma certa proporção e segundo alguma dignidade, pelo menos no que diz respeito 1a justiça distributiva. [Na justiça distributiva as coisas são distribuídas às pessoas segundo uma certa igualdade, que consiste na igualdade da proporção das coisas distribuídas e a dignidade das pessoas que as recebem. Esta dignidade pode ser tomada de acordo com o bem de modo simples ou de acordo com o bem segundo um certo aspecto]. E por isso, onde há o justo segundo uma proporção, [se esta proporção for] segundo a dignidade em relação ao bem de modo simples, ali haverá o bem de modo simples; onde o justo, porém, não o é em relação ao bem de modo simples, mas segundo algo, ali não haverá o justo de modo simples, mas segundo um certo aspecto. Ora, é isto o que ocorre nas democracias e nas oligarquias.

Na oligarquia o justo é tomado em relação à riqueza, na democracia em relação à liberdade. Ora, é manifesto que nenhuma destas coisas é o bem de modo simples. Os bens de modo simples são os bens da virtude, por onde fica evidente que os antigos abordaram o justo segundo um certo aspecto, não de modo simples.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A causa pela qual os antigos não alcançaram o bem de modo simples.

Como os antigos julgaram mal do justo, o filósofo passa a assinalar a causa deste fato.

A causa pela qual os antigos julgaram mal do justo foi que eles julgaram de si próprios. Ora, é comum que muitos dêem mau juízo de si próprio, porque para os julgamentos se requer a prudência. Ora, a prudência pressupõe o apetite reto pela virtude moral, de onde que aquele que perverte o apetite, perverte também o julgamento da razão. O apetite mau e perverso perverte, portanto, o julgamento de si mesmo.

Os homens tem, porém, em sua maioria, um, apetite pervertido em relação a si mesmos, porque cada um se afeiçoa excessivamente a si próprio. E por isso, por causa do excessivo amor e afeto que cada um tem para consigo mesmo, a vontade é pervertida do fim reto, e por isso os que julgam de si mesmos julgam de modo mau. O filósofo diz ***"em sua maioria"***, porque os sábios não julgam mal de si mesmos; estes têm uma prudência e um apetite reto, e se conhecem assim como são, por causa do que julgam retamente tanto de si mesmos como de outros.

Ademais, é evidente que aqueles que favorecem a democracia e a oligarquia julgam mal do justo, porque o alcançam apenas segundo um determinado aspecto, embora creiam que o tenham alcançado de modo simples. Os que favorecem a oligarquia dizem que se há homens desiguais segundo um determinado aspecto, estes são desiguais de modo simples, isto é, se são desiguais segundo as riquezas, de tal modo que um seja mais rico do que outro, são desiguais de modo simples. E por isso não se lhes deve distribuir tanto do bem comum a estes quanto aos demais. Os que favorecem a democracia dizem que se há quem seja igual na liberdade, estes serão iguais de modo simples, e devem, portanto, receber igualmente dos bens comuns.

Se a cidade tivesse sido instituída tendo como fim as riquezas e as posses, e os homens nelas comunicassem e se congregassem por causa delas, somente participariam da cidade [enquanto homens ricos] e quanto às riquezas. [Se assim fosse], seria verdadeiro o discurso dos antigos que escreveram sobre a oligarquia, pretendendo que aqueles que fossem iguais segundo as riquezas recebessem de modo igual do bem comum. Não lhes parece ser justo que se a comunidade possui cem talentos que destes cem talentos aquele que ao bem comum não trouxe senão uma só mina, isto é, uma pequena medida, receba tanto quanto aquele que contribuíu com uma grande fortuna.

O que ocorre, porém, é que a cidade não pode ser instituída tendo as riquezas como sua finalidade última, já que as riquezas, [por sua própria natureza, elas próprias] se ordenam a alguma outra coisa. Fica claro, portanto, que aqueles que favorecem a oligarquia não tomaram o justo de modo simples.

---

4. A finalidade da cidade não é a riqueza, o simples viver, a defesa militar, ou a comutação.

Universalmente falando, nem estes [que favoreceram a oligarquia], nem aqueles [que favoreceram a democracia] alcançaram o justo de modo simples. Ora, como o justo tem que ser tomado nas operações que se ordenam a outro, em relação ao fim da cidade, por isso o Filósofo declara qual é o fim da cidade, para que a partir disto fique claro o que é o justo de modo simples, e o que é o justo segundo um certo aspecto.

O Filósofo estabelece primeiramente que uma cidade não é instituída para o viver absolutamente falando. Se a cidade não é instituída tendo como finalidade as riquezas, nem tampouco é instituída por causa somente do viver, de tal modo que o próprio viver, em si mesmo, seja o fim último da cidade. A cidade existe mais para viver bem do que apenas para viver.

A cidade também não existe para tornar possível a luta [militar] em comum ou por causa das permutas [que seus habitantes fazem] entre si.

A cidade não é instituída por causa da compugnação contra os inimigos, de tal modo que [esta cidade] não possa padecer injustiça. A cidade também não existe por causa das comutações, nem por causa de algum contrato ou uso que os homens possam fazer entre si.

Se a cidade fosse instituída por causa da compugnação, das comutações ou dos contratos que [seus membros] pudessem fazer entre si, então os Tuscos e os Cartagineses e todos entre os quais há e se fazem contratos estariam sob uma só cidade. Entre estes há pactos de coisas introdutíveis que podem ser intercambiadas entre si, de tal modo que as coisas de uma cidade podem ser conduzidas a outra e comutadas. Eles possuem também convenções pelas quais não fazem entre si injustiças quanto à compugnação, pelas quais eles como que estão sob uma só cidade quando devem se ajudar mutuamente contra os inimigos.

É manifesto, no entanto, que Tuscos e Cartagineses não são uma só cidade, porque uma cidade tem que possuir um só principado. Mas os Tuscos, os Cartagineses e outros que possuem contratos mútuos não estão sob um só principado, mas sob muitos.

É manifesto, ademais, que estes não estão sob uma só cidade, porque os Tuscos não cuidam como devem ser os Cartagineses segundo a virtude, nem vice versa, nem cuidam de como nenhum deles seja injusto ou não possua malícia, nem trabalham para isto, nem cooperam para o mesmo. Sua única preocupação é que não se façam injustiças mutuamente. No entanto, quem quer que se preocupe com a boa legislação considera a virtude e a malícia, de tal modo que afastam a malícia dos cidadãos e os tornam virtuosos. Esta é a intenção do bom legislador, pela qual é manifesto que a cidade boa e verdadeira e não apenas segundo o discurso deve ser solícita quanto à virtude, para que torne os cidadãos virtuosos. Embora estes não cuidem entre si como devem ser segundo a virtude, nem trabalhem para tanto, possuem no entanto alguma comunicação, pois se ajudam ao lutar contra os inimigos e comunicam nas comutações e nos contratos e em outras coisas.

---

5. A verdadeira finalidade da sociedade.

A finalidade da cidade, para a qual ela é instituída, é o bem viver. Tanto a cidade como as coisas que se ordenam à cidade se ordenam a um determinado fim. A cidade é uma comunicação do bem viver composta de [coisas de] diversos gêneros tendo [como finalidade] a vida perfeita e suficiente per se. Ora, esta é a vida feliz; viver bem ou viver na felicidade, no entanto, é operar segundo a excelência da virtude. É evidente, portanto, que o fim para o qual a cidade bem ordenada é instituída é o viver ou operar segundo a virtude perfeita, e não [apenas] o próprio convívio.

Daqui se segue como conseqüência que, sendo a finalidade da cidade a vida feliz e a vida feliz, sendo o operar segundo a virtude e consistindo a comunicação política nestes atos, é manifesto que aqueles que mais acrescentam a tal comunhão, mais acrescentam à cidade, e mais da cidade pertencerá a estes do que aqueles que são iguais na liberdade ou em riqueza ou mesmo que são maiores em riquezas mas que são, no entanto, menores e desiguais segundo a virtude. De onde que é evidente que, se o justo é a [igualdade da proporção] de algumas coisas a algumas pessoas segundo a dignidade em relação a um fim, naquela política em que for estabelecido o reto fim haverá o justo de modo simples. Nas políticas em que se estabelece um fim não reto não se encontra o justo de modo simples; estas são as democracias e as oligarquias, em cujas políticas não existe o justo de modo simples.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. O GOVERNO DA CIDADE

1. Colocação da questão.

Depois que o filósofo distinguiu segundo a distinção dos governos e declarou a finalidade para a qual a cidade foi instituída, passa a considerar quem deve ser o governante da cidade.

Como é necessário que alguém deva dominar, poderá dominar a multidão, como ocorre na política que é o estado popular [ou democracia], ou poderão dominar os ricos, como ocorre no estado da minoria [ou oligarquia], ou os virtuosos, como ocorre no estado dos ótimos [ou aristocracia], ou um só [homem] excelente, como ocorre no reino, ou um só [homem] péssimo, como ocorre na tirania.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Não convém que a multidão domine a cidade.

[Há várias razões pelas quais a multidão não deveria governar a cidade].

Primeiro, porque se conviesse que a multidão dos pobres dominasse a cidade, como a multidão possui poder e não possui virtude, seguir-se-ia que ela expoliaria os bens dos ricos por causa da indigência e de seu poder. Ora, isto seria injusto. A cidade, de fato, deve possuir um governo justo segundo a virtude.

Segundo, porque se conviesse que a multidão dominasse, seguir-se-ia também que, assim como espoliariam os bens da minoria rica, espoliariam também os bens dos homens de virtude. Ora, isto significaria destruir a cidade. Mas a virtude não destrói aquele que a possui, nem o que é justo corrompe a cidade, de onde que é manifesto que uma lei que preceitua que a multidão deve dominar não é uma lei justa. Portanto, não convém que a multidão governe a cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Não é justo que poucos ricos governem a cidade.

[O Filósofo afirma] que não é justo também que uma minoria de ricos governem a cidade, porque pelo seu poder espoliariam os bens dos pobres e suas posses, assim como também o faria a multidão se governasse. Ora, isto também é injusto, conforme foi visto, pelo que é manifesto que é mau e injusto que poucos ricos dominem.

---

4. Não é justo que muitos ou poucos virtuosos governem a cidade.

O Filósofo mostra a seguir que não é justo que homens virtuosos governem a cidade, sejam muitos oi sejam poucos. Alguns, de fato, poderiam dizer que a verdade é que não convém que poucos ricos ou uma multidão [de pobres] governem a cidade, mas que conviria e seria justo que os virtuosos dominassem e fossem senhores entre todos. Isto, porém, parece ser falso, porque se somente os virtuosos governassem, todos os demais seriam desonrados, porque não alcançariam a honra do principado, já que os principados são honras. Que estes fossem desonrados diante dos governantes virtuosos seria algo inconveniente, pois se tornaria uma causa de dissenção, já que todos apetecem naturalmente a honra, por causa do que apetecem ser honrados pelos bons e pelos sábios, os quais melhor e mais retamente podem julgar. Se, portanto, esta honra lhes é removida, seguir-se-ia a dissenção e muitos males na cidade, pelo que não é justo que os virtuosos dominem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Não é justo que um só virtuoso governe a cidade.

O Filósofo mostra a seguir que não é justo também que um só homem virtuoso domine a cidade. Ele afirma, primeiramente, que não convém que um só homem, imensamente virtuoso, governe; porque se um só homem imensamente virtuoso dominar, muitos serão desonrados pela honra do principado, o que seria inconveniente. Disto se seguiriam dissensões e perturbações na cidade, conforme foi dito. Ademais, isto parece ser pior do que uma oligarquia, na qual pelo governo de poucos se impede o governo de muitos, pois [no caso presente o mesmo sucederá mas] pelo governo de um só. Isto seria pior porque o mal, quanto mais é dividido, tanto menos existe e se torna mais tolerável. De onde se torna manifesto que não convém que um só homem virtuoso governe.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Se a lei deve dominar, e não o homem.

Alguém poderia dizer que a lei deve governar, não o homem.

Em favor desta posição pode-se dizer que é mau e injusto que o homem governe, e não a lei, porque o homem tem paixões que lhe são conjuntas. Ora, as paixões distraem a vontade e a fazem desviar do reto fim, e por conseqüência pervertem o julgamento da razão. A lei, porém, não possui paixões, razão pela qual não ocorre que pela lei nos desviamos do reto julgamento da razão. Como é melhor e mais justo que governe aquele que não pode desviar-se do reto fim do que aquele que o pode, e o homem pode desviar-se do reto fim enquanto que a lei não o pode, pareceria ser manifesto que seja a lei quem deve governar, e não o homem.

Porém, ao contrário, também parece não ser verdade que seja justo que a lei domine universalmente, porque as leis pertencerão a uma oligarquia ou a uma democracia e, portanto, tais leis serão dadas e ordenadas aos fins de uma minoria ou uma maioria. [Na minoria dos ricos ou na maioria dos pobres] supomos que não haja um reto fim considerado de modo simples, conforme já explicado. Portanto, sequer estas leis serão também justas de modo simples. Disto fica manifesto que não difere que se diga que deve ser a lei ou algum grupo de homens que governe, pois em ambos os casos ocorrerão os mesmos inconvenientes, conforme foi anteriormente explicado de cada um deles.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Se é mais conveniente que uma multidão governe do que poucos homens virtuosos. Considerações iniciais.

{Deve-se considerar, sobre esta questão, que quando] muitos homens, não virtuosos considerados de modo simples, se reúnem em um só [todo], formam algo estudioso, não de tal maneira que cada um faz algo estudioso ou melhor por si, mas de modo que todos simultaneamente fazem algo estudioso, e serão [todos] algo melhor do que cada um deles tomado isoladamente. Por exemplo, se houver muitos homens e cada um possui algo da virtude da prudência, quando se unem em um só [todo] farão algo grande e virtuoso. De fato, naquilo em que um é deficiente, ocorre que o outro tenha abundância, de tal modo que, se um não se inclina à fortaleza, outro se inclinará, e se um não se inclina à temperança, outro se inclinará, e onde um não puder prever bem, outro o poderá e assim, ao [todos se] unirem, formarão como que um só homem virtuoso e perfeito, um homem possuidor de uma multidão de sentidos, pelos quais poderá discernir, e uma multidão de mãos e pés pelos quais poderá mover-se para a obra e operar.

De todos eles, de fato, ao se reunirem, se formará como que um só homem perfeito segundo a inteligência, quanto às virtudes intelectuais, e segundo o apetite, quanto às virtudes morais. Foi assim que se descobriram as artes e as ciências, porque primeiro alguém descobriu algo e o transmitiu, talvez desordenadamente. Outro depois, tendo-o recebido, acrescentou-lhe algo e retransmitiu o todo mais ordenadamente, e assim sucessivamente até que surgiram as artes e as ciências perfeitas. E é manifesto que é mais e é mais perfeito aquilo que todos encontram, do que aquilo que cada um encontrou por si.

Há, porém, uma diferença, entre um só homem virtuoso de modo simples e qualquer um daqueles homens a partir dos quais, ao se terem reunido em um só, formaram algo estudioso. Os homens estudiosos ou virtuosos diferem de qualquer um dos que compõem esta multidão assim como o bom difere do que não é bom, pois os homens virtuosos são bons de modo simples, mas qualquer um destes [que compõe a multidão], quando tomado segundo si, não é bom, porque não é perfeitamente virtuoso.

Os homens virtuosos, ademais, diferem destes [que compõe a multidão] quando tomados isoladamente, assim como a pintura artística difere de algo verdadeiro.

O que posso entender [por meio desta comparação do Filósofo] é que o pintor, quando quer pintar algo pela arte, como uma imagem humana, considera a boa disposição dos olhos deste homem, desconsiderando as más disposições dos demais membros. Semelhantemente considera a boa disposição da mão em outro, desconsiderando as más disposições dos demais membros e assim, considera também as melhores disposições dos demais membros em diversos outros homens e desconsidera as disposições torpes. Pela união de todas estas coisas faz uma imagem mais bela do que qualquer uma das coisas a partir das quais tomou algo. E é manifesto que qualquer um dos quais o pintor tomou algo possui algo da beleza, mas não de modo simples; aquele, porém, que foi formado de todos estes é belo de modo simples.

De modo semelhante no que diz respeito ao nosso propósito, qualquer homem destes muitos possui algo de virtude, mas não é virtuoso de modo simples, enquanto que aquele que se reuniu a partir de todos é, no entanto, virtuoso de modo simples.

[No entanto, de tudo o que foi dito ainda não fica] manifesto se toda uma multidão é melhor do que poucos virtuosos. Com certeza, porém, é impossível que uma certa multidão seja melhor do que poucos virtuosos no caso de uma multidão bestial, cujos homens se inclinam a atos bestiais e possuem pouco de razão. Em uma multidão deste tipo não é verdade que destes himens possa se formar algo virtuoso se todos se unirem em um

só. A multidão na qual cada um possui algo de virtude e de prudência e se inclinam ao ato da virtude é muito diversa da [multidão bestial], e somente nesta [em que cada um possui algo da virtude e da prudência] é que pode ser verdade que aquilo que se forma a partir dela, quando todos se reúnem em um só, seja algo virtuoso.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Se é mais conveniente que uma multidão governe do que poucos homens virtuosos. Solução.

A partir do que foi dito pode-se resolver a dúvida que foi levantada, se mais convém que uma multidão domine do que poucos virtuosos.

Do que foi dito fica evidente que há uma dupla multidão. A primeira é a multidão bestial, na qual ninguém possui razão alguma, ainda que pequena, mas são todos inclinados a atos bestiais. É manifesto que não convém que esta multidão domine de nenhum modo, porque nela todos são desprovidos de razão seja em seu conjunto, seja isoladamente. A segunda multidão é aquela na qual todos tem algo da razão pela qual se inclinam à prudência e podem ser persuadidos pela razão. Para esta segunda multidão, é mais conveniente que ela domine do que poucos homens virtuosos. Embora nesta segunda multidão ninguém seja virtuoso, todavia o que resulta da reunião de todos é algo virtuoso.

Assim fica evidente a solução da questão, porque onde houver uma tal multidão, mais convém que seja ela quem domine do que os virtuosos. Onde não houver tal multidão, mas a multidão for a bestial, não convém que ela domine de modo algum.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Se convém que a multidão escolha e corrija os que ocuparão os principados.

A argumentação precedente é útil para solucionar uma questão conseqüente à se convém que uma multidão domine mais do que alguns virtuosos. A questão conseqüente é se convém que uma multidão escolha os que irão ocupar os principados, se convém que os corrija e se convém [que estes que irão ocupar os principados sejam escolhidos] desta mesma multidão em que os homens não possuem nenhuma dignidade nem nenhum bem da virtude.

Por um lado, não convém que os homens livres que participam desta multidão alcancem os principados. Este seria o máximo e o primeiro de todos os perigos, porque estes são homens injustos e imprudentes, e por causa de sua imprudência falhariam ao julgar corretamente e por causa da injustiça seriam inclinados à obra injusta. Seguir-se-ia, portanto, que fariam muitos males em relação a si próprios, e muitas injustiças quanto aos demais, injuriando-os e molestando-os, e isto seria perigoso. Portanto, chamá-los a participar do principado seria o inconveniente máximo.

Por outro lado, porém, seria terrível que de nenhum modo eles participassem das honras e que de nenhum modo se lhes concedesse o principado e que eles não o pudessem alcançar. Isto seria um inconveniente terrível, porque se considerariam desonrados e, sendo muitos e pobres, seguir-se-ia a sedição e a revolta na cidade, o que é terrível.

Daqui deve-se concluir que, pelo fato de se seguirem tais males na cidade se os participantes da multidão de nenhum modo alcançam o principado, resta que devem participar do principado de algum modo, pelo menos quanto ao aconselhamento e ao julgamento.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. O exemplo de Sólon.

Foi dito que se a multidão de nenhum modo participa do principado, seguir-se-ão muitos males, como a sedição e a revolta na cidade.

Por este motivo Sólon, o legislador ateniense, e alguns outros legisladores estabeleceram que a multidão escolheria e corrigiria os principados. Todavia não quiseram que ninguém, individualmente, tivesse poder de escolher e corrigir. Isto foi feito racionalmente, porque qualquer um desta multidão não possui virtude segundo si e, por isso, falharia se escolhesse e corrigisse.

---

11. Objeção contra a ordenação de Sólon.

Sólon e outros legisladores antigos ordenaram que a multidão tivesse poder de escolher e corrigir o principado. Mas podem levantar-se objeções a este modo de ordenação.

De fato, a quem pertence medicar e curar de uma doença presente, a ele também pertencerá julgar quem foi corretamente curado. É isto o que faz o médico. A razão desta afirmação se deve a que o mesmo que é capaz de fazer algo por dedução a partir das causas e dos princípios, este também será capaz de compreender o efeito, reduzindo-o até às suas primeiras causas, considerando a partir de quais causas [o efeito] é e possui o ser. Ora, isto é julgar. Portanto, compete à mesma pessoa constituir algo e julgar sobre o mesmo e semelhantemente ocorrerá nas demais artes. Assim como é o médico, de fato, quem julga e corrige na arte médica, assim também os demais em suas próprias artes.

Ora, assim como ocorre no julgamento, assim também ocorre na eleição, porque a reta eleição pertence ao que conhece, e esta é obra que lhe pertence, assim como a geômetra julga retamente das coisas geométricas, o governador das governativas e assim sucessivamente. A razão disto é a seguinte: a eleição é um apetite pré aconselhado, e o conselho é um raciocínio sobre as coisas que se ordenam a um fim. Ora, raciocinar corretamente sobre as coisas que se ordenam a algum fim pertence ao que possui ciência. É manifesto, portanto, que a obra do que possui ciência é julgar e fazer eleição correta. Se algum idiota alguma vez escolhe corretamente, não o faz como os que possuem ciência, nem melhor do que eles, mas elege ou julga por acaso, bem diversamente dos sábios.

Destas duas considerações parece seguir-se que não conviria que o povo tivesse poder de eleger e corrigir o principado, pois é manifesto pelo que foi dito que eleger pertence ao que possui ciência, corrigir ao que possui prudência. A multidão, porém, é ignorante e imprudente, pelo que não convém que ela domine ao escolher e corrigir.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Resposta às objeções de Sólon.

Talvez todas estas objeções não contenham a verdade, nem tenham sido bem colocadas, e isto por causa das [mesmas] razões que já haviam sido anteriormente colocadas.

Se, de fato, tivermos uma multidão não vil, isto é, não bestial, mas que possui algo de razão e virtude, que possua entre si alguns sábios pelos quais possa ser retamente persuadida, tal multidão, tomada simultaneamente, convém que tenha poder de escolher e corrigir um principado, e se cada um daqueles que pertencem a esta multidão não tenha suficiente razão e virtude pela qual possa retamente eleger e corrigir, todavia todos simultaneamente o terão, e o que é formado por todos, ao se reunirem, será virtuoso de modo simples.

De onde fica claro que o Filósofo responde à objeção contradizendo a premissa menor que dizia que a multidão é imprudente e ignorante. A objeção, de fato, seria verdadeira se a menor fosse também verdadeira, conforme foi dito.

Mas o Filósofo responde à objeção contradizendo também a premissa maior e diz que a suposição de que somente o que possui ciência em cada arte é que seria capaz de julgar de sua obra não é verdadeira. Por exemplo, quando alguém faz alguma obra e todavia não a utiliza, não é verdade que não será capaz de bel julgá-la. São aqueles que a usam que a julgam corretamente, assim como não apenas o construtor julga a casa mas, ao contrário, será capaz de julgá-la melhor aquele que, construída a casa, a utilizar, como ocorre com o pai de família. Semelhantemente o navegador recebe o governo do navio do carpinteiro, e este saberá julgar o navio melhor do que o carpinteiro, assim como também será o conviva que saberá julgar melhor a respeito do banquete do que o cozinheiro.

Semelhantemente também, em relação ao nosso propósito, quem julgará melhor [o principado] será aquele que faz uso dele e este é a multidão.

De tudo isto fica evidente que o Filósofo pretende sustentar que mais convém que toda a multidão tenha poder de eleger e corrigir do que poucos, e que ele se refere a uma multidão composta de sábios maiores e prudentes e de outros menores do povo. Convém que toda esta multidão domine mais do que conviria que poucos dominassem, Se, outrossim, tratar-se de uma multidão vil ou bestial, esta não convém dominar de modo algum.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Como a lei e o principado devem governar a cidade.

Em seguida o Filósofo passa a mostrar como a lei e o principado devem dominar a cidade, tanto se se tratar de um só como de muitos. É necessário que a lei seja senhora e governante de todas as coisas que possam ser determinadas pela lei, enquanto que é necessário que o principado seja senhor de todas as coisas que não possam ser determinadas de modo certo pela lei. A lei, de fato, trata do universal, e é por isso que ela pode às vezes ser exceção no particular, pois o legislador não poderia prever todos os casos particulares nos quais a lei poderia falhar, e por isso às vezes a lei falha. Neste caso será o príncipe quem possuirá o domínio. Tudo isto é claro a partir da dúvida anterior e de sua solução.

É necessário, de fato, que na cidade o príncipe possua uma regra pela qual seja dirigido em suas operações e pela qual dirija os demais e pela qual [possa] julgar: isto poderá ser feito pela lei. É por isto que importa que a lei governe. Como, porém, às vezes não será possível julgar pela lei, porque a lei falha em alguns casos, por isso é necessário que neste caso seja o príncipe quem domine.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. O que já é manifesto e imanifesto.

De tudo o que foi dito fica manifesto [e imanifesto] o seguinte. Já foi dito que algumas leis são retas, [enquanto outras não]. Quais são as leis retas e quais não o são, isto não é manifesto ainda, mas há dúvidas quanto a este respeito.

Das leis, porém, importa julgar assim como das políticas. Assim como certas políticas são más e injustas, enquanto que outras são virtuosas e justas, assim também certas leis são justas e virtuosas, enquanto que outras são más e injustas, porque as leis são dadas a respeito do que conduz ao fim da política. Se, portanto, o fim da política é coreto de modo simples, tanto a política como a lei dada acerca das coisas que conduzem a tal fim serão retas. Se, porém, o fim da política não for reto, nem a política será reta, nem a lei dada acerca das coisas que conduzem a tal fim será reta. E, se isto é assim, é manifesto que as leis são dadas em relação à política e ao seu fim, e é manifesto que as leis que são dadas segundo as políticas retas são retas, enquanto que as [leis que são dadas segundo] as transgressões [das políticas] não são retas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. COMO DEVEM SER DISTRIBUÍDOS OS PRINCIPADOS

1. O fim da política é principalíssimo.

Em todas as artes e ciências operativas o fim é um certo bem, porque toda doutrina e arte e, semelhantemente, todo ato e operação, parecem apetecer algum bem, conforme está dito no primeiro livro da Ética.

Se, porém, o fim de qualquer arte ou ciência é algum bem, o fim da principalíssima será ótimo e principalíssimo.

Ora, entre todas as ciências práticas ativas a política é principalíssima, conforme foi mostrado no primeiro livro, pelo que seu fim deve ser algo principalíssimo e ótimo.

---

2. A justiça na distribuição.

A todos é manifesto que o justo é o igual, o que concorda com o que foi dito segundo o que o justo é o igual nas coisas que devem ser distribuídas às pessoas às quais deve ser feita uma distribuição. Besta distribuição importa que haja alguma medida segundo a qual a distribuição seja dirigida. O fim desta medida é que, quanto mais alguém se aproxima ou se distancia do fim, segundo isto mais ou menos deva-se-lhe ser distribuído dos bens comuns, de tal modo que aqueles que alcançam de modo igual a dignidade em relação ao fim devem receber de modo igual. O que é este bem em relação ao qual ou aos quais haverá igualdade ou desigualdade não deve ser imanifesto. Sua determinação pertence à política.

**

3. A distribuição do principado não deve ser feita segundo o excesso de qualquer bem.

Alguém poderia dizer que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade ou o excesso de qualquer bem, seja este bem segundo a alma ou segundo o corpo.

Não pode, porém, ser verdade que o principado deve ser desigualmente distribuído segundo o excesso de qualquer bem, o que é manifesto se considerarmos o excesso segundo a cor e a magnitude ou segundo o excesso de qualquer outro bem. É imediatamente evidente que o principado não deve ser distribuído segundo o excesso destes bens, o que é manifesto [não apenas na política] como também nas demais ciências e potências.

Se, de fato, houver duas pessoas igualmente possuidoras da arte de tocar a flauta, e se um excede o outro na nobreza, é manifesto que não deverão ser dadas mais ou melhores flautas ao que excede na nobreza. A razão disto é que as flautas não são dadas senão por causa da obra de tocar flauta; não devem, portanto, ser dadas senão àquele que nasceu para tocar. Portanto, mais e melhores flautas devem ser dadas àquele que mais é apto e melhor sabe tocar flauta. Conseqüentemente não devem ser distribuídas em maior número por causa das qualidades pelas quais o homem não é mais apto a tocar flauta, nem sabe melhor tocá-las. Tudo isso faz com que seja manifesto que, pelo excesso da nobreza, não devem ser distribuídas flautas em maior número.

Semelhantemente, se há alguém melhor disposto segundo a virtude e mais apto a governar do que outro, que é excedido todavia por outro pela nobreza e beleza, a distribuição do principado deve ser feita mais ao virtuoso do que a outro. A razão disto é que a distribuição do principado segundo o excesso não deve ser feita senão ao que é mais apto a governar. Este, todavia, é aquele que excede na virtude. Pelo que é manifesto que a distribuição do principado não deve ser feita segundo o excesso de qualquer bem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Plano da discussão restante.

Depois que o Filósofo reprovou a opinião dos antigos que queriam que o principado devesse ser distribuído segundo o excesso de qualquer bem, passa a investigar agora, segundo a sua intenção, segundo o excesso de qual bem deveria ser distribuído. Há, de fato, alguns bens que se ordenam à cidade por causa do fim dela mesma e destes o Filósofo investiga se, segundo o excesso de algum destes que se ordenam à cidade, deverá ser feita a distribuição dos principados. Parece ser razoável, de fato, que segundo o excesso de algum destes bens que se ordenam à cidade deve ser feita a distribuição dos principados.

O Filósofo investiga primeiro, portanto, quais são os bens que se ordenam à cidade e propõe que não é irracionalmente que alguém poderá duvidar se a distribuição dos principados possa ser feita segundo qualquer um destes bens. Em seguida investigará se de fato a distribuição pode ser feita segundo qualquer um destes bens.

---

5. Quais são os bens que se ordenam à cidade.

É inconveniente que segundo o excesso de qualquer bem seja feita a distribuição do principado, mas, quanto aos bens que se ordenam à cidade não será irracional que alguém duvide que a distribuição possa ser feita segundo os mesmos. As coisas que se ordenam à cidade são as seguintes: a riqueza, a nobreza e a liberdade. Este é o motivo pelo qual os ricos são honrados na cidade, assim como os nobres e os livres.

Que estas coisas se requerem à cidade, é manifesto porque a cidade não pode ser constituída por pessoas carentes de bens porque, se o fosse, ninguém poderia contribuir ao bem comum, o que é algo necessário, pois de outro modo os inimigos não poderiam ser repelidos.

A cidade também não pode ser constituída por servos, porque não seria cidade. O servo não pode ser elevado ao principado, porque não pode prover ao que se há de agir. A cidade, portanto, deve ser constituída por ricos e livres.

Se estas coisas são necessárias à cidade, muito mais será necessária a justiça e a virtude bélica, porque sem estas não será possível bem habitar a cidade. Todas estas coisas, porém, são diversamente necessárias à cidade: as primeiras, [a riqueza e a liberdade], são necessárias porque sem elas não pode haver cidade; as segundas, a justiça e a virtude bélica [são necessárias porque] sem elas pode haver cidade, mas não uma boa cidade.

---

6. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído entre os ricos.

As razões pelas quais parece que o principado deve ser distribuído mais pelas riquezas são as seguintes. Os ricos mais deveriam receber do principado porque aquele que mais possui na região mais deve participar do principado, porque a região é comum. Ora, os ricos mais participam na região, possuem grandes propriedades, enquanto que os pobres as possuem pequenas ou nenhuma.

Ademais, aqueles que são mais fiéis à cidade e mais conservam a política a política e os acordos da política mais devem participar do principado. Ora, os ricos são mais fiéis que os pobres e melhor guardam a política e os acordos do que os pobres, os quais, por causa da penúria, são obrigados a quebrar pactos e serem infiéis, enquanto que não os ricos, por possuírem riquezas, não entregarão a região na mão dos outros por falta de riquezas e por isso serão mais fiéis do que os pobres na maioria das vezes, ao menos segundo o que parece.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído segundo a liberdade.

Segundo outros, o principado deve ser distribuído segundo a dignidade da liberdade. Haveria dois motivos para tanto.

O primeiro é que o principado é mais devido a quem mais atinge a cidade. Ora, estes são os homens livres, porque são os que parecem ser mais virtuosos.

O segundo é que o principado é mais devido aos que são melhores. Ora, os homens livres são melhores, porque é verossímil que aqueles que foram gerados pelos melhores são melhores.

[Em relação a esta segunda razão], deve-se entender que os melhores são gerados pelos melhores, mas de modo a subentender-se que o bom pode ser dito de dois modos. De um primeiro modo, entende-se que o bom segundo o ato perfeito e, assim, o bom não gera o bom, porque este bom é segundo o intelecto e segundo a eleição e o exercício. Ninguém, de fato, se torna bom neste sentido segundo um ato perfeito proveniente dos pais. De um segundo modo o bom é dito segundo uma certa inclinação à virtude perfeita, de tal modo que, [neste sentido], o bom deseja gerar o bom, porque a virtude que há no sêmen tenciona gerar, o quanto é de si, algo semelhante àquele de quem proveio o próprio sêmen segundo todas as disposições às quais pode alcançar a virtude generativa. Pode-se, deste modo, alcançar todas as disposições materiais que inclinam à disposição da vontade e da inteligência. Existe, neste caso, uma intenção de gerar algo semelhante a si segundo todas as disposições inclinantes seja ao bem seja ao mal, por causa do que a inclinação à virtude de algum modo procede dos pais. O bom, considerado deste modo, gera, na maioria dos casos, o bom. No entanto, ocorre às vezes o oposto, mas por acidente.

---

8. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído entre os virtuosos.

Aqueles que são virtuosos, de modo semelhante, sustentam razoavelmente que os principados devem ser atribuídos aos virtuosos e não aos demais, já que os principados devem ser distribuídos segundo a dignidade do que é mais salvativo da cidade. Ora, esta é a virtude, o que é evidente, porque é a justiça o que é o mais salvativo da cidade.

A justiça, de fato, é um hábito pelo qual operamos o justo e queremos operar o justo. Isto é o que é maximamente salvativo na cidade, conforme se explica no Quinto Livro da Ética. Todas as demais virtudes, de fato, se seguem à justiça, o que pode ser explicado do seguinte modo, [segundo dois aspectos].

Primeiro, porque todas as virtudes estão interligadas. Portanto, quem possui uma virtude perfeita possuirá a todas. Ora, a justiça é uma virtude perfeita. Logo, quem possui a justiça possui todas as virtudes.

Segundo, porque há duas justiças. A primeira é a justiça particular, pela qual alguém está bem [disposto] na operação que se ordena a outro ou nas coisas que se ordenam ao bem de outro. A segunda é a justiça universal [também chamada nos Livros da Ética de justiça legal], pela qual alguém [está bem disposto] na obra que se ordena a outro em relação ao bem comum. De onde que, pela justiça universal alguém retamente se utiliza de todas as virtudes e do ato de qualquer virtude por ordenação ao bem comum, de tal modo que [a justiça universal] inclua toda a virtude. Ora, aquilo que inclui toda a virtude é maximamente salvativo da cidade. Portanto, parece que seria segundo a dignidade da virtude que o principado deveria ser distribuído.

---

9. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído segundo a dignidade da multidão.

O principado deve ser distribuído segundo a dignidade dos que são melhores, mais ricos e mais fortes. Ora, a multidão é mais forte, melhor e mais rica do que quaisquer particulares, porque a multidão inclui a estes e a outros, enquanto que quaisquer poucos não. Seria manifesto, portanto, que o principado deveria ser distribuído segundo a dignidade da multidão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Objeção contra todas as razões apresentadas.

Os que dizem que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade das riquezas não dizem a verdade nem o justo, porque se o principado é distribuído segundo a dignidade das riquezas, se ocorrer que um só homem seja mais rico do que todos os demais, ficará evidente que, segundo este modo da justiça será necessário que este homem governe. Ora. isto seria inconveniente, porque este homem, não possuindo virtude, governaria por causa das riquezas e seria injuriado por todos. Seria, ademais, altivo e soberbo. Isto é suficiente para mostrar que segundo a dignidade das riquezas não devem ser distribuídos os principados.

O mesmo pode ser dito daqueles que crêem que o principado deve ser distribuído pela dignidade da liberdade. Isto seria inconveniente porque os homens livres, já que não possuem virtude, mas apenas uma inclinação à virtude, podem possuir malícia e, deste modo, farão injúria aos demais.

A distribuição do principado também não deveria ser feita segundo a dignidade da virtude, porque se suceder que alguém segundo a virtude seja melhor do que todos os demais virtuosos que vivem na cidade, este deveria governar e dominar. Ora, isto seria inconveniente, porque seguir-se-ia que os demais seriam desonrados e com isto se seguiriam sedições e turbações na cidade. Isto mostra que a distribuição do principado não deve ser feita segundo a dignidade da virtude.

Algo semelhante pode ser dito contra os que argumentam que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade da multidão. Se a causa pela qual a multidão deve dominar consiste em ser ela mais rica e melhor, então se houver um homem que seja mais rico do que todos os outros, ou mesmo muitos ou poucos, ficaria manifesto que este homem ou estes poucos homens deveriam governar e dominar mais do que toda a multidão. Mas neste caso seguir-se-ia que todos os demais seriam desonrados, pelo que se seguiriam sedições e revoltas na cidade. Ora, estas coisas corrompem a cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Soluções das objeções a respeito de como distribuir o principado.

O Filósofo passa a como que reunir a sua solução aos argumentos e objeções apresentadas pelas razões levantadas de ambas as partes. De fato, todas as razões acima concluem algo de verdadeiro e, deste modo, uma solução pode ser recolhida a partir de todas as razões expostas.

Todos os argumentos que foram levantados tornam manifesto que nenhuma destas coisas por si mesma e determinadamente seja aquilo segundo cuja dignidade dever ser distribuído o principado, isto é, nem a riqueza, nem a liberdade, nem a virtude, e assim sucessivamente. Contra aqueles que querem governar por causa das riquezas e virtudes pode-se argumentar através da multidão que deseja governar, o que é justo e razoável, porque importa que governa na cidade o melhor e o mair rico, e a multidão é melhor e mais rica do que poucos. Não porque qualquer um da multidão seja melhor e mais rico isoladamente, mas porque todos simultaneamente são melhores e mais ricos.

É possível, de fato, que na multidão haja alguns homens sábios e prudentes, e alguns imensamente ricos, e que eles mesmos e os demais homens do povo sejam bem persuasíveis pela razão e capazes de obedecê-los. Quando há uma multidão como esta é melhor que ela governe do que poucos, porque para governar duas coisas se requerem: governar retamente e o poder de fazê-lo. Ora, numa multidão como esta encontram-se ambas estas coisas, porque ela possui homens sábios e prudentes e possui o poder para coagir e repelir os inimigos. Parece, portanto, razoável que uma multidão que reúna estes elementos deva governar, onde for possível encontrar uma tal multidão. [Não se pode dizer o mesmo, entretanto], onde há uma multidão vil e não persuadível.

---

12. Se as leis devem ordenar-se ao bem comum ou ao bem de alguns.

O Filósofo, na continuação, levanta a seguinte questão. Já foi dito que mais convém que uma multidão governe do que alguns poucos ou um só. Quanto às leis, porém, pode-se duvidar se o legislador, querendo estabelecer leis retas, deve colocá-las visando o bem de toda a multidão, de alguns dos melhores, [sejam estes melhores] segundo as riquezas ou segundo as virtudes, supondo que exista uma multidão que possua sábios e ricos, e outros persuadíveis e capazes de obedecer à razão.

[A esta questão deve-se dizer] que deve-se tomar aquilo que é reto e melhor. Ora, o melhor e mais reto é que as leis sejam conduzidas para o bem de toda a cidade, de toda a comunidade e de todos os cidadãos, pois as leis dizem respeito ao que se ordena ao fim da cidade. Ora, o fim da cidade é o bem comum, de onde que as leis devem ser colocadas ordenando-se ao bem comum de toda a cidade e todos os cidadãos.

Diz-se cidadão aquele que possui virtude pela qual pode corretamente submeter-se e governar em tempos diversos, embora este seja diverso segundo o suposto e a razão [ou natureza] nas diversas políticas, pois [na democracia ou] estado da multidão o povo escolhe governar por causa da liberdade, [na oligarquia ou] estado dos poucos por causa das riquezas, enquanto que na política ótima é dito cidadão aquele que escolhe e pode submeter-ser e governar por causa da vida virtuosa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Comentário sobre o que o Filósofo declara a seguir.

O Filósofo, a seguir, coloca uma questão que parece opor-se ao que já foi determinado. Já foi dito, de fato, que mais convém que uma multidão domine do que um só ou muitos. Ora, o Filósofo passa a investigar [o caso] em que fossem encontrados um ou mais homens na cidade que excedessem todos os demais em virtude, [perguntando] se neste caso não conviria que este ou aqueles governassem. Ora, se a resposta a esta pergunta for afirmativa, já não seria verdade aquilo que foi determinado.

O Filósofo declara, em primeiro lugar, que onde quer que se encontrem tal ou tais homens [excepcionais], estes já não podem ser considerados cidadãos. A seguir, manifesta como deve ordenar-se este para com a cidade e a cidade para com este.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Os que excedem todos os demais em virtude não podem ser cidadãos.

Em primeiro lugar, o Filósofo afirma que se em alguma cidade for encontrado um homem que excede todos os demais em virtude, ou muitos virtuosos excedendo [em virtude] a todos os demais, não tantos, todavia, que com eles possa completar-se ou construir-se uma cidade, e no entanto este ou estes excedam todos os demais de tal modo que a virtude de todos os demais e o próprio poder civil não possa igualar-se segundo uma igualdade de virtude e poder a estes muitos, nem à virtude ou poder deste um só se não houver senão um só, este tal não pode ser considerado parte da cidade, nem tampouco aqueles muitos, se houver muitos virtuosos.

A seguir, o Filósofo comenta as razões pelas quais estes homens não podem ser cidadãos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Primeira razão pela qual os que excedem todos os demais em virtude não podem ser cidadãos.

A primeira razão é política. O justo de modo simples consiste em que os que são iguais na virtude recebam ou alcancem o principado de modo igual. Os que, porém, são desiguais, devem recebê-lo de modo desigual. Mas este ou aqueles excedem todos os demais na virtude e, portanto, este ou aqueles devem receber mais do que todos os outros. Todos os outros, porém, por causa da multidão, crerão que devem receber mais do que aquele ou estes poucos, motivo pelo qual se os que excedem segundo a virtude e o poder mais receberem do que todos os outros, parecerão injuriar aos demais, do que seguir-se-ão dissensões e revoltas na cidade e corromper-se-á a proporção da cidade. Ora, isto é inconveniente, pelo que nem este nem aqueles serão cidadãos. Na verdade, este único homem que excede todos os demais na virtude será, verossimilmente, como um deus.

Sobre [esta última afirmação do Filósofo] deve-se entender que alguém pode alcançar a virtude perfeita e o seu ato de dois modos. De um primeiro modo, segundo o estado comum dos homens; de um segundo modo, além do modo ou do estado comum dos homens, e este é o modo da virtude dita heróica. A virtude heróica é aquela segundo a qual alguém pela virtude moral e intelectual alcança a operação de qualquer virtude acima do modo comum dos homens, e isto é um certo ser divino, que se realiza mediante algo divino existente no homem, que é a inteligência, e é neste sentido que fala o Filósofo que tais homens, que excedem deste modo a todos os demais, são como deuses.

---

16. Segunda razão pela qual os que excedem os demais em virtude não podem ser cidadãos.

A lei que é dada na cidade é necessária porque a lei é acerca do que se ordena ao fim da política. Ora, não todos são suficientes para se dirigirem a tal fim por si mesmos, e por isso necessitam da lei que os dirija no que se deve agir. A lei, portanto, é dada àqueles que são iguais pelo gênero e pela potência a este modo, por não serem suficientes para se dirigirem a si mesmos nas suas ações, e são estes os que são ditos cidadãos. Mas aqueles que excedem da maneira descrita os demais segundo a virtude não necessitam que se lhes dê uma lei. Eles próprios, de fato, são lei para si mesmos, o que é evidente, porque a lei é uma certa ordenação, segundo a razão, daquilo que diz respeito ao fim da política, e estes já possuem esta ordenação em si mesmos. São, portanto, para si mesmos lei. Será ridículo, portanto, aquele que quiser dar leis a estes homens virtuosos, porque neles não há causa pela qual se lhes tenha que dar lei. Estes homens excelentes a tal ponto, portanto, não são cidadãos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

17. Considerações gerais.

Deste ou de tais virtuosos talvez poderá dizer-se retamente o que disse Antístenes sobre os leões ***"que para as lebres, se quisessem possuir a igualdade ou serem iguais, não seria bom ter como sócios os leões com os seus dentes, porque os leões, por causa de seu poder, as devorariam"***. Assim também, na cidade, não é bom para os cidadãos que busquem a igualdade, que tenham um ou vários homens tão virtuosos como concidadãos, porque por causa de seu poder e virtude seriam oprimidos. Foi por causa disso que as cidades [onde a política era a democracia ou o estado] popular estabeleceram o ostracismo, isto é, a relegação, contra tais homens. Estas cidades queriam possuir a igualdade, o povo nelas domina por causa da liberdade, todos igualmente alcançam a liberdade; por este motivo aqueles que excediam os cidadãos comuns nas riquezas, nas amizades ou em algum poder civil, eram relegados da cidade e exilados para fora da cidade durante alguns tempos determinados. Segundo estes, é manifesto que cidadãos que excedem a tal ponto os demais não convém que permaneçam na cidade.

Por causa disto, a saber, que não convém que tais homens que excedem outros permaneçam na cidade, mas que convém que sejam exilados, alguns, querendo recriminar um tirano, vituperaram o conselho de Periandro a Trasíbulo não segundo a razão. De fato, tendo Trasíbulo enviado uma mensageiro a Periandro sobre o que deveria fazer contra os poderosos e os ricos e todos os que se sobressaiam na cidade que turbavam o seu domínio, não querendo Periandro manifestar o seu intento de um modo que fosse claro ao mensageiro, disse-lhe em parábolas o que deveria ser feito, mandando dizer que, removendo as espigas excedentes a seara se tornaria uniforme. O mensageiro, ignorando o motivo daquilo que fazia, comunicou a Trasíbulo o que lhe havia sido dito e este imediatamente entendeu que deveria matar os homens excelentes no virtude e no poder. O Filósofo afirma que não foram apenas os tiranos que procedem deste modo, mas também as democracias e as oligarquias agem semelhantemente, pois nelas ordena-se a relegação para impedir que alguém se torne tão excelente e, se suceder haver alguém assim, que este seja exilado. Parece manifesto, por estes exemplos, que tais homens não devem permanecer na cidade.

Em algumas cidades, aqueles que tinham domínio e potência sobre eles fizeram o mesmo, como os atenienses quando subjugaram Samos, Kios e Lesbos. Como estas cidades excederam os atenienses, em várias coisas os atenienses as humilharam e oprimiram, descumprindo inclusive pactos anteriormente estabelecidos. Do mesmo modo procedeu o rei dos Persas quando submeteu a si os Medos e os Babilônios, dispersando os que eram mais prudentes e sagazes entre eles; vendo, de fato, que tais homens eram prudentes e sagazes, porque haviam governado e tinham vivido civilmente, temendo que se permanecessem juntos pudessem encontrar pela sabedoria os caminhos pelos quais se libertariam de seu jugo, dispersou-os e assim estes [homens] excelentes por causa de sua sabedoria foram transladados a outras regiões.

Este problema, portanto, universalmente diz respeito a todas as políticas, isto é, que aqueles que excedem os outros no poder e na virtude, não são cidadãos. Nas políticas desviadas isto pode ser observado, porque os que nelas governam, procurando apenas o bem próprio, exilam da cidade aqueles que excedem os demais no poder ou na virtude; mas não apenas as que buscam o bem próprio fazem tais coisas, como também as que buscam o bem comum.

O mesmo se observa por semelhança nas artes. Vemos, de fato, que se o pintor elabora uma imagem, não pintará um pé que exceda as outras partes segundo a proporção, mesmo que ele seja mais belo do que as outras. Da mesma maneira, aquele que constrói um navio não fará a proa, a parte da frente do navio, maior do que as outras além da proporção, ainda que aquela parte seja otimamente feita. Semelhantemente o maestro do coro, se

alguém cantar mais alto do que todos os outros além da proporção, ainda que cante mais bela e deleitavelmente que os demais, não permitirá que cante com os demais. Eis o motivo porque, de modo semelhante, se há alguém na cidade que seja mais excelente do que todos os demais na virtude e na potência, embora em si seja bom, por ser improporcional aos demais, o legislador deverá exilá- lo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Objeção quanto à monarquia.

Alguém poderá objetar dizendo que se aquele que excede todos os demais na cidade devesse ser expulso por causa do excesso, [não poderia, portanto, existir o regime monárquico], porque quando um monarca em alguma monarquia exceder todos os demais, este deveria ser expulso e não governar.

O Filósofo soluciona [esta objeção] dizendo que, embora o monarca exceda todos os demais em poder, nada, todavia, proíbe que o mesmo concorde com os demais se governa pelo bem comum. [Se assim for], concordará então com os demais. Se, porém, o monarca não governar pelo bem comum, então dever-se-á trabalhar para que se obtenha a sua expulsão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. O recurso do exílio não é justo de modo simples.

O Filósofo disse e declarou que os que excedem todos os demais devem ser exilados na cidade, e isto parece muito duro. Por isso, querendo corrigir-se, afirma também o Filósofo que este discurso sobre o exílio com que deve ser punido aquele que excede todos os demais no poder ou na virtude possui algo de justo, mas não se simplesmente justo. Por isso teria sido melhor desde o princípio ordenar a política de tal modo que não fosse necessário este exílio, porque esta relegação é algo perigoso, já que não se exilam senão homens poderosos, e estes podem, [ainda como exilados], causar danos à cidade. E por isso teria sido melhor se a cidade tivesse sido ordenada de tal modo que não fosse necessário usar do recurso do exilamento, de tal modo que desde o início tivesse sido ordenado que não fosse lícito a alguém exceder um determinado grau de riquezas, nem exceder outros segundo grau algum, nem receber excedentes mas apenas iguais e, se acontecesse que alguém excedesse, que fosse corrigido e dirigido de alguma maneira. Somente depois disso, se tais recursos falhassem, seriam estes homens corrigidos pelo exílio.

---

20. Se devem ser banidos os que excedem todos os demais na virtude.

Somente nas políticas que não são retamente ordenadas, mas que são transgressões [de outras políticas retas], convém que alguém que exceda os demais seja banido da cidade, e este será justo não de modo simples, mas segundo algo, como ocorre nas [democracias ou] estados populares. Nesta política, de fato, pretende-se a igualdade dos cidadãos e, portanto, semelhantes excessos serão contra o fim daquela política.

Do mesmo modo, na [oligarquia ou] estado dos poucos não convém que exista um tal cidadão, porque pelo seu poder converteria aquela política à sua vontade. Nem na tirania [ou ditadura] conviria existir tal homem, porque ele próprio quereria converter-se no tirano. Destes exemplos é manifesto que nas políticas pervertidas é justo este banimento, mas não de modo simples, e sim apenas segundo um certo aspecto, porque nestas políticas não existe o justo de modo simples, mas apenas o justo segundo algum aspecto, conforme foi dito anteriormente.

Mas na política ótima há uma grande dúvida sobre como se deve proceder em relação ao banimento.

Não há dúvida, a este respeito, sobre aquele que excede todos os demais na fortaleza corporal, nas riquezas ou na multidão de amigos. Mas, quanto ao que excede todos os demais na virtude ou nos bens que são segundo a alma não é claro o que deve ser feito. Não se pode dizer que tal homem deve ser expulso da cidade e exilado em algum lugar. Isto seria contra a razão, pois ele é excelente e ótimo, pelo que não deve ser expulso de modo algum. Mas ele também não poderá ser conduzido ao principado assim como se faz com os demais, de tal maneira que em certos tempos governe e em outros tempos não governe. Seria algo semelhante ao que se daria se o deus Júpiter viesse habitar entre os homens; seria ridículo pretender que ele governasse segundo o seu turno e nos demais não. Como um tal ser é ótimo, restaria apenas que todos com alegria o obedecessem e considerassem digno e justo que ele fosse rei ou, se fossem vários, que fossem reis e governassem não às vezes e em turnos, mas sempre.

Deve-se considerar que nestas palavras o Filósofo parece contradizer-se a si mesmo. De fato, ele havia dito antes que seria melhor que a multidão governasse do que poucos, [ainda que virtuosos]. Disse também que se um só governasse, os demais seriam desonrados, o que seria inconveniente. Agora, porém, afirma que aquele que excede deste modo todos os demais não é cidadão; ora, quem não é cidadão não deve governar, de onde que pareceria dever concluir-se que este não deveria governar, que é o contrário do que afirma agora.

Deve-se responder a tudo isto que, se for encontrado alguém que exceda todos os demais em virtude, este deve governar. A razão disto é que importa que mais governe aquele que se aproxima do governo natural e ao governo do Universo. Mas este que deste modo excede todos os demais na virtude é alguém assim. Portanto, convém que somente ele governe.

A proposição maior é evidente nos animais. A parte que governa é o coração. O coração é único e é principal, do qual procede a virtude para cada uma das partes do corpo. Do mesmo modo no Universo há um só princípio; o governo do Universo é um só e é ótimo, motivo pelo qual aquele na cidade que é mais uno e melhor mais se aproxima da semelhança do principado do Universo e da natureza. Será melhor, portanto, o governo no qual haja um só príncipe e mais convirá que governe aquele que, sendo um só, for ótimo. Ora, este é aquele que excede todos os demais em virtude, de onde que é manifesto que convém que este governe mais do que outro. [Daqui também se manifesta que a política

ótima é um reflexo da construção do Cosmos].

Nada obsta, todavia, que o Filósofo tenha afirmado anteriormente que mais convém que a multidão domine. Isto deve ser entendido onde a política dos iguais e semelhantes, e onde a virtude de um não exceda a virtude de todos os outros, o que não ocorre neste propósito.

Nada obsta, também, se ao governar um só ou muitos todos os demais serão desonrados, pois na política retamente ordenada cada um ama o seu estado, o seu próprio grau e o grau do outro, e por isso deseja a sua honra segundo o seu grau e deseja a honra do outro segundo o grau deste outro, nem deseja para si a honra do outro. E por isso, se houver alguém que exceda a todos os demais na virtude, todos quererão para si a honra do que é devido a cada um e, portanto, não serão desonrados, porque cada um terá a honra que lhe é devida.

Nada obsta, finalmente, que este homem não seja cidadão. É verdade que aquele que governa por causa da excelência da virtude não é cidadão, mas alguém acima da cidadania, assim como também é verdade que alguém é cidadão na medida em que é ordenado pela lei. Mas quando se sustenta que não deve governar ninguém que não seja cidadão, isto não é verdade na política real e ótima de modo simples, como é aquela na qual governa alguém como é aqui descrito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. O REINO

1. Plano do restante da obra.

Depois que o Filósofo distinguiu as políticas segundo as distinções dos principados, agora prossegue determinando sobre cada uma delas.

Primeiro determina sobre a política ótima ou reino no final deste Livro Terceiro. Ao longo do livro quarto determinará em seguida as demais.

No Livro Quinto o Filósofo determinará o que corrompe e o que salva cada uma das políticas determinadas no terceiro e quarto livros. [Nos livros restantes determinará os meios pelos quais cada uma das políticas deve ser instituída, iniciando pelas políticas menos retamente ordenadas para depois tratar sobre a política simplesmente ótima].

---

2. Razão para tratar do reino.

Depois da investigação anterior sobre as políticas talvez faríamos bem passarmos à consideração do reino. A razão disto consiste em que, entre as políticas retas, o reino é a melhor e a mais reta das políticas e é, por isso, a regra e a medida das demais. O ótimo é, de fato, o perfeitíssimo em qualquer gênero e a medida de tudo o demais, pelo que deveremos em primeiro lugar tratar do reino.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Os vários modos de monarquia.

[A seguir o Filósofo diz que] em primeiro lugar deveremos observar se há muitos modos e diferenças de monarquias reais ou se há apenas um só modo. [Aristóteles] enumera quatro modos de monarquia, aos quais acrescenta um quinto, que será o principal.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A primeira espécie de monarquia.

O primeiro modo de monarquia é aquele que existia na região Lacônica. Neste reino o rei governava segundo a lei e não era senhor de todos, porque não dava sentenças nem punia segundo a sua vontade. Todavia, quando a região o exigia para lutar, então governava quanto a tudo o que poderia dizer respeito à guerra. Ademais, este reino era perpétuo, de modo que o rei não governava em certos tempos e em outros não.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. A segunda espécie de monarquia.

Além da espécie de monarquia que foi descrita, há também uma outra espécie segundo a qual alguns reinam junto com os bárbaros. São chamados bárbaros aqueles que carecem de razão e, como os homens se utilizam da razão, quem quer que careça de razão é dito bárbaro.

Estes reinos segundo os quais governam alguns bárbaros são como tiranias de monarquias, e aqueles que governam nestes reinos governam segundo a lei e segundo os costumes que são transmitidos de pais a filhos. Como os bárbaros são naturalmente mais servis do que os gregos, estes bárbaros suportam este principado dominativo sem tristeza, porque possuem uma inclinação a suportá-lo.

Esta espécie de monarquia é segura. A razão é porque o principado em tal reino governa segundo uma descendência, e segundo costumes que procedem dos ancestrais. E porque, reinando por descendência, governando o pai, de algum modo este acostuma os súditos ao filho, quando depois o filho reina, o povo se submete voluntariamente ao filho, por já terem adquirido o costume. Ademais este governo é segundo o costume e segundo as leis, e as coisas que se baseiam no costume são deleitáveis. O sinal de que este reino é seguro está em que estes bárbaros protegem o seu rei, porque o amam e livremente a ele se submetem. Os que protegem os tiranos, porém, são outros [e não o próprio povo], porque os tiranos governam os súditos contra a vontade destes e por causa disto os tiranos possuem, além do povo, uma outra guarda [pessoal], já que eles mesmos desconfiam de seus próprios súditos.

---

6. A terceira espécie de monarquia.

Há uma [terceira] espécie de monarquia real que existia entre os antigos gregos. Esta monarquia para que o digamos de modo simples, é uma tirania segundo a eleição. O Filósofo acrescenta, ao apresentá-la, [as palavras] ***"para que o digamos de modo simples"***, porque a tirania que é elegida não pode ser uma tirania de modo simples. Ela difere da tirania barbárica anteriormente apresentada porque ela não é pátria, isto é, o príncipe não governa segundo uma sucessão por descendência, mas por eleição. Neste principado alguns governam por toda a sua vida e são escolhidos vitaliciamente, enquanto que outros governam até algum tempo determinado, porque assim são escolhidos; já outros governam quanto a algumas ações.

---

7. A quarta espécie de monarquia.

A quarta espécie de monarquia real é aquela segundo a qual alguns governam outros segundo a virtude heróica. Os governantes ditos heróis, isto é, homens que haviam alcançado uma virtude perfeita e seus respectivos atos além da comum condição dos homens. Os primeiros governantes, por este modo de governo, foram erguidos a este principado por causa do benefício que fizeram à multidão, ou porque descobriram alguma arte útil à região, como Saturno na Itália que foi o primeiro que ensinou a arte de plantar o trigo, por causa do que foi por eles considerado um deus, ou porque foram os primeiros que lutaram contra os inimigos da multidão, ou porque foram os primeiros que reuniram os homens de uma região conduzindo-os a uma vida civil e por isso foram reis por causa destes benefícios. Por este motivo, desejando- o os súditos que a eles voluntariamente se submetiam, passaram a governar segundo uma sucessão por descendência, governando segundo leis transmitidas por seus ancestrais. Estes reis eram senhores de tudo quanto pertencia à guerra e a todas as posses que não eram sacerdotais ou pertencentes ao culto divino, como o eram as posses dos sacerdotes, e com isto emitiam sentenças e julgavam. Faziam isto de tal modo que alguns não juravam que executariam fielmente tais coisas, enquanto que outros o juravam. Seu juramento era a elevação do cetro, isto é, do báculo real.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Acrescenta-se uma quinta espécie de reino.

O Filósofo acrescenta uma quinta espécie de monarquia real, de modo que o povo e cidade são ordenados como o governo da casa se ordena. De fato, no governo da casa uma só pessoa governa para a utilidade dos súditos e é senhor de todas as coisas que estão na casa. Assim também ocorre no reino onde um só governa para a utilidade dos súditos e por isso assim como o governo do pai de família é um certo poder régio, assim o poder régio é um certo governo doméstico da cidade e do povo, seja que se trate de uma única cidade e um único povo, seja que se trate de várias cidades e povos.

---

9. Redução das cinco espécies de monarquia.

De um certo modo, [afirma o Filósofo], duas são as espécies de monarquia real que devem ser consideradas, às quais se reduzem todas as demais. A primeira é a monarquia [da região] Lacônica, na qual alguém principia segundo a lei. A outra é o reino. A [monarquia] lacônica difere do reino porque na lacônica o rei principia segundo a lei e, ademais, ele não é senhor de todos. Mas no reino principia segundo a virtude e é senhor de todos.

As demais [espécies] são intermediárias entre estas ou são privações das mesmas, porque em algumas os governantes são senhores de mais [coisas] do que na monarquia lacônica, mas de menos do que no reino.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Razões a favor e contra se é melhor que o reino seja governado por um homem ótimo ou por leis ótimas.

O Filósofo levanta a questão sobre se mais convém que o reino seja governado por leis ótimas ou por homens ótimos. Primeiro mostrará argumentos pelos quais pareceria que mais conviria que o reino fosse regido por um homem ótimo; em seguida, mostrará argumentos opostos, segundo os quais melhor conviria que fosse governado por leis ótimas.

Que seria melhor que um reino fosse governado por um homem ótimo do que por leis ótimas pode ser mostrado pela razão e pelo exemplo. De fato, alguns opinam que a cidade mais convém ser regida por um homem ótimo porque a cidade é melhor governada por aquele que pode findar todas as disputas que emergem. Ora, isto não pode ser feito pela lei, porque a lei não declara senão o universal, nada dizendo sobre o particular. Os particulares são infinitos e não podem ser apreendidos, de onde que é impossível que a lei ordene aquilo que diz respeito às novas situações que emergem. Isto, porém, pode ser feito pelo homem ótimo pela sua prudência, a qual possui o reto julgamento dos agíveis e o reto apetite pela virtude moral.

Pode-se interpor um exemplo a este respeito, pois vemos nas demais artes que não é sempre bom agir segundo a arte escrita porque há coisas escritas segundo as quais, se fossem executadas, causariam dano aos outros, como é evidente na Medicina. O médico, de fato, não considera em tudo o que está escrito em sua arte, porque muita coisa é relegada à prudência do próprio médico. É assim que entre os egípcios estava escrito que somente seria permitido aos médicos removerem uma doença por meio de um remédio após terceiro dia, pois antes do terceiro dia ele não poderia compreender bem a natureza da doença e, se tentasse medicar o paciente antes do terceiro dia poderia colocá-lo em perigo. Ora, nunca foi bom observar esta conduta em todas as coisas, pois em alguns casos o paciente deveria ser medicado antes ou mesmo depois do terceiro dia, segundo a diversidade dos remédios e das doenças.

Algo semelhante ocorre na política, que não convém ser governada sempre por escrito ou pela lei, porque a lei às vezes falha em algum [caso] particular e então necessitará de alguém que dirija. De onde que parece manifesto que é melhor que o reino seja governado por um homem ótimo do que por leis ótimas.

[Por outro lado, pode-se dizer que] é melhor que a cidade seja governada por leis ótimas porque convém que os governantes sejam dotados de uma razão universal. Portanto, é melhor que a cidade seja governada por aquele que não possui paixões conjuntas do que por aquele que as possui por natureza, pois as paixões pervertem o julgamento da razão. A paixão, de fato, é um movimento do apetite sob a fantasia do bem ou do mal. A lei, porém, não possui paixões conjuntas, enquanto que o homem as possui. Portanto, [parece] ser melhor que a cidade seja regida por ótimas leis do que por um homem ótimo.

É possível, no entanto, objetar ainda que embora o homem tenha paixões que lhe são naturalmente conjuntas, todavia o homem bom se aconselha acerca das coisas singulares [ou individuais], e segundo a deliberação realizada ele julgará retamente. Portanto, [pareceria nesse caso] que será melhor para a cidade ser regida por um ótimo homem do que por uma ótima lei.

11. Argumento sobre se é melhor que muitos governem ou um só.

É manifesto que na cidade o governante deve conhecer as leis e deve fazê-las. Não convém, entretanto, que seja senhor de todas as coisas; já que ele domina segundo a lei, não convém que ele domine em tudo, mas convém que ele domine naquelas coisas que não podem ser determinadas pela lei, seja de modo simples, ou pelo menos [não perfeitamente]. Neste caso, porém, levanta-se uma dúvida sobre se mais convém que um só governe julgando sobre casos particulares, sobre os quais a lei não pode bem determinar, ou se convém que muitos governem.

O Filósofo resolve a questão afirmando que é melhor que neste caso muitos julguem em vez de um só por três razões.

Em primeiro lugar [o Filósofo coloca que] quando surge um caso particular que não pode ser determinado pela lei, reúnem-se muitos [homens] e discutem sobre [o caso] entre si e investigam sobre o mesmo pelo conselho, e depois do conselho julgam. É assim que se dão todos os julgamentos dos casos particulares sobre os quais a lei não pode determinar. Assim podem fazer muitos e não apenas um, porque muitos que se aconselham sobre algo podem ver mais coisas do que um só. É manifesto, portanto, que um só, quando comparado a muitos, é pior no julgar, e o seu julgamento, comparado ao julgamento de muitos, é pior. Assim como uma cidade composta de muitos é mais bela do que uma cidade composta por poucos, assim também o julgamento de muitos é melhor do que o julgamento de um. É manifesto, portanto, que melhor e com mais acerto julgará uma multidão ou muitos do que cada um desta multidão.

A segunda razão [colocada pelo Filósofo] diz que é manifesto que muitos são mais indiferentes em relação às paixões perturbantes e pervententes o reto julgamento de que um só sem poucos e por isso um só mas pode ser ocupado pelas paixões do que muitos. Quando, porém, um só for ocupado por alguma paixão, corromper-se-á o julgamento. Onde há muitos, porém, será difícil corromper-se o julgamento por causa do ímpeto das paixões, porque se alguns estão dominados pela paixão, suas paixões serão reprimidas pela razão dos outros e por isso será difícil que eles pequem e isto principalmente se se tratar de uma multidão não vil, mas se for uma multidão de homens livres segundo a virtude. Estes, de fato, nada farão além da lei, senão onde a lei falhar.

A terceira razão [colocada pelo Filósofo] diz que, se for afirmado que não é fácil que muitos julguem bem em tais coisas, se se tratarem de homens quaisquer indiferentemente, todavia, se se tratarem de homens bons e cidadãos bons, ainda deveria se investigar se um só governante mais dificilmente possa ser pervertido e corrompido do que muitos bons homens em número. E é manifesto que muitos homens bons mais dificilmente se perverterão e corromperão do que um só homem bom. Ora, é melhor que o julgamento se realize por aquele que mais dificilmente pode ser corrompido e pervertido. Portanto, como é mais difícil que muitos se corrompam e se pervertam do que um só, segue-se que é melhor que o julgamento seja feito por muitos do que por um só.

De tudo isto Aristóteles conclui a preeminência do estado dos ótimos [ou aristocracia] sobre o reino. E diz que se é assim conforme foi declarado, isto é, que é melhor que muitos homens bons julguem do que um só, e a política em que muitos sábios governam é o estado dos ótimos [ou aristocracia], enquanto que a política em que um só homem sábio governa é o reino, é manifesto que o estado dos ótimos [ou aristocracia] é melhor do que o reino.

12. A ordem da introdução das políticas.

[O Filósofo explica que] por ser melhor que a cidade seja governada e os julgamentos sejam dados por muitos em vez de um só, as cidades foram no início regidas por um só rei, porque no principado foi mais fácil encontrar um só sábio do que muitos e por isso em primeiro lugar o principado real foi concedido a um só. Ademais no início as cidades eram pequenas e por isso era suficiente um só para reinar. Ademais, colocaram para si alguém como rei por causa do benefício que por meio dele lhes tinha sido feito, ou porque lutou contra os inimigos por causa deles, ou porque encontrou alguma arte que lhes era necessária, e tudo isto é obra do homem bom e, por isto, fizeram deste homem bom e virtuoso um rei para eles.

Posteriormente foi introduzido o estado dos ótimos [ou aristocracia]. Ocorreu depois que muitos se exercitavam na obra das virtudes, porque muitos se fizeram virtuosos. Semelhantemente os homens buscaram o governo de muitos semelhantes na virtude e não sustentaram mais o governo real, instituindo o governo dos iguais em virtude. Ora, este é o estado dos ótimos [ou aristocracia], de modo que, depois do reino, veio a [aristocracia].

Depois [da aristocracia] veio o estado dos poucos [ou oligarquia]. Diz [o Filósofo] que ocorreu em seguida que estes governantes se tornaram ricos com os bens comuns e se inclinaram ao prazer, tornando-se deficientes da razão, e isto principalmente por causa das riquezas e, deste modo, o estado dos ótimos [ou aristocracia] acabou convertendo-se em estado dos poucos [ou aristocracia]. Fizeram com que as riquezas se tornassem coisas dignas de honra e que o governo devesse ser exercido por causa das mesmas.

Em seguida [o Filósofo afirma] que depois disto ocorreu que um destes [oligarcas] se tornou muito mais rico do que os outros e mais poderoso em amizades e assim subjugou todos os demais. Desta maneira conseguiu converter o estado dos poucos [ou oligarquia] em uma tirania, governando em benefício de sua própria comodidade.

Finalmente [o Filósofo declara] como surgiu a democracia da tirania. Diz que, depois da tirania, estabeleceu-se o estado de muitos [ou democracia]. Como o tirano oprimiu os ricos por causa de um lucro torpe, os cidadãos que conduziam a política para as extorsões [que favoreciam as] minorias, fugindo do torpe lucro do tirano, induziram uma multidão mais forte e fizeram com que ela se insurgisse contra o tirano. Assim ocorreu que o povo, insurgindo-se e expulsando o tirano, ficou com o poder junto a si e então instaurou-se a política popular. Este é o motivo por que em muitas cidades domina o povo, porque o povo é numeroso e, por isso, possui poder. Todavia, onde o povo domina, algo é recebido das demais políticas. De fato, fazem a alguns de capitães e colocam um só acima dos demais.

[O Filósofo conclui], finalmente que, porque ocorre fazerem-se [agora] cidades maiores, talvez não acontecerá mais tão facilmente que se instaurem outras políticas além da popular.

---

13. Se o rei deve ser eleito por eleição ou sucessão.

O Filósofo ainda levanta outras questões sobre o reino. A primeira é que, se alguém disser que é ótimo para a cidade que seja governada por um só, haverá uma dúvida sobre como este deverá ser escolhido, se por eleição ou pela sucessão da descendência. O Filósofo mostra que não deve ser escolhido pela sucessão da descendência porque é duvidoso sobre os filhos que haverão de suceder o governante como eles serão. Pode acontecer que o filho seja mau e se, portanto, este único [governante] for tomado pela sucessão da descendência, ocorrerá que um [homem] mau será tomado para governar. Ora, isto é inconveniente. Portanto, no [governo real o governante] não deve ser escolhido por sucessão.

Mas talvez alguém dirá que o pai sendo bom, vendo o filho ser mau, não entregará o reino ao filho, mas a outro, removendo o próprio filho [da sucessão]. O Filósofo responde dizendo que é difícil crer nisto, a saber, que o pai dispense o filho e entregue a outro o governo. Isto, de fato, está acima da comum faculdade dos homens. Convirá que ele entregue o governo ao mais amado e o mais amado segundo a natureza é o mais próximo segundo a natureza. O filho é como um outro pai e por isso, assim como o pai mais ama a si mesmo do que a qualquer outro, assim também depois de si mais ama o filho natural do que qualquer outro, pelo que mais prontamente lhe entregará o reino do que a qualquer outro. Deve-se entender que, portanto, considerado em si mesmo, sempre será melhor que o rei seja escolhido por eleição do que por sucessão. Poderá ser o rei melhor por sucessão [apenas] por acidente.

A primeira afirmativa é manifesta do seguinte modo. Será melhor que o príncipe seja escolhido por aquele modo pelo qual, considerado em si mesmo, ocorre ser escolhido o melhor. Ora, pela eleição [mais] ocorre ser escolhido o melhor do que pela sucessão da descendência, porque o melhor, na maioria das vezes, mais encontra-se em toda a multidão do que em um só. A eleição, ademais, considerada per se, é um apetite determinado pela razão. Todavia, por acidente pode ser melhor escolher o governante pela sucessão da descendência, porque na eleição sucede haver dissensão entre os eleitores. Ademais, às vezes os eleitores são [homens] maus e, por isso, sucede que escolham um homem mau. Ademais, o costume de dominar muito contribui para que alguém se submeta a outro e por isso, reinando o pai, os [súditos] se acostumam a submeter-se ao filho. Finalmente, é muito duro e estranho que aquele que hoje é um igual, amanhã domine e seja príncipe sobre outro. Por isso, por acidente, pode ocorrer que seja melhor que um governante seja escolhido por sucessão da descendência do que por eleição.

---

14. Se o rei deve possuir poder para punir os rebeldes.

[A segunda questão levantada pelo Filósofo sobre a monarquia] é sobre o poder do governante na monarquia real. Pode duvidar-se se convém que este governante tenha poder pelo qual possa punir e obrigar os rebeldes que não querem obedecer-lhe, ou como deve agir e dispensar no governo [acerca desta questão].

O Filósofo diz que convém que este governante tenha poder para punir os rebeldes, coisa manifesta, porque vemos que o governante segundo a lei, nada fazendo segundo a [sua] vontade além da lei, convém que tenha poder pelo qual puna os que não querem obedecer à lei ou os que agem contra a lei. Por este motivo, semelhantemente, convém que aquele que reina segundo a sua vontade, como ocorre na monarquia real, tenha poder para punir os que não querem obedecer-lhe.

É manifesto, de fato, que convém que ele tenha poder e um poder maior do que o poder de um só porque, se não o tivesse maior, não poderia punir a este ou a aqueles, se não lhe quisessem obedecer.

Ademais, convém que ele tenha um poder maior do que muitos simultaneamente, de outro modo não poderia puní- los. Menor, todavia, do que o poder de toda a cidade em relação à multidão porque, se o rei tivesse maior poder do que a cidade, a oprimiria e converteria o governo em tirania. Assim fizeram alguns antigos quando colocaram alguém como rei: deram-lhe a guarda de um poder maior do que um só ou muitos simultaneamente, menor, porém, do que toda a cidade. Semelhantemente quando um outro, chamado Dionísio, pediu guardas à cidade de Siracusa, preocupou-se em que lhe fossem dados tantos guardas que não excedessem o poder da cidade ou da multidão, nem a oprimissem, mas que fossem em poder maiores do que um só ou muitos.

Assim, portanto, é manifesto que o que governa segundo a lei convém que tenha poder para punir os rebeldes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. Se convém que a cidade mais seja governada por um só homem ótimo ou por muitos. Colocação do problema.

Depois que o Filósofo investigou a respeito se mais convém à cidade ser governada por leis ótimas ou por um homem ótimo, passa a investigar se mais convém à cidade ser governada por um único homem ótimo ou por muitos.

Em primeiro lugar, o Filósofo diz que depois de tudo o que foi exposto resta investigar sobre o rei de modo simples, isto é, aquele que age e governa em tudo não segundo a lei, mas segundo a sua vontade e não na medida em que é movido por outro. É sobre este que deveremos fazer as seguintes considerações. O motivo das mesmas é que aquele que governa segundo a lei não é rei de modo simples, nem o seu principado é uma espécie de reino, conforme foi dito acima. Do reino de modo simples, no qual alguém domina a todos segundo a sua vontade e não segundo a lei, deve-se tratar em seguida.

A alguns não parece ser segundo a natureza, nem por uma inclinação natural, nem conforme à razão, que alguém seja senhor de todos segundo a vontade, onde a cidade seja constituída de [homens] semelhantes segundo a virtude, isto é, segundo a disposição natural.

[De fato], o Filósofo mostra a seguir que não é natural que um só homem domine a muitos semelhantes a si segundo a virtude e a disposição natural. Ele aduz, para isso, quatro razões demonstrativas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. Primeira razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.

A primeira razão demonstrativa diz que para os semelhantes segundo a disposição natural e segundo a virtude o mesmo é o justo e o mesmo é a virtude. Dizemos, de fato, que o justo é o igual. Portanto, para os que é a mesma a virtude e a disposição natural, o mesmo é o justo e a dignidade, porque a dignidade é tomada segundo a virtude e, para aqueles que não é a mesma a virtude, nem a dignidade nem o justo são o mesmo. Se, portanto, colocamos que alguns são semelhantes na virtude a dignidade e o justo serão o mesmo, pelo que não convém a um só dominar segundo a vontade sobre eles, porque neste caso já não haveria neles a mesma dignidade.

Disto se segue que é melhor ser governado pela lei ótima do que pelo homem ótimo. É justo que os iguais segundo a virtude e a disposição natural tenham o igual, por causa do que é manifesto que se há muitos iguais ou semelhantes segundo a virtude e a disposição natural um não é mais inclinado por natureza a governar ou a submeter-se do que outro, e por isso um não deve mais governar do que outro. E porque é necessário que alguém governe, será justo que todos governem em turnos e segundo uma certa ordem e do mesmo modo. Ora, governar segundo uma certa ordem e em turnos é uma lei. De fato, a lei é uma certa ordem. Pelo que é manifesto que é melhor e mais desejável ser governado pela lei do que por um só cidadão qualquer.

Pode-se deduzir também do já exposto que é melhor ser governado pela lei do que por vários homens, desde que poucos. O Filósofo diz que, segundo a mesma razão, se é melhor que muitos governem do que um só, para estes é melhor governarem segundo a lei do que segundo a vontade própria e que sejam instituídos para observar a lei e ser ministros da lei, assim como foi dito antes que aos iguais segundo a virtude deve-se honra e dignidade igual. Portanto, se a cidade é composta por iguais segundo a virtude, igual honra é devida a [seus cidadãos], de onde que não convém que alguns deles sempre governem, mas será necessário haver diversos principados, de tal maneira que alguns governam agora, outros segundo uma certa ordem. Convém, portanto, que estes governem segundo uma certa ordem. Ora, isto é uma lei, de onde que é manifesto que convém que muitos governem segundo a lei do que segundo a própria vontade, se é verdade que é melhor que muitos governem em vez de um só.

Há ainda uma outra razão pela qual pode-se mostrar que é melhor ser governado pela lei, ou por um homem segundo a lei, do que por um homem bom segundo a sua vontade. Antes, porém, devemos considerar o que deve ser confiado ao príncipe.

Há algumas coisas que não podem ser determinadas pela lei, nem o homem segundo si pode tornar claro e manifesto senão por meio de muita prudência e uma longa experiência. A lei, de fato, nada ordena do que é particular segundo si, mas apenas do que é universal. Ela é, de fato, uma enunciação universal, e por isso já se disse que ela falha em alguns casos particulares. Estes devem ser confiados ao príncipe, os quais convém que ele disponha e julgue segundo a reta sentença.

Ademais, se for encontrado algo segundo a razão melhor do que a lei colocada determina, deve-se confiar [também isto] ao príncipe para que ele a ordene no lugar da lei. Deste modo, duas coisas deve, ser confiadas ao príncipe: a primeira é julgar e dispor retamente sobre as coisas particulares pela lei, onde isto for possível de ser feito pela lei. A segunda é que, onde a lei escrita falhar em algum caso particular, que o príncipe a oriente, e isto pela virtude que lhe é própria. Ou, se a lei colocada não é bem ordenada segundo a razão, seja ela confiada ao príncipe, para que, sendo-lhe entregue, possa ele encontrar algo melhor ou por si, ou pelo consenso da multidão, e o ordene pela lei.

[Expostas as considerações acima], o argumento que mostra que é melhor ser governado pela lei do que por um homem ótimo [que governe] segundo a própria vontade [é o seguinte]. Deve-se saber que cada coisa é maximamente dita aquela segundo o que é principal nela, conforme está escrito no Décimo Livro da Ética. Ora, o principal no homem é a inteligência. E por isso o homem é maximamente dito inteligência ou segundo a inteligência. Daí dizer-se que o homem maximamente opera quando opera segundo a inteligência. Ocorre, porém, que o homem opera segundo a inteligência de tal modo que não é em nada impedida pelo sensorial, nem usa do sensorial senão na medida em que lhe é necessário. Neste caso diz-se que o homem opera de modo simples, porque opera segundo aquilo que há nela do modo mais simples. Mas porque o homem necessita do sentido, ocorre às vezes que à operação do intelecto se acrescenta o apetite sensitivo, e então o homem é dito composto. Mas quando o homem opera segundo a inteligência e não é impedido pelo sensorial, então opera maximamente segundo a inteligência e a razão e segundo algo divino nele existente, seja porque o intelecto é algo divino que há nele, seja porque opera acima do comum modo dos homens.

O Filósofo diz, portanto, que aquele que preceitua de tal modo que a inteligência governa ou de tal modo que o homem governa segundo a inteligência não se unindo em nada ao apetite sensitivo que o retraia em qualquer coisa, preceitua como Deus. É isto o que ocorre com o homem quando governa segundo algo divino nele existente ou quando a lei governa. Aquele que, porém, quer que o homem governe concomitantemente com o apetite sensorial, acrescenta-lhe um animal, isto é, acrescenta-lhe algo pelo qual o homem se assemelha aos animais, que é o apetite sensorial. Mas é melhor governar por algo divino do que por algo que nos une às feras. Pois, se o homem governa segundo a inteligência com o apetite sensorial, como no apetite há paixões que o pervertem, e por conseqüência pervertem ao julgamento da razão, ocorrerá até que o que governa, tomado pelas paixões da concupiscência e do furor, mande matar homens bons e virtuosos. Ora, isto é inconveniente, pelo que é melhor que o homem governe absolutamente pelo intelecto, do que pelo intelecto unido ao apetite sensorial.

A lei, portanto, sendo sem paixão e sendo segundo a razão, é ela própria intelecto sem apetite sensorial, pelo que é melhor ser governado pela lei do que pelo homem.

---

17. Segunda razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.

A segunda razão pela qual se prova que não é natural que um só domina a muitos semelhantes segundo a virtude é a seguinte. Não convém que um só homem domine a semelhantes segundo a virtude, mas sim que muitos [o façam] porque é necessário que o governante examine muitas coisas, e um só homem não pode fazê-lo bem.

[O Filósofo afirma, na quarta razão], que é inconveniente dizer que um só [homem], por meio de dois olhos e dois ouvidos possa perceber melhor do que muitos [homens] por meio de muitos ouvidos e muitos olhos. E é inconveniente dizer que um só [homem] melhor opere por duas mãos e dois pés do que muitos por meio de muitos pés e muitas mãos. Semelhantemente é inconveniente que um só [homem] julgue melhor pela sua prudência do que muitos, e é por isso que vemos que os príncipes fazem por si muitos olhos e muitas mãos e pés, porque fazem para si muitos co-principantes, chamando a estes de pés, mãos e olhos, porque discernem e operam por meio deles. Fazem co-principantes aos que são seus amigos e amigos de seu principado porque, se não fossem amigos de ambos, mas apenas de um só, como se o fossem apenas do principado, não cuidariam do bem do príncipe, mas apenas do principado. Por outro lado, se não amassem o principado, mas apenas ao príncipe, não cuidariam do bem do principado. É necessário, porém, que os co-principantes cuidem tanto do bem do príncipe como do principado. E por isso fazem os príncipes co-principantes aos que são seus amigos e do principado, porque os amigos não fazem senão aquilo que é reto e honesto, e se forem amigos do príncipe e do principado buscam o bem de ambos. Ora, importa que os amigos sejam semelhantes.

[Continua, portanto, o Filósofo na segunda razão dizendo que] é manifesto que convém que haja muitos outros principantes sob o príncipe, de onde que, se desde o princípio houvesse muitos principantes, não pareceriam diferir em algo, pelo que seria melhor ordenado [que fossem muitos que governassem] do que se fossem muitos [governando] sob [o governo] de um só. Se, portanto, um só [homem] não pode governar se não tiver sob si outros que também governem, onde todos forem semelhantes e iguais segundo a virtude, ninguém naturalmente estará sob outro, do que se conclui ser manifesto que não é natural que um só governe a outros semelhantes e iguais segundo a virtude.

---

18. Terceira razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.

Pelo que já foi dito é manifesto que não é natural que um só [homem] domine sobre muitos. [Ao contrário], segundo o que foi dito, deve governar sobre homens virtuosos aquele que é melhor [do que estes]. Daqui fica claro que não é segundo a natureza que um só [homem] governa sobre muitos que lhe são semelhantes segundo a virtude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

19. Sobre a principalidade do governo da lei ou do homem bom.

O Filósofo retorna à questão antes levantada sobre se é melhor que governe o homem bom ou a lei. Diz ele que nas ações políticas há algumas coisas que importa reservar ao julgamento do governante, como o são aquelas coisas sobre as quais a lei não pode determinar. Quanto ao que a lei pode determinar é manifesto que nestas coisas é melhor que a lei governe do que o príncipe, já que a lei é isenta de paixão, pelas quais o apetite é pervertido e, por conseqüência, também o julgamento da razão. Mas, como a lei é dada em universal, algumas coisas podem ser abarcadas pela lei, enquanto que outras são impossíveis que o sejam. O príncipe julgará sobre as coisas que não podem ser ordenadas pela lei; quanto ao que a lei determinou, o príncipe não julgará.

É manifesto, portanto, que a argumentação que o Filósofo agora desenvolve não contradiz o fato de que a lei deve governar no universal e o príncipe no particular. Não se pode dizer corretamente que não convém que um homem bom julgue sobre o que não é determinado pela lei, mas pode dizer-se que não convém que seja um só, mas muitos. Assim muitos julgarão otimamente, principalmente se são instruídos segundo a lei.

---

20. Primeira conclusão.

Estas são as razões que fazem com que duvidemos sobre o reino. [Esta é a conclusão de tudo quanto foi dito e que pode ser alcançado até aqui. Não é a conclusão definitiva, que será alcançada mais adiante].

- Anterior
- Índice
- Posterior

21. Conclusão final.

Depois que o Filósofo colocou as muitas razões para demonstrar que não é natural que um só [homem] governe sobre muitos segundo a virtude, passa a determinar agora a verdade [sobre este assunto].

Já dissemos que não convém que um só domine a muitos semelhantes, mas talvez será conveniente em alguns casos, enquanto que em outros não.

Nos que são semelhantes segundo a natureza e se encontram de modo igual quanto à virtude não é justo que um só domine sobre os demais senão segundo um cento modo.

É evidente, pelo que foi dito, que não é segundo a natureza, nem convém, nem é justo, que um só homem governe sobre semelhantes e iguais segundo a virtude, seja não governando segundo a lei mas segundo a sua vontade, como se ele fosse a própria lei, seja não governando segundo a sua vontade, mas segundo a lei. Isto é claro por tudo o que já se disse. Conforme foi dito, é justo que para o semelhante segundo a virtude haja uma igual dignidade; se, porém, um só homem governasse sobre semelhantes segundo a virtude, não haveria a mesma dignidade para todos. Ademais, também foi dito antes que muitos podem ver mais coisas e julgar mais retamente do que um só. De tudo isto é manifesto que não é justo que um só homem governe sobre outros que vivem semelhantemente segundo a virtude.

Mas há um modo pelo qual convém que um só governe sobre muitos. Antes, porém, de declarar qual é este modo, devemos dizer o que é o estado real, o estado dos ótimos e o estado político.

O estado real é aquele ao qual se submete uma multidão que é apta a submeter-se segundo uma inclinação natural a alguém mais do que excelente na virtude para o principado político ou real.

O estado dos ótimos é aquele ao qual se submete uma multidão capaz de sustentar o governo de uma multidão de homens aplicados [à virtude]. Esta multidão de homens [governados] é capaz de ser regida pelo governo de homens ótimos e livres que governam segundo a virtude [tendo em vista o bem do principado político].

O estado político é a multidão que é capaz de submeter-se e governar alternadamente segundo a lei pela qual se distribuem os principados e dignidades a homens mais frágeis. Outros textos dizem aqui a homens mais ricos. Devemos entender, portanto, que Aristóteles quis dizer tanto a homens ricos ou pobres, desde que sejam ambos virtuosos.

[Expostos o que são o estado real, o estado dos ótimos e o estado político, resta agora] declarar qual e como é aquele modo segundo o qual convém que um só governe sobre muitos.

Devemos primeiro dizer que se ocorre que [um gênero de homens] ou um só homem entre outros diferir de tal modo de todos os demais segundo a virtude que sua virtude exceda a virtude de todos os outros é justo que o [governo] seja o [governo] real, porque é segundo a natureza que aquele que excede segundo a virtude seja senhor sobre os outros. Portanto, se a virtude de alguém excede a virtude dos demais, é natural que este seja rei e senhor.

Todavia, não é somente por causa disso que é justo que este seja rei, porque excede absolutamente, conforme foi dito antes que todos aqueles que instituíram políticas disseram que é justo que governe aquele que excede, assim como também [o disseram]

aqueles que instituíram o estado dos ótimos, o estado dos poucos e o estado popular. Todos, de fato, considerando a respeito do excesso, disseram que aquele que excede deve governar, embora não colocassem todos os mesmo excesso, pois alguns o colocaram segundo a virtude, outros segundo as riquezas, outros segundo a liberdade. Convém, porém, que governe aquele que excede os outros segundo a virtude, e não convém que este seja morto, desprezado ou afugentado; isto, de fato, seria remover a regra de vida de uma cidade ou região.

Ademais, não convém que este governe segundo a parte, mas a todos. Não convém também que governe durante algum tempo, mas sempre, porque a parte não pode exceder ao todo, e este homem excede na virtude a todos os demais, de onde que os demais são parte em relação e este, de onde que não são capazes de exceder a este, mas sempre o que mais excede segundo a virtude deve governar. Segue-se, pois, que este deve governar a todos e sempre, e ser senhor, e todos devem obedecer a este [homem] como que por uma inclinação natural.

Deve-se porém, considerar que existe uma multidão [que é composta] de homens virtuosos, a qual possui dignidade, e que é dita multidão política, enquanto que há outra que muito carece de razão, e esta é dita dominativa.

Convém a ambos que sejam governados por um principado real, na medida em que existe alguém que exceda a todos os demais na virtude, mas diferem entre si porque no primeiro [caso] há uma grande distância do principado dominativo, enquanto que no segundo há uma grande proximidade, porque a segunda multidão carece de razão, enquanto que a primeira não. Ambos os [casos] também diferem porque o segundo reino é mais longo do que o primeiro, porque ao segundo é mais fácil encontrar um só homem que exceda todos os demais, enquanto que no primeiro não [se pode dizer o mesmo]. Na primeira multidão, porque todos alcançam a razão, ocorre que haja alguns que possam encontrar diversos caminhos e modos para expulsar o príncipe. Não é o mesmo caso da segunda, porque a segunda multidão carece de razão e por isso não podem [os que a compõem] encontrar caminhos e cautelas contra o governante e, por isso, o segundo principado dura mais do que o primeiro.

LIVRO IV

I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV. A PLURALIDADE DAS POLÍTICAS EM GERAL

1. Considerações iniciais.

Depois que o Filósofo determinou sobre a política ótima, que é o reino, e distinguiu seus modos, e dissolveu algumas dúvidas a partir das quais ficou evidente a natureza da monarquia ou poder real, passa a tratar sobre quais coisas e em que ordem devem se conduzir as considerações da ciência política, quais já foram consideradas e quais restam a ser consideradas.

---

2. Pertence à ciência política considerar sobre a política ótima.

O Filósofo mostra, em primeiro lugar, que pertence a esta ciência considerar sobre a política ótima, qual é e como é, e a quem e a que tipo de homens ela convém.

A razão para tanto consiste em que em todas as artes factivas e em todas as ciências ativas que não tratam de alguma natureza particular, mas de algo comum, e que perfeitamente consideram algo comum, pertence à mesma ciência considerar qual disposição convém a cada uma das coisas que estão debaixo daquele algo comum e qual é a disposição ótima que convém àquele comum e por primeiro. [Ora, este é o caso da ciência política]. A ciência política é uma ciência ativa, que considera algo comum e não particular, e que o considera perfeitamente. Por este motivo pertence a ela considerar qual é a política ótima, e qual política convém a quem.

Deve-se entender que todas as ciências consideram algum sujeito, mas em algumas ocorre que este sujeito é unívoco, em outros este sujeito não é unívoco, mas análogo, [isto é], predicado de muitos por atribuição a algo que é anterior a todos. Em todas as artes factivas e ciências ativas, que consideram algo único comum a muitos segundo uma analogia, compete a uma única ciência considerar qual é a disposição e as qualidades da disposição de cada uma daquelas coisas que tem uma atribuição a um primeiro, e qual é a disposição ótima que compete a este primeiro, à qual outros possuem atribuição.

Assim, a arte exercitativa considera qual e que tipo de exercício a qual e a que tipo de corpos convém. Considera também qual é a exercitação ótima, que convém ao corpo otimamente disposto. A exercitação ótima convém àquele que está otimamente disposto e proporcionado segundo a natureza e aquelas exercitações, que competem a muitos que possuem uma atribuição àquele algo único [que é otimamente disposto], compete-lhes segundo uma atribuição.

Alguém poderia objetar que a arte exercitativa não deveria considerar aquela disposição ótima, porque ninguém a alcança. Mas o Filósofo responde a isto dizendo que se alguém não deseja a disposição ótima, todavia a arte exercitativa ainda assim deve considerar sobre ela e sobre como dispor a potência do exercitado para a mesma. Pertence, portanto, à mesma ciência considerar a disposição ótima e quais [disposições] convém a quem.

De tudo isto pode-se concluir ser manifesto que a uma mesma ciência política pertence considerar qual é a política ótima. Esta é a que é maximamente desejada e é segundo a vontade, se não existe para a mesma nenhum impedimento extrínseco. Ocorre às vezes que por algum impedimento alguém não apeteça a política ótima. Esta ciência política considera, ademais, qual política convém a quais pessoas. Há, de fato, muitos que não podem alcançar a ótima, que lhes competeria, mas apenas a alguma outra que lhes é adequada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Como erraram alguns que trataram sobre política.

É manifesto, pelo que foi dito, que o político considera a política de modo simples. Portanto, considerando a política, considera aquela que é ótima. Se, de fato, em uma cidade há muitos cidadãos virtuosos que excedem a outros na virtude, supostas estas coisas, estes [devem] ser regidos pela política ótima.

Mas, ademais, ao político pertence considerar a política que se fundamenta na suposição de algo que não é o bom de modo simples. Se existe uma política como esta, importa considerar no princípio como ela pode ser estabelecida, e como ela pode ser conservada por muito tempo. Portanto, além de todas estas coisas, o político considera também qual política é adequada a qual cidade.

[Houve, porém, estudiosos da política que erraram por defeito das considerações que o Filósofo acaba de fazer]. O político deve considerar a política ótima de modo simples e a política boa por suposição, que é adequada a muitos cidadãos, tal como o médico que não apenas considera a saúde de modo simples, mas a saúde que compete a este homem [individualmente considerado]. Nisto muitos dos que trataram da política falharam, na medida em que o político não apenas deve considerar da política simplesmente ótima, mas também daquela ótima por suposição, e tudo aquilo que convém a cada uma e que são possíveis. Ora, alguns apenas determinaram sobre a política ótima, que muitos não possuem e que pode ser alcançada por poucos. Por este motivo estes somente consideraram sobre aquelas coisas que dificilmente ou nunca podem existir. Outros, entretanto, falharam por considerarem apenas a política mais comum, nada dizendo sobre a política ótima.

[Todos estes são reprováveis porque], querendo corrigir alguma política é necessário encontrar um tal modo e uma tal ordem pela qual os cidadãos possam ser facilmente persuadidos e possam prosseguir com facilidade. Não foi assim que estes fizeram, e por isso erraram ao corrigir.

Ademais, além do que foi dito, é necessário que o político considere pelo que e como é possível auxiliar às políticas existentes, quando há erros nas mesmas, assim como o Filósofo fêz nos livros precedentes. Ora, isto não pode ser feito a não ser que seja manifesto quais as diferenças e as espécies das políticas, já que não é possível alguém ser auxiliado per se naquilo que não conhece.

É necessário que o político considere acerca das diferenças das leis, quais são ótimas segundo cada política e quais e de que tipo são convenientes a cada uma delas. A razão é que todas as leis são feitas ou devem ser feitas segundo o que compete a cada política per se e não, inversamente, ordenando as políticas segundo o que compete às leis. A política, de fato, é a ordem dos principados na cidade, segundo a qual estes principados são distribuídos segundo a razão; segundo esta ordem é determinado quem deve governar na cidade e qual é a finalidade da comunicação dos cidadãos. Ora, todas estas coisas são determinadas pelas leis.

As leis, consideradas separadamente, isto é, tomadas isoladamente, são enunciações de coisas a serem feitas que significam a ordem mencionada, isto é, qual é o fim da cidade, quem e de que modo convém que governe e como deve se proceder em relação aos que as transgridem.

4. Uma observação.

No método precedente o Filósofo distinguiu as políticas em retas e transgredidas. As retas são o reino, que é a [política] ótima, o estado dos ótimos e a [política] que é chamada pelo nome comum de política. As [políticas] desviadas são a tirania, que é a corrupção do reino, que por este motivo é péssima, o estado dos poucos, que é a corrupção do estado dos ótimos, e o estado popular, que é a corrupção da política.

Ao mencionar as políticas desviadas. o Filósofo declara qual delas é mais e qual delas é menos corrompida. Do que foi dito é manifesto qual das políticas desviadas é péssima, qual é a menos má depois dela e qual é a minimamente má. A política que procede da corrupção da política ótima e diviníssima que é maximamente reta segundo a razão é necessária que seja a péssima, conforme é manifesto. Ora, o reino é a política ótima, e a que é maximamente segundo a razão. Se o rei não for tal por causa da excelência da virtude e do bem entendido universalmente, de rei ele só terá o nome, e ainda assim de modo equívoco. Está escrito no Oitavo Livro da Ética que não há rei se ele não for suficiente por si mesmo e super excelente em todos os bens. Este é o motivo pelo qual a tirania é a péssima entre todas as políticas; de fato, ela é a que maximamente dista da política ótima.

Segue-se, após a tirania, o governo dos poucos em maldade. Esta política é uma corrupção do governo dos ótimos, que ocupa um grau de excelência após o reino. O governo dos poucos é a pior política após a tirania.

A política menos má, e mais comedida entre as desviadas é o estado popular, porque procede da corrupção da política, que é a menos reta entre as retas. Portanto, o estado popular é a política minimamente má entre as políticas desviadas, pois aquilo que se corrompe a partir do que é menos bom é necessário que seja também um mal menor.

---

5. A causa da pluralidade das políticas.

A causa pela qual as políticas são muitas é porque em qualquer cidade há muitas partes diferentes segundo a razão. Embora a distinção da forma não seja por causa da distinção da matéria, todavia à distinção da matéria segue-se a distinção da forma.

Na multidão da cidade há alguns ricos e opulentos, enquanto outros são pobres, possuindo poucos haveres ou nenhum. Há também os intermediários.

Os pobres são de muitas maneiras. Alguns são agricultores que trabalham no cultivo do campo, outros se dedicam às trocas de bens vendáveis, outros se dedicam a trabalhos sórdidos que maculam o corpo, como é o caso dos mercenários. Estes últimos são de vários tipos; alguns são curtidores de couro, outros de peles e semelhantes.

Quanto aos ricos, há tantos tipos quanto a diversidade das riquezas e seus excessos. Alguns são ricos porque se dedicam à criação de cavalos e outros animais. Não é difícil que estas pessoas se tornem ricas, sua ocupação não pode conduzir senão à riqueza. É por isso que na antiguidade, afirma o Filósofo, aquelas cidades cujo poder residiu nos cavalos e animais eram governadas pela política dos poucos.

Além das diferenças dos ricos há as diferenças dos intermediários, entre os quais há alguns que se sobressaem pela descendência e nobreza enquanto que outros se sobressaem pela virtude.

[Assim como estes], se houver qualquer outro que seja tal que é necessário e útil à cidade, este também será dito parte da cidade.

De todas estas partes às vezes todas chegam à política, como no estado popular em que o povo domina, em que todos a alcançam, até mesmo os menores. Outras vezes apenas poucos, como no estado dos poucos em que os ricos governam. Outras vezes muitos, como no estado dos ótimos, em que governam muitos virtuosos.

A causa, portanto, pela qual há muitas políticas reside em que é necessário haver muitas políticas diversas entre si segundo a espécie porque a distinção das políticas segundo a espécie se dá segundo a distinção das partes principais. Embora a diversidade segundo a espécie não seja por causa da diversidade das partes materiais, todavia à diversidade das partes materiais segue-se uma diversidade de forma.

---

6. Quantas são as políticas e como se determinam.

Há algumas políticas retas, enquanto que outras são desvios, de tal modo que há uma ou duas políticas bem ordenadas e as demais são desvios. Alguns destes desvios são bem ordenados, como é o caso daquele que é chamado pelo nome comum de república. As demais são desvios [mais manifestos].

Quanto à diferença entre o estado dos poucos e o estado popular é necessário remover o erro daqueles que costumaram colocá-las e determiná-las de tal maneira que o estado popular seja aquele no qual a multidão domina. O estado popular não deve ser determinado pelo fato de que poucos dominem pois, se houvessem em alguma cidade mil e trezentas pessoas e se mil fossem ricas e dominassem sobre outros trezentas pobres e livres que nela existissem e não lhes concedessem nada no que diz respeito ao principado, de modo que estes apenas se submetessem aos outros, ninguém diria que estes homens são governados por um estado popular e, no entanto, aí seria a multidão que governaria. O estado popular, portanto, não é determinado pelo fato de que muitos governem.

Semelhantemente se aqueles trezentos pobres e poucos em relação ao demais fossem melhores que os ricos e por isso governassem de tal modo que os ricos não governassem mas se submetessem a eles, ninguém diria que esta política seria o estado dos poucos. Pelo que é manifesto que o estado dos poucos não deve ser determinado pelo fato de que poucos dominem.

A república dos poucos e a república popular deve ser determinada pela liberdade e pelas riquezas, e apenas por acidente pela multidão ou pelo pequeno número. Deve-se mais dizer que o estado popular existe quando os que são livres governam, enquanto que o estado dos poucos quando são os ricos que governam. Somente por acidente estas são determinadas pelo pouco número ou pela multidão.

O Filósofo conclui afirmando que há muitas políticas, dizendo que é manifesto que as políticas são muitas e por qual causa são muitas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Que há mais políticas do que as que foram mencionadas.

Depois que o Filósofo declarou que há muitas políticas e por causa de qual causa são muitas e, de algum modo, quantas são, passa a declarar que há mais políticas do que as que foram mencionadas.

Afirma primeiro que há muitas políticas, algumas das quais são retas, e estas são três: o reino, o estado dos ótimos e a república. Há também três não retas, que são a tirania, o estudo dos poucos e o estado popular. Agora ele deseja dizer que há mais políticas do que estas que foram ditas; deseja também declarar quais são elas e por causa de que são muitas. O Filósofo toma como princípio para provar estas afirmações o mesmo que antes havia tomado para provar que seriam muitas, isto é, que toda cidade possui muitas partes e não apenas uma. Será, de fato, através disto que o Filósofo irá demonstrar que as políticas são mais do que as que já foram mencionadas.

A prova é feita por semelhança nas coisas que se fazem segundo a natureza, porque a política se assemelha a elas. A política, de fato, é segundo a razão; as coisas que são segundo a razão são posteriores àquelas que são segundo a natureza e possuem origem nelas, e é por isso que o Filósofo toma uma semelhança nestas para provar o seu intento.

A semelhança tomada da natureza é a seguinte. Deve-se entender que, assim como foi dito acima, das partes materiais de [cada coisa] alguma pertencem à espécie, enquanto que outras não. As partes pertencentes à espécie são aquelas sem as quais a espécie não pode existir, assim como a carne e os ossos pertencem à espécie humana, porque sem estas não pode haver homem. As partes materiais que não pertencem à espécie são aquelas sem as quais pode encontrar-se a espécie, como estes ossos e estas carnes não pertencem à espécie humana, porque sem estas pode existir o homem. Segundo a distinção das partes pertencentes à espécie distingue-se a forma, embora a distinção da forma não seja por causa da distinção da matéria.

O Filósofo fala aqui da distinção de tais partes segundo as quais se distinguem a forma e a espécie, e afirma que se alguém quiser tomar a espécie animal é necessário que distingua as partes materiais do animal sem as quais não pode haver forma animal, não aquelas sem as quais o animal pode ser. É manifesto que segundo a distinção destas partes se dará a distinção das espécies dos animais.

[A aplicação desta semelhança à política é a seguinte]. Segundo a distinção das partes que pertencem à espécie distingue-se a espécie. Há, porém, muitas partes que pertencem à razão da política, e mais do que foram ditas. Há, portanto, várias políticas e mais do que as que foram ditas.

Assim como segundo a distinção das partes dos animais pertencentes à espécie há uma distinção das espécies do animal, e há muitas espécies de animais porque há muitas de tais partes, do mesmo modo há muitas políticas, porque diversas são as partes da cidade que diferem segundo a espécie.

O Filósofo passa a seguir a mostrar que há muitas partes da cidade. Há, de fato, três graus na cidade: o menor, o médio e o supremo. Segundo isto a cidade é dividida em três partes.

[O Filósofo, a seguir, passará a dividir cada uma das três partes da cidade].

8. A divisão da parte inferior da cidade.

A primeira parte [da parte inferior] da cidade é a multidão que administra o alimento, como são os agricultores. Esta parte é necessária, porque o alimento é necessário na cidade, e por isso são necessários aqueles que o administram. A segunda parte da cidade quanto ao grau inferior são os vis mercenários. São ditos vis mercenários aqueles que em suas obras maculam o corpo, como é o caso dos pisoeiros, os curtidores e outros artífices semelhantes, sem os quais uma cidade não pode ser habitada. A terceira parte [da parte inferior] da cidade é a forense, que diz respeito às vendas, compras, negociações e atividades cambistas. A quarta parte [da parte inferior] da cidade é a mercenária, sendo ditos mercenários aqueles que vendem o seu trabalho. Há, portanto, quatro partes da cidade quanto ao seu grau inferior.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A divisão da parte intermediária da cidade. Os lutadores.

Em seguida o Filósofo enumera as partes intermediárias da cidade. São ditas médias porque se encontram de modo intermediário entre o primeiro governante e o povo que possui o grau inferior. A parte intermediária da cidade, [segundo o Filósofo], divide-se em cinco partes.

A primeira é a parte propugnativa da cidade. A quinta parte da cidade, computando as quatro primeiras partes, a qual é a primeira entre as partes médias, é a propugnativa. Esta parte não é menos necessária do que do que qualquer uma das anteriores, se a cidade não deve ser reduzida à servidão. Ora, é manifesto, é inconveniente e é contra a razão da cidade que ela seja naturalmente serva. A razão disto é que a cidade deve ser suficiente por si, enquanto que aquele que é servo não é suficiente per se, porque todas as suas operações se ordenam a um outro. Ora, aquele cujas operações são por causa de outro não é suficiente per se. Pelo que é manifesto que a cidade não deve ser serva. Ora, se a cidade não tivesse lutadores contra seus adversários, seria subjugada pelos outros e se tornaria serva.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Uma observação sobre Platão.

Aristóteles faz a seguir um comentário sobre Platão, mostrando como falou insuficientemente das partes da cidade. Diz, de fato, que Sócrates afirmou que quatro são as partes da cidade imensamente necessárias, sem as quais não pode haver uma cidade. Aristóteles chama a Platão de Sócrates, porque Platão intitulou a Política com o nome de Sócrates, seu mestre. Sócrates disse que as quatro partes muito necessárias à cidade são os agricultores que cuidam do alimento, os tecelões, os curtidores e os edificadores, porque a cidade é feita de casas para as quais são necessários os edificadores. Estas quatro partes seriam necessárias à cidade.

Fora estas [Sócrates] coloca outras, que afirmou não serem necessárias, como os ferreiros, os pastores, os negociadores e os cambistas, das quais disse ser complemento da cidade. Sócrates chamava de primeira cidade aquela que é composta das primeiras partes. Sócrates colocou estas coisas, como se a cidade existisse [apenas] por causa de viver absolutamente, e não por causa do bem viver. A cidade, porém, não existe por causa do viver absolutamente, mas por causa do bem viver, e por causa disso muitas outras partes são nela necessárias as quais Sócrates não colocou.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A divisão das partes intermediárias da cidade. O judiciário.

Em seguida o Filósofo mostra que o judiciário é uma parte da cidade. E afirma que é necessário haver uma parte na cidade que determine e defina as aquisições e as disputas que haja nela e que faça justiça. O Filósofo prova esta afirmação dizendo que assim como a alma está para o corpo, assim o juiz está para a cidade. Porque assim como a alma ou a inteligência busca, se aconselha e julga sobre o que encontra, assim também o juiz investiga, se aconselha sobre as coisas que dizem respeito ao fim da política e julga. Mas a alma é uma parte necessária do animal e do homem mais do que o corpo. Portanto, semelhantemente, o juiz é uma parte necessária na cidade mais do que a propugnativa e mais do que aquela que se ordena ao uso do corpo.

O Filósofo se propõe a provar que estas são partes da cidade, mais do que o faz com outras, porque quanto a estas pareceu a alguns que fossem menos necessárias e principalmente menos pareceria se a cidade fosse instituída por causa do próprio viver absolutamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. A divisão da parte intermediária da cidade. Os conselheiros.

Em seguida mostra que a consiliativa [ou os conselheiros] são uma parte da cidade. A razão é que aconselhar-se é uma obra política. O político tem que se aconselhar sobre o que diz respeito ao fim da cidade. É manifesto, portanto, que pertence ao político aconselhar-se. Mas o que pertence ao político, enquanto tal, é necessário à cidade, de modo que a consultiva é parte da cidade. Se esta parte consultiva e judiciária existem separadamente, de maneira que outro seja quem julga e outro quem aconselha, ou se não existem separadamente, de tal modo que um só e o mesmo é aquele que julga e que aconselha, isto em nada altera o propósito do Filósofo. Isto, de fato, é possível, pois vemos que uma mesma pessoa pode ser soldado e agricultor; assim também uma mesma pessoa pode ser juiz e conselheiro. Se, portanto, o soldado e o agricultor são partes da cidade, é manifesto que esta e aquela são também partes da mesma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. A divisão da parte intermediária da cidade. Os ricos.

O Filósofo diz que a sétima parte da cidade, computando todas as precedentes, é aquela que administra as riquezas, aos quais chamamos de opulentos. Como a cidade deve ser suficiente per se, é necessário que tenha riquezas, de outro modo não existiria. E por isso são necessários à cidade aqueles que possuem tais riquezas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. A divisão da parte intermediária da cidade. Os dirigentes.

O Filósofo mostra que os dirigentes do povo são partes da cidade. Afirma que a oitava parte da cidade é aquela constituída pelos magistrados, isto é, os dirigentes do povo. Esta é necessária porque o povo é destituído de razão e por isso necessita de alguém que o dirija, para que não se mova além da razão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

15. A divisão da parte intermediária da cidade. Os príncipes.

O Filósofo, finalmente, mostra a suprema parte necessária da cidade. E diz que esta parte que administra o principado é necessária porque a cidade não pode existir sem príncipes. O Filósofo prova esta afirmação dizendo que a política é a ordem dos principados e maximamente do primeiro, pelo que é manifesto que é necessário existir na cidade quem possa governar como príncipe, ou sempre, ou durante algum tempo de tal modo que durante algum tempo um seja o príncipe e em outro tempo seja outro quem governe. Isto é algo semelhante ao que foi dito sobre os conselheiros e sobre aqueles que determinam as disputas entre os que altercam sobre o justo; estas coisas são necessárias à cidade e podem ser feitas bem e de modo justo, assim como o podem ser feitas má e injustamente. É necessário que estas coisas sejam feitas bem, o que não é possível de se fazer sem a direção da virtude, de modo que é necessário que haja homens políticos na cidade que governem a cidade segundo a virtude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

16. A divisão da parte intermediária da cidade. Conclusão.

Assim, portanto, é evidente que há várias partes da cidade que diferem entre si segundo a espécie e a razão, motivo pelo qual haverá muitas políticas.

Se, portanto, alguém disser o que foi dito acima, que há seis políticas, três retas e três corrompidas, e não mais, [deve saber que] algumas destas possuem espécies contidas dentro de si e é assim que o Filósofo aqui fala, pelo que deseja provar que há muitas políticas segundo a espécie.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. OS DIVERSOS ESTADOS POPULARES, DOS POUCOS E DOS ÓTIMOS

1. Introdução.

Depois que o Filósofo mostrou existirem muitas espécies de políticas em geral, diz que deve manifestar que há muitas espécies de estados populares e de estados de poucos. Isto será manifesto pelo mesmo princípio pelo qual demonstrou antes que em geral há muitas espécies de políticas.

De fato, segundo a distinção das partes que pertencem à espécie a espécie é distinguida. Mas as partes materiais do povo pertencentes à razão do estado popular e as partes dos ricos que pertencem à razão da potência dos poucos são muitas, pelo que são muitas as espécies do estado popular e do estado dos poucos.

[Tendo feito a introdução], o Filósofo passa a discorrer sobre os modos do estado popular e do estado dos poucos. Depois disto passa a discorrer também sobre o estado dos ótimos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. As espécies do estado popular.

O Filósofo enumera cinco modos de estados populares, dos quais o primeiro e o último coincidem no mesmo, conforme se mostrará.

A primeira espécie de estado popular, que é maximamente dito popular, é aquele no qual [todos] governam segundo uma completa igualdade. Nesta política a lei aquela segundo a qual não fossem distribuídas as honras mais aos ricos do que aos pobres, nem aos virtuosos mais do que aos que carecessem de virtude, mas todos fossem distribuídos igualmente tanto a estes quanto a aqueles. Isto [por sua vez se deve a que], possuindo a igualdade na liberdade, igualmente deverão os homens governar e receber honras, e não uns mais do que outros.

A segunda espécie de estado popular é aquela na qual alguém é assumido ao principado por causa de alguma riqueza, ainda que pequena. O Filósofo ressalta a palavra pequena para que muitos possam governar. Se, de fato, não assumissem senão aqueles que possuíssem grandes riquezas, seriam muito poucos, e deste modo não poderia ser um estado popular.

[Esta segunda espécie de estado popular é aquele no qual] governam os agricultores e aqueles que possuem pequenas riquezas, que são muito pobres mas, [possuindo pequenas posses], governam segundo as leis, não segundo a sua vontade. O motivo é que os agricultores tem que viver da agricultura na qual tem que trabalhar e, por essa razão, não podem dedicar-se às reuniões da cidade. Os que governam nestas cidades não convocam assembléias a não ser para casos grandes e muito necessário e, já que a multidão não quer submeter-se a outro e é necessário que alguns sejam assumidos ao principado, é-lhes ordenado que governem segundo a lei. Outros que possuem alguma dignidade de riquezas moderada segundo a lei podem ser assumidos ao principado. E por isso todos os que possuem posses podem ser assumidos, para que melhor possam dedicar-se. Se, porém, não podem assumir o principado todos aqueles que possuem alguma dignidade de posses, [não se tratará do estado popular], mas do estado de poucos, no qual não todos podem assumir o principado, mas apenas os muitíssimo excelentes. Os que não possuem nenhuma riqueza não podem assumir o principado, porque deve, assumir o principado aqueles que podem dedicar-se ao mesmo. Mas é impossível que possa dedicar-se ao principado aquele que não tem alguma renda ou alguma posse, pelo que fica evidente que neste principado não todos são assumidos, mas aqueles que tem [pelo menos] pequenas riquezas.

A terceira espécie de estado popular é aquela na qual todos são habilitados ao exercício da magistratura, desde que não sejam impedidos por alguma causa, como aqueles que perderam a cidadania por causa de algum crime ou porque, sendo servos, por algum motivo carecem de cidadania. Neste principado quem governa o faz segundo a lei. Neste estado alguns são assumidos ao principado por uma eleição à qual é lícito que todos acedam, desde que não sejam impedidos segundo um gênero como, por exemplo, os demasiadamente vis. Neste principado governa-se segundo a lei porque toda a multidão não possui riquezas suficientes e, por isso, necessita confiar o principado a outro; como, porém, não querem submeter-se inteiramente, a multidão ordena que governem segundo a lei.

A quarta espécie de estado popular é aquela na qual são assumidos ao principado tanto os servos como os livres, desde que possuam a cidadania. E porque homens como estes não podem dedicar-se inteiramente ao governo, é necessário também que governem segundo a lei, conforme dito anteriormente. Nesta espécie de estado popular aqueles que são assumidos ao principado não governam por causa da dignidade de alguma riqueza, como nos anteriores, mas são assumidos por causa da liberdade. Neste principado quem governa

o faz segundo a lei, pois a multidão não possui riquezas e por isso deve confiar o principado a todos, exceto aos que não quer, ou submeter-se inteiramente à vontade de alguém e, por isso, ordena que o principado seja segundo a lei.

A quinta espécie de estado popular, que parece ser a mesma que a primeira, é aquela em que a multidão governa não segundo a lei, mas segundo o decreto. Deve-se entender por decreto algum julgamento de algum operável. O decreto difere da lei porque a lei é do universal e obriga para o futuro, enquanto que o decreto, entendido deste modo, é de um operável em particular e obriga apenas quanto ao presente.

A causa pela qual surge este [quinto] modo [de estado popular] é devido aos que [conduzem] o povo e os convencem. São os prepotentes a causa pela qual o povo domina não segundo a lei, mas segundo a sentença do [próprio] povo. Isto é manifesto, porque nos estados populares em que o principado se dá segundo a lei não convém que haja um condutor, mas sim que os mais excelentes entre os homens possuam a preeminência, caso em que o povo não é conduzido somente pela vontade de alguém, mas segundo a lei. O prepotente, porém, conduz o povo segundo a sua vontade, não segundo a lei. Onde, porém, não há príncipe segundo a lei, ali deverá haver um condutor e convencedor, porque o povo carece de razão. É por isso que necessita de um condutor, e já que não é conduzido segundo a lei, é necessário que o seja segundo a razão ou a vontade de alguém. Este, porém, será na verdade um prepotente e um convencedor, e quando todo o povo composto a partir de muitos for dominado, será como um monarca e um príncipe único.

Mas quando um povo que é como um monarca deseja governar uma cidade monarquicamente, não o fazendo para a utilidade de todos, mas de si mesmo e contra a vontade dos mais insignes, [este povo] deverá fazê-lo governando dominativamente, isto é, pelo tipo de principado que há do senhor para com o servo. Para isso, porém, necessita aceitar aduladores pelos quais seja honrado, assim como costumam fazer os tiranos. O adulador é aquele que diz e faz aquilo que opina-se ser de agrado, não querendo, por nada, entristecer [ao adulado]. Como cada um ama a sua própria excelência e deseja estar certo dela, ouve de bom grado o que se lhe diz a este respeito e todos aqueles que testemunham dela. O adulador é este que proclama a excelência de um outro afirmando-a, para que aquele que a ouve se agrade de si mesmo e, por esse motivo, é alguém honrado [pelo adulado]. Justamente neste quinto modo de estado popular existem aqueles que proclamam a excelência do povo quando dizem que tudo deve referir-se ao povo, que ninguém deve ter mais poder do que outro e que todos são iguais. São estes, neste tipo de política, os aduladores que se tornam os condutores do povo, honrados e aceitos [pelo próprio povo]. O povo, porém, que é governado desta maneira, é proporcionalmente o mesmo que um tirano em uma monarquia onde um só governa. Por este motivo encontramos em ambos os casos os mesmos costumes e instituições em ambas estas políticas: em ambos os melhores são oprimidos; o principado é dominativo para com os melhores, os quais são oprimidos e para os quais o principado não tem como meta o bem deles enquanto tal. É por isso que neste estado popular existem os decretos, do mesmo modo que nas tiranias existem os preceitos para oprimir os melhores. O condutor e o adulador são proporcionalmente o mesmo. Tanto um quanto o outro querem dizer e fazer o que agrada aos demais. Diferem apenas pelo fato do condutor dizer aquilo que agrada ao povo enquanto que o adulador diz aquilo que agrada ao tirano, porque ambos, o tirano e o povo, possuem um grande poder. É manifesto, também, que ambos, o condutor e o adulador, possuem um grande poder, o condutor junto ao povo, o adulador junto ao tirano.

Os condutores são a causa pela qual o povo domina segundo a sua sentença e não segundo as leis. Os condutores e os prepotentes dizem que tudo deve reportar-se ao povo, que ninguém deve dominar mais do que outro e que todos são iguais. Tudo isto é coisa que agrada ao povo e por isso o povo domina por suas sentenças. Ora, como o povo governa sobre todos, ocorre por conseqüência que os condutores também serão grandes e terão grande poder, pois, na verdade, são eles que fazem a opinião do povo. Deve-se lembrar ainda que o Filósofo, no segundo livro de sua Retórica, afirma que há três coisas que

levam a bem persuadir: a prudência, a virtude e a benevolência. Os condutores sabem disso e por isso facilmente persuadem o povo sendo-lhes benevolente.

O motivo pelo qual todo o povo governa, nestes estados, são os próprios condutores que acusam o principado no qual um só ou poucos governam, afirmando que toda a multidão deve dominar e julgar o que é feito pelos outros magistrados. Tudo deve ser referido ao povo, e é melhor que o todo governe do que a parte. O povo recebe com alegria estes discursos, pois todos facilmente exaltam os que lhes propõe aquilo ao qual já se inclinam. Este também é o motivo pelo qual a quinta espécie de estado popular é o último que surge nas cidades em sua ordem cronológica, isto é, o estado em que toda a multidão domina segundo as sentenças e não segundo a lei.

A razão pela qual este estado é o último que aparece na ordem cronológica se deve ao fato de que, com o passar do tempo, as cidades se tornam muito maiores do que eram no início e, com isso, os ganhos e as riquezas também se tornam muito maiores. A multidão, ao se tornar tão grande, possui muita riqueza e um grande poder. Quando isto ocorre, todas as multidões podem alcançar o principado, porque a ele podem se dedicar também os pobres que não possuem riquezas suficientes. Ninguém é impedido do principado por causa da falta de riquezas pois, se ocorrer algum pobre governar, receberá algo da renda comum para tanto. Esta multidão pode dedicar-se maximamente [ao principado] porque não é impedida pelo cuidado com o que é próprio, já que possui seus próprios bens. Os que são impedidos, na realidade, são os ricos, para que não participem com freqüência das assembléias da cidade nem participem do judiciário. Os ricos, de fato, querem ser honrados e nestas assembléias não são honrados, ou pelo menos não tanto quanto supõem que devam ser honrados e, por esse motivo, não se preocupam em freqüentá-las. Como, também, possuem muitas riquezas, não se preocupam em ter nada em comum. Os virtuosos também não se preocupam em ir, porque ali também não são honrados ou pelo menos não são tão honrados quanto deveriam sê-lo. Com isto acaba ocorrendo que a multidão dos pobres e dos necessitados domina o governo em tal república segundo suas sentenças, e não segundo as leis.

A política, porém, na qual o povo governa não segundo a lei, mas segundo a sentença, não é propriamente política, mas estado popular. O motivo é que, onde as leis não governam, não há política, porque é necessário que na política a lei governe em tudo. O principado deve julgar a política nos casos singulares. Onde as leis provêem, deverão julgar segundo as leis, onde as leis não proverem, o magistrado deve suprir e decidir. Por isso, onde há política, as leis devem governar. Mas no estado popular que está sendo descrito governa a sentença popular e não a lei. Por esse motivo este estado popular não é política propriamente dita.

Alguém poderia objetar a afirmação do Filósofo quando diz que onde as leis não prevalecem não há república, já que o Filósofo afirma que a monarquia real é política, embora não seja um principado segundo a lei, mas segundo a vontade e a razão do governante.

Pode-se responder brevemente a esta objeção dizendo que em toda política reta o governante rege segundo as leis, porque em toda política alguém governa segundo alguma regra, à qual chamamos de lei. Em algumas políticas, entretanto, esta regra é interior e existente na vontade e na razão, enquanto que em outras é exterior e escrita. Na monarquia real o monarca possui a regra [gravada] em sua vontade e em sua razão. Na política poliárquica, [em que há vários governantes], ela é externamente [gravada] por escrito. É, portanto, correto dizer que onde há política ali há um principado segundo a lei, pois esta pode ser intrínseca ou escrita.

O estado popular em que o povo governa por meio de sentenças e não segundo a lei também não é propriamente popular. Porque o estado popular é também uma certa política,

mas o estado popular em que as sentenças e não as leis governam não é política, porque a política é segundo a lei, que diz respeito ao universal, enquanto que as sentenças são de particulares, e não de universais. Portanto, é manifesto que tal estado popular não é propriamente popular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. As espécies dos estados de poucos.

A primeira espécie do estado de poucos é aquela na qual os principados se distribuem segundo uma certa honorabilidade, por exemplo, de riquezas ou de gênero, de tal modo que os pobres não os alcancem mesmo que sejam muitos. Este primeiro modo do estado de poucos ocorre quando há muitos ricos na cidade os quais não possuem, todavia, riquezas excelentes, mas pequenas. Como há muitos cidadãos que não possuem poder, escolhem, por isso, alguns para governarem e, porque são ricos, escolhem aqueles que são semelhantes a si. E porque há muitos nesta espécie de estado que podem alcançar o principado, os príncipes que dominam nela segundo a vontade destes homens, mas segundo as leis. De fato, quanto mais se afastam da monarquia, porque muitos podem alcançar o governo possuindo vontades diversas e não uma única como ocorre na monarquia, e quanto menores riquezas tiverem, não tantas que possam dedicar-se muito ao principado sem negligenciar os próprios negócios, nem também tão pequenas que tenham necessariamente de viver da renda comum, tanto mais quererão não governarem por si mesmos, porque temerão ser oprimidos por outros e, por esse motivo, preferirão ser governados pela lei.

A segunda espécie de estado de poucos é aquela nos quais os principados são distribuídos segundo censos menores e na qual os governantes podem escolher outros seus consócios se disto necessitarem. Se estes forem escolhidos entre os que carecem de tudo, mas sejam virtuosos, este será um estado dos ótimos. Se, porém, forem escolhidos entre os ricos e os nobres, um estado de poucos. Esta segunda espécie ocorre quando há um menor número de ricos do que no caso anterior, os quais, porém, são também mais ricos do que os anteriores. Por serem mais ricos, querem exceder os demais e possuir vantagens. Adquirem, por isso, o poder de escolher entre muitos aqueles de que carecem para governar. Como, entretanto, não são tão poderosos a ponto de excederem a multidão, devem governar segundo a lei.

A terceira espécie de estado de poucos ocorre quando o principado é distribuído segundo uma maior honorabilidade do que a da riqueza ou a do gênero, de tal modo que o filho sucede ao pai no principado e se torna príncipe por causa do pai. Este estado de poucos surge quando há um número de ricos ainda menor do que nas espécies anteriores e possuindo riquezas ainda maiores. Os governantes passam a receber o principado quase como por herança porque, sendo os governantes muito poderosos, ordenam e estabelecem que os filhos os sucedam no principado.

A quarta espécie de estado de poucos ocorre quando alguns governam por causa da máxima honorabilidade e o filho sucede ao pai. Neste principado não é a lei que governa, mas o príncipe segundo a sua vontade própria e esta estado se coloca entre os estados de poucos assim como o tirano entre as monarquias. Assim como na tirania o tirano governa primeiro e per se por causa de seu próprio bem e oprime os bons, assim também neste principado o príncipe governa por causa de seu bem. E por isso, assim como entre as monarquias a tirania é a pior, assim também entre as potências de poucos esta é a péssima. E assim como entre os estados populares a última espécie assinalada é a péssima entre todas as espécies populares, assemelhando-se à tirania, assim como foi dito anteriormente, assim também entre as potências de poucos esta é a péssima entre as suas espécies. Esta última espécie de estado de poucos ocorre quando os ricos são ainda em menor número do que em todas as demais espécies deste modo de estado, e muito mais ricos e mais poderosos em amigos. Este principado se assemelha ao monárquico, porque os que governam o fazem segundo as suas vontades e não segundo a lei, como ocorre na monarquia real. Por causa de seu poder, os filhos sucedem aos pais no governo. Esta quarta espécie de potência de poucos é proporcional à última espécie de potência popular, porque assim como aquela é a péssima entre os estados populares, assim também esta é a péssima entre as potências de poucos, e se assemelha à tirania. Seus governantes governam

principalmente por causa de seu bem próprio, assim como ocorre na tirania.

Tais são, portanto, as espécies de estados populares e de poucos, conforme foi dito.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. As espécies de estados dos ótimos.

Depois que o Filósofo determinou as espécies dos estados populares e de poucos, determina as espécies dos ótimos.

A república da qual foi falada quando determinava- se sobre o reino é corretamente dita de política dos ótimos. A república em que os homens ótimos, considerados de modo simples, são os que governam, e não algum homem ótimo suposta [alguma condição], somente esta é dita [política] dos ótimos. Somente nesta república o homem ótimo e o cidadão ótimo de modo simples são a mesma pessoa. Nas demais políticas isto não ocorre.

O segundo modo do estado dos ótimos é aquele no qual os que governam são eleitos levando-se em conta riquezas e virtudes. Esta política difere do estado dos poucos e da república porque nesta são escolhidos para governantes homens virtuosos, não considerando apenas as riquezas. No estado dos poucos e na república não se considera a virtude enquanto tal ao se escolherem os governantes, embora haja pessoas escolhidas que pareçam ser excelentes homens aos quais se atribuem os principados, não porém, enquanto tais, mas na medida em que são ricos ou capazes de governar.

A terceira espécie de estado dos ótimos é aquela na qual ao se escolherem os governantes se consideram os ricos, os virtuosos e o povo, como ocorre em Cartago, onde consideram-se estes três. Tal república é dita estado dos ótimos, mas misturada de estado dos poucos, estado popular e estado dos ótimos.

A quarta espécie de estado dos ótimos é aquela na qual ao se eleger para o principado, consideram-se duas coisas, a virtude e o povo, como é a república dos Lacedemônios e, por este motivo, trata-se de uma mistura de estado dos ótimos e de estado popular considerado em seu primeiro modo.

III. A REPÚBLICA E A TIRANIA

1. Introdução.

Depois que o Filósofo distinguiu as repúblicas e os modos dos estados populares, dos poucos e dos ótimos em universal, prossegue agora tratando daquela política que é conhecida pelo nome coum de república, e da tirania.

Afirma primeiro que depois que foi determinado sobre a monarquia real e sobre os seus modos, e dos estados populares, dos poucos e dos ótimos e de seus modos, resta considerar aquela que é conhecido pelo nome comum de república e de tirania.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A república é composta do estado popular e do estado dos poucos.

A política, ou república, é composta pelo estado popular e pelo estado dos poucos. Sua natureza é manifesta quando se consideram as razões do estado popular e do estado dos poucos, porque a política ou república, simplesmente considerada, é composta do estado de poucos e do estado popular. Na república em ato o estado de poucos ou o estado popular não permanece segundo a razão [ou natureza], mas apenas pela sua virtude, assim como ocorre com as coisas misturadas na medida em que permanecem naquilo que se compõe delas. Ora, [esta permanência] possui razão de meio. A razão de meio é conhecida pela razão dos extremos. Portanto, é manifesto que a política é conhecida pelas razões da potência dos poucos e da potência popular.

A política, ou república, é observada em muitas cidades. Em muitas cidades a assim chamada república é encontrada porque a maioria das cidades são compostas de pobres e ricos e, como a política é uma mistura de estado popular e de estado dos poucos, é manifesto que muitas cidades devem ser repúblicas.

---

3. Opiniões sobre o principado na república.

Há principalmente três coisas sobre o principado a respeito das quais discutem aqueles que tratam da república.

Alguns dizem que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade da liberdade, de tal maneira que aqueles que são iguais na liberdade participem igualmente do principado.

Outros dizem que não se deve fazer a distribuição do principado segundo a dignidade da liberdade, mas segundo a dignidade das riquezas, para os que são abundantes em riquezas.

Já outros dizem que a distribuição do principado não deve ser feita segundo nenhuma destas [dignidades], mas segundo a dignidade da virtude, de tal modo que aqueles que alcançam igualmente a virtude alcancem igualmente o principado.

Há uma quarta dignidade sobre a qual alguns discutem, que é chamada de nobreza, a qual, na realidade, é anexa a duas das anteriores, a virtude e a riqueza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Primeira conclusão.

Sendo assim, é manifesto que a política é composta de ricos e pobres, e é esta que é a política comumente chamada. Aquelas que é composta de ricos, pobres e virtuosos não é mais a república, mas um dos estados de ótimos entre os três tipo de estados de ótimos além do primeiro, a qual é uma verdadeira república de ótimos não composta.

Dissemos, portanto, que além da monarquia real, do estado de poucos e do popular há outras espécies de políticas, discriminando quais são e como são. Dissemos, finalmente, como a política difere do estado dos ótimos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Os três aspectos da composição da república a partir do estado popular e do estado de poucos.

Depois que o Filósofo declarou que a política assim comumente denominada é composta do estado popular e do estado de poucos, e explicou como difere do estado de ótimos, deverá explicar como a assim comumente denominada república é uma política diversa do estado popular e do estado de poucos, embora se componha de ambos.

Deve-se saber, portanto, que devem ser consideradas três coisas a respeito do principado. Primeiro, as pessoas que governam; segundo, os atos dos que governam; terceiro, o modo pelo qual se instituem os que governam.

[O Filósofo deverá considerar, a seguir, como se dá a mistura do estado popular e de poucos na república quanto a estes três aspectos].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. A composição da república quanto aos atos dos governantes.

Os termos ou razões da composição ou mistura da política a partir do governo de poucos e do estado popular são três, e um deles diz respeito ao ato dos governantes que é julgar.

Para que seja evidente a razão desta mistura, deve-se saber que houve uma lei sobre o julgamento, no estado de poucos, segundo a qual se os ricos não se apresentassem para os julgamentos e as disputas, seriam punidos, mas se os pobres se apresentassem não teriam nenhuma recompensa. É manifesto que esta lei foi introduzida em favor dos ricos e em ódio dos pobres. Pelo fato de que os pobres não teriam nenhuma recompensa ao se apresentarem, não apareciam, e assim eram excluídos. Esta lei foi dada para que os ricos participassem do principado pois, pela punição que sofreriam se não viessem, eram obrigados a se apresentarem.

Ao contrário, havia no estado popular uma outra lei, segundo a qual os pobres que compareciam às disputas e julgamentos recebiam uma recompensa, enquanto que os ricos nenhuma punição [se não se apresentassem]. É manifesto que esta lei foi dada por ódio aos ricos e em favor dos pobres.

Aquilo que é comum a estas duas leis é o [termo] médio no qual consiste a composição da república. Quando se toma da potência dos poucos a punição para os ricos que não se apresentam e do estado popular a recompensa aos pobres que se apresentam, temos um [termo] médio e comum a ambos, e isto pertence à república. Com isto fica manifesto como a república é composta pelo estado popular e pelo estado de poucos.

---

7. A composição da república quanto às pessoas que devem ser elevadas ao principado.

O Filósofo determina a razão da composição, quanto às pessoas que devem ser assumidas para o principado, dizendo que a razão da composição quanto às pessoas que são chamadas às assembléias ou aos principados no estado de poucos e no estado popular são diversas, pois no estado popular havia uma lei segundo a qual ninguém fosse elevado ao principado segundo a dignidade das riquezas ou da honorabilidade enquanto que, ao contrário, no estado de poucos, havia uma lei segundo a qual fossem elevados segundo a máxima honorabilidade. Se, portanto, tomamos o [termo] médio, nisto consistirá a razão da política, que o príncipe deseja tomado segundo uma honorabilidade média. Assim fica manifesto como a república é composta a partir do estado popular e do estado de poucos, quanto às pessoas que devem ser elevadas ao principado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. A composição da república quanto à instituição das pessoas que são elevadas ao principado.

O Filósofo, finalmente, declara a razão da composição quanto à instituição das pessoas que devem ser assumidas ao principado. Ele afirma que a terceira razão da composição é quanto ao modo da escolha ou da instituição das pessoas que governam. De fato, diverso é o modo de escolher no estado popular e no estado de poucos.

No estado popular havia uma lei segundo a qual; os governantes fossem elevados por sorteio, enquanto no estado dos poucos houve uma lei segundo a qual os governantes seriam elevados segundo as leis e segundo a dignidade das riquezas.

É uma coisa má que todos sejam elevados por sorteio e é também uma coisa má que todos sejam elevados segundo a honorabilidade das riquezas. A república toma da potência dos poucos que os governantes sejam elevados por uma eleição, e da potência popular que não o sejam por alguma honorabilidade das riquezas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A tirania.

Depois que o Filósofo determinou sobre a república, e como ela é composta do estado de poucos e do estado popular, passa a determinar sobre a tirania.

Diz o Filósofo que sobre a tirania não se deve fazer um discurso prolixo, porque é uma república péssima. Deve-se, ao contrário, dizer algo breve sobre a mesma para que faça parte do presente tratado.

Já que a tirania é uma transgressão do reino, o Filósofo retoma primeiramente certas coisas que foram determinadas sobre o reino. De fato, nos livros precedentes foi exposta [a natureza] da monarquia real, onde foi considerada a própria monarquia, se às cidades convinha que um só governasse ou não e, suposto que convinha, foi considerado também como deveria ser este [único governante], pois deveria ser ótimo e de onde deveria ser escolhido, isto é, a partir dos homens ótimos, e de que modo.

[Declaradas estas coisas], deve-se dizer que há duas espécies de tirania, sobre as quais já determinamos anteriormente, quando determinamos o que diz respeito ao reino, que são muito próximos da monarquia real. Os governantes segundo estas duas espécies de tiranias governam segundo as leis. Uma destas espécies é aquela segundo a qual em algumas cidades de bárbaros eleva-se um monarca que a rege segundo as leis e os costumes. É costume [entre estes bárbaros] que tomam para si um monarca, ou por eleição, ou por sucessão, que os governa segundo as leis.

A segunda espécie de tirania é aquela segundo a qual alguns escolhiam para si um príncipe para afugentar os inimigos, como ocorria junto aos gregos na antiguidade, entre os quais eram escolhidos alguns que eram chamados de Aesymnetas.

Estas duas espécies tinham em si certas coisas opostas e diversas. Quando estes reis governavam segundo as leis e imperavam sobre os que os queriam, eram monarquias reais; quando, porém, abandonadas as leis segundo as quais deveria reger, dominavam com pleno poder segundo o seu arbítrio, reinavam tiranicamente e estas monarquias eram tirânicas.

A terceira espécie de tirania, a qual é o próprio e maximamente tirano é convertível com a monarquia real dita de modo principal e primeiro. Não que seja igual a ela, mas por oposição. Porque assim como no reino governa um só segundo a sua vontade, a qual é ordenada pela razão para a utilidade dos súditos, assim também nesta [terceira espécie de tirania] governa um só segundo a sua vontade. Esta tirania, que não se submete a nenhuma lei, é um principado incorrigível dos semelhantes e dos melhores por causa de seu próprio bem, não do bem dos súditos.

E dizemos que é incorrigível porque não tem a capacidade de corrigir-se. Dizemos ser incorrigível aquele que pode mudar de uma disposição má para uma disposição boa de tal modo que preserve a sua própria natureza. Este principado, porém, é tão péssimo que de sua má disposição não pode mudar a uma boa disposição de modo que consiga preservar a sua natureza. Ao contrário, se mudasse, corromper-se-ia [a si mesmo]. O Filósofo, acrescentando os termos ***"dos semelhantes e dos melhores"***, se refere à matéria deste principado. Neste principado, de fato, há homens iguais, livres e virtuosos. Ao acrescentar ***"por causa do bem próprio, não dos súditos"***, o Filósofo se refere à causa final do principado.

De tudo isto se segue que este principado não é voluntário, porque ninguém, livro e voluntariamente, se submeteria a um tal principado. A razão é clara, pois ninguém que seja

bem disposto segundo a natureza e que se incline à virtude, quereria submeter-se a quem governa não segundo a virtude, mas por causa de seu bem próprio.

Podemos concluir, portanto, que tais são as espécies da tirania, e pelas causas já ditas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. A MAIS EXCELENTE DE TODAS AS REPÚBLICAS POSSÍVEIS A MUITAS CIDADES E A MUITOS HOMENS

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre a república assim comumente denominada, e também sobre a tirania, declara a seguir qual é a república ótima para muitas cidades e muitos homens simplesmente considerada.

Afirma primeiro que, depois de ter determinado sobre a república e a tirania, deve-se dizer qual é a república ótima e qual é a vida ótima para muitas cidades e para muitos homens.

[Ao acrescentar a expressão ***"para muitas cidades e para muitos homens"***, o Filósofo quer dizer que] não irá tratar da vida ótima simplesmente considerada segundo a verdade por comparação aos simples e idiotas, isto é, aqueles que simplesmente vivem. Não irá tratar também sobre qual será a vida ótima em comparação à disciplina especulativa, pois esta necessita de uma boa inclinação natural e um bom sucesso de sorte, coisas difíceis de se obterem. Não irá tratar igualmente da república ótima que é segundo a vontade e a eleição simplesmente considerada. [Ao contrário, o que o Filósofo deseja] é trata sobre a vida ótima tal qual é possível a muitos homens e a muitas cidades, e sobre as repúblicas às quais podem pertencer muitas cidades. Os estados dos ótimos dos quais foi tratado anteriormente não são possíveis para muitas cidades, a maioria das quais ficam aquém do ótimo.

---

2. A vida ótima possível para um homem é um termo médio.

O Filósofo passa, pois, a mostrar qual é a vida ótima e a república possível para muitas cidades.

Ele afirma, primeiro, que assim como foi dito no Livro da Ética, a vida ótima do homem é a operação segundo a virtude não impedida. De fato, ela não consiste no ato primeiro, porque aquilo que está em ato primeiro está em potência ao ato segundo e, portanto, não é perfeito simplesmente considerado. O homem feliz, porém, é perfeito simplesmente considerado. Ele não o é, também, em hábito, porque o hábito é potência para o ato segundo. De modo que deve-se concluir que [a vida ótima do homem] consiste na operação última, porque esta não está mais em potência a outro. Mas a virtude é um termo médio, sendo um ato eletivo existente e, um termo médio determinado pela razão, conforme pode ser determinado por um sábio. Pelo que a vida ótima do homem é uma vida média e, ao dizer isto, nos referimos a um termo médio tal como é possível a um homem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A república é a vida da cidade, e a república ótima é um termo médio.

O Filósofo declara, a seguir, que o mesmo é o termo médio e a mesma é a razão da cidade e da república, e de [sua] virtude e malícia. Ele afirma que a mesma é a razão da cidade boa e da república boa, [assim como a mesma é a razão] da cidade má e da república má. O motivo é que a república se compara à cidade assim como a vida [se compara ao homem]. A república, de fato, é a ordem da cidade. Ora, a ordem é uma certa vida daquilo do qual é ordem. Por isso a república é a vida da cidade. E assim como cessando a vida cessa [também] aquilo do qual ela é [vida], assim também, cessando a república, cessa a cidade. Assim, portanto, como a mesma é a razão da vida e daquilo do qual ela é [vida], e a mesma é a razão da,perfeição e daquilo do qual ela é [perfeição], assim também a mesma é a razão da república boa e da cidade boa.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Os cidadãos ótimos são aqueles situados num termo médio.

Disto o Filósofo passa a concluir que os cidadãos ótimos são aqueles que [estão situados] em um termo médio. Conforme foi dito, a razão da boa república e da boa cidade é a mesma. Ora, há três partes na cidade: nela alguns são muito ricos, outros são muito pobres, outros, finalmente, estão em um termo médio, nem demasiadamente ricos nem demasiadamente pobres, situando-se em um termo médio. Como todos concordam que o termo médio é ótimo, já que a vida segundo a virtude é ótima, e a virtude é também um termo médio, é manifesto que na cidade os termos médios são ótimos, e a posse daqueles que se situam em um termo médio é o ótimo em tudo. Isto pode ser demonstrado por quatro razões.

A primeira razão é a seguinte. São ótimas cidades aquelas que facilissimamente obedecem à razão. Mas aquelas [que estão no] termo médio na cidade facilissimamente obedecem à razão, não aqueles que estão nos extremos. Os que estão no termo médio, portanto, são ótimos cidadãos. Os que estão no termo médio na cidade facilmente obedece, à razão, e não os que estão nos extremos, como aqueles que excedem aos demais em beleza, em fortaleza, em nobreza ou em riquezas, os quais não facilmente obedecem à razão. A razão para tanto é que aquele que excede, tanto na beleza, como na fortaleza, na nobreza ou nas riquezas, despreza os demais e se torna injurioso e inclina-se, por causa do excesso de algumas destas coisas, às deleitações desordenadas, e são piores, porque estas os fazem declinar daquilo que é segundo a razão reta. Quanto aos necessitados, porém, os muito débeis ou vis, carecem de razão e se tornam astutos, e muito maus em coisas [até mesmo] pequenas.

Sobre isto deve-se explicar que a astúcia é uma inclinação a encontrar modos e caminhos diversos para um fim não reto. O ato que procede [da astúcia] é chamado dolo ou fraude para causar danos a outrem. Na medida em que se ordena a causar um dano a outrem nas coisas, é dito fraude; na medida em que [se ordena a causar dano à própria] pessoa ou à sua fama, é dito dolo. Os homens demasiadamente necessitados encontram diversos modos e caminhos pelos quais possam adquirir riquezas, poder ou outras coisas semelhantes, além da razão. Por causa do que é manifesto que são astutos e imensamente maus em coisas [inclusive] pequenas.

A segunda razão [pela qual pode-se concluir que os cidadãos ótimos são os situados em um termo médio é a seguinte]. São ótimos na cidade aqueles que amam os príncipes, [apóiam] os magistrados e bem aconselham para o bem da república. Ora, são os [situados no termo] médio os que amam os príncipes, não os [situados nos] extremos. De fato, aqueles que são excelentemente ricos não os amam, nem conseqüentemente bem aconselham, e são danosos à república. Os pobres também não amam os príncipes, porque consideram-se oprimidos por eles. Pelo que é manifesto que os [situados nos] extremos não são ótimos cidadãos.

A terceira razão [é colocada] dizendo que é ainda manifesto que os extremos na cidade não são ótimos cidadãos, mas são ótimos cidadãos os [situados num termo] médio, porque aqueles que excedem os demais nos bens da fortuna, como nas riquezas, no poder, nos amigos e nos semelhantes, não querem nem sabem submeter-se a outros. E isto neles procede desde a infância, porque desde a infância foram educados nas delícias. E por isto não são acostumados a submeter-se aos que ensinam: a causa pela qual não querem submeter-se aos mestres é porque não podem inclinar-se ao oposto do que são inclinados pelo costume, já que desde o nascimento foram inclinados ao oposto da submissão. Este é o motivo também porque não querem aprender. Quanto aos que são muito pobres, estes são tão humildes que não sabem governar nem sabem submeter-se senão em condições de um principado servil, pois [aprenderam] a submeter-se ao principado despótico que é o do senhor para com o servo. Se, portanto, a cidade é constituída por estes, será uma cidade de

servos e senhores, o que será inconveniente. Pelo que fica manifesto que os extremos não são ótimos cidadãos; resta, portanto, que sejam [os situados] num termo médio.

A quarta razão [é colocada pelo Filósofo] dizendo que aqueles que invejam a outros e os desprezam e não sabem exercer uma magistratura, não só ótimos cidadãos. Mas os que são imensamente pobres invejam os demais, e não sabem exercer a magistratura. Os ricos também os desprezam imensamente, e por isso são contra a razão da república. Não, porém, os [situados num termo] médio, pelo que os extremos não são ótimos cidadãos, mas sim os [situados no termo] médio. É evidente que os necessitados, assim como os que excedem os demais nos bens da fortuna, são invejosos e desprezadores dos demais. Os ricos e os poderosos, percebendo-se possuir aquilo que os outros não tem, desprezam-nos. Os necessitados e carentes, vendo que não possuem o que os demais possuem, invejam-nos, não porém os [situados num termo] médio. Os que, de fato, possuem o suficiente, não invejam; não desprezam, porque não possuem em excesso. Ora, invejar e desprezar são [coisas] contra a razão da república porque a amizade é necessária para a cidade. A comunicação, de fato, é uma certa amizade, porque os inimigos não querem participar com os inimigos nem mesmo pelo caminho. Mas a inveja e o desprezo são contra a razão da amizade, pelo que são contra a razão da república. É manifesto, portanto, que os extremos não são ótimos cidadãos, mas sim os [situados num termo] intermediário entre os extremos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. A cidade ótima é a constituída num termo médio.

Depois que o Filósofo determinou quais são os cidadãos ótimos, isto é, os [situados num termo] médio, declara qual é a cidade ótima, isto é, a que é composta [dos que se situam] num termo médio.

Ele declara, em primeiro lugar, que os [homens que vivem num termo] médio são maximamente preservados na cidade. Isto é evidente, porque eles não desejam os bens alheios, como os pobres. Possuem-nos, de fato, à suficiência, e por isso não desejam o alheio e não armam ciladas aos ricos. Os pobres, por serem carentes, desejam o alheio, e por isso armam ciladas aos ricos. Os [situados num termo], não possuindo superabundância de riquezas, nem armam ciladas aos outros nem os outros lhes armam ciladas. São estes aqueles que são maximamente preservados, pelo que é manifesto que a cidade que é composta de [homens situados num termo] médio é aquela que é maximamente conservada. Os [homens situados num] termo médio vivem, de fato, sem perigo. Porque ninguém lhes prepara ciladas, nem eles próprios o fazem aos demais, vivem sem perigo.

Disto pode-se concluir que a república que é composta por [homens situados num termo] médio é a república ótima. É manifesto que a república ótima é constituída de [termos] médios e que aquelas cidades que possuem muitos homens [situados num termo] médio são as cidades que possuem uma república ótima. A razão disto é que a parte mais vigorosa da cidade e a melhor é a parte intermediária, mais do que as duas partes restantes em separado, porque se uma parte, além da razão, quiser oprimir a outra parte, assim como se os ricos quiserem oprimir os pobres, esta parte se acrescentará aos pobres e com ela reprimirá a malícia dos ricos. Se, porém, os pobres quiserem se insurgir além da razão contra os ricos, os médios se unirão aos ricos e reprimirão os pobres. E por isso os médios impedem que na cidade se cometam excessos. Ora, uma república assim constituída é ótima.

[Destes argumentos conclui-se também] ser manifesto que, dado que a cidade ótima é a constituída pelos intermediários, o bem máximo é que na cidade os governantes tenham uma riqueza moderada e posses moderadas. Onde houver pessoas que excedam imensamente a outras nas riquezas, ou houver outras imensamente indigentes, haverá ali ou um estado popular ou um estado de poucos intemperado, no qual poucos homens muito ricos dominarão segundo a sua vontade ou então haverá um tirano por causa de ambos os excessos, isto é, dos ricos e dos necessitados. De fato, dos estados populares excessivamente orgulhosos [facilmente] levantam-se os tiranos. O mesmo pode-se dizer da potência dos poucos, não porém [do estado constituído de homens situados] em um termo médio. Muito mais facilmente se origina um tirano de um estado popular do que entre aqueles que estão próximos de um termo médio. A causa para isto ficará evidente mais adiante ao tratarmos sobre as transmutações da república.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Sinais que manifestam que a república constituída de [cidadãos situados] no termo médio é ótima.

O Filósofo, a seguir, declara por meio de três sinais que a república que é constituída por [cidadãos situados] no termo médio é ótima.

O primeiro [sinal] é o seguinte. É ótima aquela república que está mais sem sedições e perturbações. Mas esta é aquela que é constituída [por cidadãos situados] no termo médio. Portanto, a república que é constituída [por cidadãos situados] no termo médio é ótima.

Que somente a república que é constituída [por cidadãos situados] no termo médio é sem sedição e turbação pode ser demonstrado do seguinte modo. Onde há muitos intermediários, não há sedições nem turbações. Por causa disso é que as grandes cidades são mais isentas de sedições do que as pequenas, porque nas grandes cidades há muitos intermediários, enquanto que nas pequenas cidades imediatamente todos são divididos entre ricos e pobres e por isso nelas freqüentemente há perturbações e sedições. Disto fica manifesto que aquela república que é composta de intermediários é mais isenta de sedições e de turbações. A mesma coisa pode ser provada de outro modo, porque os estados populares são mais duradouros do que os estados dos poucos, porque possuem muitos cidadãos [situados no termo] médio e estes mais alcançam os principados do que na potência dos poucos. De onde é manifesto que a república que é composta por [cidadãos situados no termo] médio é mais isenta de sedição e turbação. Ao contrário, quando ocorre que entre os pobres e os ricos não há muitos intermediários, ou pelo menos não em número suficiente, se a multidão se tornar poderosa, cometerá muitos excessos, e por isso tal república estará mal constituída e rapidamente perecerá.

O segundo sinal [que mostra que a república constituída por cidadãos situados no termo médio é ótima] está em que os legisladores ótimos provieram de [cidadãos constituídos no termo médio], como Sólon. Sólon não era homem muito rico, nem um dos pobres. Semelhantemente, Licurgo não foi um dos grandes; não era rei. Carondas também não foi alguém procedente dos muito ricos nem dos muito pobres e, assim como estes, muitos outros. Estes foram os mais excelentes legisladores e eram cidadãos situados num termo médio, o que manifesta que situar-se no termo médio predispõe à república ótima. Que os legisladores excelentes provém dos cidadãos situados no termo médio é um sinal de que a república ótima é constituída de cidadãos situados no termo médio.

O terceiro sinal [pelo qual a república ótima é constituída de cidadãos situados no termo médio] consiste em que há muitas repúblicas que são estados populares ou potências de poucos. Isto ocorre porque freqüentemente nas cidades [os cidadãos situados no termo médio] são poucos. Facilmente os cidadãos se tornam ou muito ricos ou muito pobres e, quando isto ocorre, os que superarem aos demais converterão a república segundo a sua vontade para a sua própria utilidade, de tal maneira que se os ricos superarem os pobres, converterão a república à sua vontade e a regerão, e então se tornará uma potência de poucos. Se, porém, os pobres excederem os ricos, regerão a república segundo a sua vontade e esta se tornará um estado popular, de onde que é manifesto que a república será ou um estado popular ou um estado de poucos.

Estas coisas não são retas e ocorrem por causa da falta de [cidadãos situados no termo médio], o que é sinal de que a república que é constituída de pessoas [situadas no termo médio] é ótima.

7. A causa pela qual há muitos estados populares e estados de poucos.

O Filósofo assinala, a seguir, por meio de duas razões, a causa pela qual há muitos estados populares e muitos estados de poucos.

A primeira razão é que as sedições e as lutas que se fazem nas cidades entre os ricos e os pobres entre si são a causa pela qual há tantos estados populares e de poucos. De fato, aqueles que conquistam uma vitória contra seus adversários instituem a república para a sua utilidade e para honra e prêmio de sua vitória, instituindo-a de tal modo que excedam os adversários, de tal maneira que se ela for obtida pelos pobres, se fará um estado popular; se ela for obtida pelos ricos, se fará uma potência de poucos.

O Filósofo coloca a segunda razão dizendo que alguns homens proeminentes na Grécia, poderosos pelo número de amigos, pela riqueza, pela nobreza e outras coisas, educados em alguma república, querendo instituir alguma república não instituíram qualquer uma mas, considerando a república na qual foram educados, foi esta a que instituíram. E porque foram educados no estado popular ou no estado de poucos, instituíram esta ou aquela, não considerando o bem comum, mas o bem próprio e, como estas lhes eram mais úteis, por isto as instituíram. E este é o motivo por que nunca ou raramente e somente junto a poucos encontra-se uma república média. Houve apenas um só homem ótimo o qual, quando estava no principado, persuadiu os cidadãos a [aceitarem] a república média, mas estes não a quiseram. Semelhantemente, nem aqueles que agora estão nas cidades querem recebê-la, porque não têm o costume pelo qual se inclinam a querer a igualdade mas querem ou governar eles próprios ou sustentar uma república que não é bem ordenada, como é a potência de poucos pela qual dominam ou alguma outra.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Conclusão. Como as demais repúblicas se relacionam para com a república média.

Há várias espécies de repúblicas diversas da intermediária, como o estado popular e o estado de poucos. Cada uma destas possui diversas espécies, conforme foi explicado anteriormente. Qual destas é melhor, e qual é pior, considerada a natureza da república intermediária, não é difícil de se perceber. Como a república que está no meio é a ótima, aquela que for mais próxima desta é melhor, e aquela que for mais afastada é a pior. Pois universalmente isto é verdade, que em cada gênero aquilo que é mais próximo do primeiro é mais perfeito e melhor naquele gênero, pelo que aquela república que é mais próxima da república ótima é melhor em muitas [coisas], assim como a primeira espécie de estado popular é melhor do que a segunda, e a segunda é melhor do que a terceira e a terceira do que a quarta. A quarta, porém, é péssima entre todas. Semelhantemente, quanto à potência de poucos a primeira é melhor do que a segunda, a segunda do que a terceira, e a terceira [do que a quarta], e assim sucessivamente.

O Filósofo afirma que a república mais próxima da república ótima é melhor simplesmente falando sem suposição porque se tratamos do melhor e do ótimo por suposição nada proibirá que alguma, que não é a melhor simplesmente falando, seja melhor do que outras, assim como se em alguma cidade os cidadãos forem iguais em liberdade, melhor será para eles se regerem pelo estado popular do que pela república média.

V. QUAIS REPÚBLICAS CONVÉM A QUAIS CIDADES

1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou qual república é a ótima para muitas cidades, declara agora quais repúblicas convém a quais cidades. Ele declara, primeiramente, a quais cidades convém o estado popular; em segundo lugar, a quais cidades convém a potência de poucos e, finalmente, a quais cidades convém a república.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A quais cidades convém o estado popular.

Qualquer cidade em que haja uma grande multidão de necessitados mas que não exceda, pela virtude, o que falta na multidão dos ricos ou dos pobres, convém ser regida pelo estado popular.

Por exemplo, se os agricultores excedem em número, convirá haver um estado,popular de agricultores. Segundo a diversidade do povo convirá que o mesmo seja regido por diversas espécies de estado popular. Por exemplo, se a multidão dos agricultores exceder, convirá que [esta cidade] seja regida pela primeira espécie de estado popular. Se, porém, a multidão exceder pelo número dos mercenários, convirá que a cidade seja regida pela última espécie de estado popular. Os [mercenários], de fato, são [os homens] menos persuadíveis pela razão e os que mais se inclinam à avareza e por isso convém que eles sejam regidos por aquela espécie de estado popular pela qual mais possam satisfazer à sua avareza. Ora, esta é a última espécie, na qual o povo não governa segundo a lei, mas segundo a sua sentença e vontade.

Onde a multidão for intermediária, convirá que seja regida por alguma espécie [de estado popular] intermediário. Se a multidão exceder pelo número dos livres, [o estado popular] deverá ser o da segunda espécie; se a multidão exceder por quaisquer outros, [o estado popular] deverá ser o da terceira espécie.

---

3. A quais cidades convém o estado de poucos.

O Filósofo mostra a quais cidades convém o estado de poucos dizendo que onde houver uma multidão de homens ricos que mais abunde em nobreza e riqueza do que carece de multidão, nesta cidade convém que haja um estado de poucos. E segundo a diversidade desta multidão convém diversificar a espécie de estado de poucos, de tal modo que onde houver uma multidão de ricos que tenham posses pequenas convirá que a cidade seja regida pela primeira espécie de estado popular, na qual dominam muitos ricos não muito excedentes em riquezas, mas tendo pequenas posses.

Onde, porém, houver uma multidão menor, mas que tenha mais riquezas, convém que esta cidade seja regida pela segunda espécie do estado de poucos.

Onde, porém, houver ainda menos ricos, mas mais ricos do que os anteriores, convém que esta cidade seja regida pela terceira espécie. Onde os ricos forem em ainda menor número, mas ainda mais ricos, convém que esta cidade seja regida pela quarta espécie.

---

4. A quais cidades convém a república.

O legislador, se deseja bem ordenar a república, deve assumir à república os [cidadãos situados no termo] médio. E deve fazer isto, qualquer que seja a lei que estabelecer, sejam as leis convenientes à potência de poucos, sejam [as convenientes] ao estado popular. Sempre importa coassumir os médios e é assim que deverá fazer as leis e ordenar a república para que pelas leis possa salvar a república.

Alguém poderia objetar que o legislador não deveria assumir os [cidadãos que estão num termo] médio, porque os pobres e os ricos não o consentiriam, e deste modo far-se-ia a turbação da cidade. Mas o Filósofo exclui esta objeção, dizendo que não se deve temer que os ricos e os pobres não estejam de acordo [nesta questão]. A razão que o Filósofo aponta para tanto consiste em que nem os ricos, nem os pobres querem ser servos dos senhores, e por isso o que mais buscam é uma república comum. Ora. esta é a república, e não outra, porque os pobres não querem que os ricos dominem e sejam oprimidos pelos mesmos, nem os ricos querem que os pobres temam ser dominados por eles, e por isso [ambos] buscam um governante mais confiável. De onde que fica manifesto que a república, quanto mais mista for, aproximando-se da igualdade e da indiferença, tanto mais será capaz de ser duradoura.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Como a república deve ser mesclada do estado de poucos e do estado popular.

Os estados de poucos possuem leis pelas quais sofisticadamente a multidão é excluída da república. Os dominantes dos estados de poucos com falácia e dolo propõem ao povo cinco coisas a respeito das assembléias, das magistraturas, do julgamento, das armas e do exercício.

Os que quiseram favorecer o estado de poucos ordenaram sobre as assembléias que seria permitido que todos comparecessem às mesmas, mas de tal modo que os ricos, se não comparecessem, sofreriam algum dano, enquanto que os pobres não. Ou então que os ricos sofressem um dano muito maior do que os pobres. É manifesto que por esta lei os pobres eram excluídos porque os ricos, por sofrerem um grande dano, eram compelidos a vir, enquanto que os pobres, por não sofrerem nenhum dano, não se importavam em comparecer, e assim não participavam da cidade com boa vontade.

Quanto à magistratura, ordenaram que todos poderiam alcançá-la, mas depois estabeleceram que aos pobres seria lícito que renunciassem à mesma, não porém aos ricos. É manifesto que através desta lei excluíam-se os pobres porque estes, tendo que se ocupar de outras coisas, facilmente abandonavam a magistratura, sendo-lhes permitido fazê-lo, enquanto que os ricos sempre nela permaneciam, sendo-lhes proibida a renúncia.

Quanto ao julgamento, ordenaram que fosse imposto um dano aos ricos se estes não julgassem e discutissem, enquanto que aos pobres era concedida a dispensa para não [julgar e] discutir. Outras vezes era ordenado um dano para ambos se não quisessem julgar e discutir, mas de modo que seria um grande dano para os ricos e um pequeno dano para os pobres.

Disposições semelhantes foram ordenadas quanto às armas e aos exercícios, estabelecendo que seria lícito aos pobres não possuir armas, enquanto que os ricos, se não as possuíssem, seriam severamente punidos. Quanto aos exercícios, ordenaram que os pobres, se não se exercitassem nas armas, não lhes adviria nenhum dano; mas ordenaram aos ricos que se exercitassem sob pena de grandes prejuízos.

Estes são os sofismas legislativos pelos quais os que favorecem a oligarquia buscam excluir os pobres da civilidade.

Ao contrário, os que buscam favorecer o povo em sua política, sabiamente se opõem a estas disposições. Contra todas estas disposições ordenaram que os pobres se participassem das assembléias e discutissem, deveriam receber um soldo, enquanto que os ricos, se não comparecessem, não sofreriam nenhum prejuízo. Estas leis se destinavam a excluir os ricos. Os pobres, sabendo que ganhariam uma recompensa, de muito boa vontade se apresentavam às assembléias, enquanto que os ricos, sabendo que nenhum prejuízo lhes adviria pelo seu não comparecimento, não se preocupavam em estar presentes, principalmente porque ali não eram honrados e, deste modo, todo o poder era transferido à multidão.

[Destas coisas] pode-se concluir como a república deve ser mesclada do estado de poucos e do estado popular. Se fizermos uma combinação correta destes elementos, será necessário tomar as coisas que pertencem a ambos os regimes segundo a parte e ordenar que os pobres recebam uma recompensa se comparecerem às assembléias, enquanto que os ricos sofram um prejuízo se não comparecerem e, deste modo, a civilidade será comum a todos.

6. A república é principalmente dos que usam as armas.

A república deve ser dos que usam as armas e dos que as usam em ato. O motivo disto é porque a república deve ser [daqueles que estão situados num termo] médio, e por isso deve ser daqueles em que há muitos medianos. Ora, estes são os que usam as armas.

Quanto porém deve ser o censo e a multidão [de homens que] haja na cidade, isto não é [aqui determinado pelo Filósofo]. Convém, de fato, determinar o censo na cidade segundo a região e segundo a potência do adversário. Convém que a multidão seja tanta quanta a região possa alimentar, e tanta quanta possa repelir os adversários. Deve-se considerar também que a qualidade e a boa disposição segundo a disciplina e os costumes muito acrescentam à bondade da república e, por isso, deve-se fazer com que os que participam da política sejam muitos, pelo menos segundo a qualidade, embora possam carecer de quantidade.

[Duas notas devem ser acrescentadas ao fato de que a república deve ser dada aos que usam das armas]. A primeira é que convém que haja mais pessoas que participam da república do que os que não participam. O motivo é que os pobres que vivem na cidade sem [participarem do] principado desejam viver quietamente e sem turbação, sem que ninguém os moleste e sem que ninguém lhes tire os seus bens. Isto, porém, não é fácil de se obter, porque o que ocorre mais freqüentemente é que os governantes não são mansos nem humanos, e por isso é difícil que os pobres não sejam molestados. Ademais, aqueles que fazem uso de armas, quando deve-se lutar numa guerra, querem receber alimento dos pobres se houver pobres e, se não os receberem, movem guerra contra eles; se os receberem, porém, os pobres tentarão se insurgir contra eles. Para que, portanto, não possam se insurgir contra os governantes, importa que haja muitos mais que estejam no uso de armas do que os que não o estejam.

[A segunda observação é que] devem participar da república não somente os que possuem armas como também os que as possuírem e fizerem uso delas. É costume entre alguns que participem da república não apenas aqueles que vão às armas e as usam em ato, como também aqueles que já o foram e já tiveram o uso das mesmas. Isto é muito conforme a razão, porque estes últimos foram mais exercitados nos atos das virtudes e das armas. É razoável, portanto, que estes participem da república.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. AS PARTES DA REPÚBLICA: OS CONSELHEIROS, OS GOVERNANTES E OS JUÍZES. I. OS CONSELHEIROS.

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou qual é a república ótima, e quais convém a quais cidades, passa a determinar sobre algumas partes da república, isto é, sobre os conselheiros, os governantes e os juízes.

Depois que foi determinado sobre cada república em comum e separadamente, em seguida deve-se dizer que há três partes das coisas públicas sobre as quais o legislador deve considerar e comparar segundo a natureza de cada uma. Estas partes, estando corretamente dispostas, necessariamente a república estará bem ordenada e, vice versa, mal ordenada e segundo a diferença destas partes será necessário que as repúblicas difiram, porque através destas partes distribui-se a república que é a ordem dos que governam.

A primeira destas partes é aquela à qual cabe o conselho das coisas comuns à cidade. A segunda é a que diz respeito aos principados, a quem convém o principado, a quem convém governar e como devem ser tomados, se pela sorte ou pela escolha. A terceira parte é aquela que diz respeito aos [juízes e ao poder de] julgar.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Sobre o que a república deve julgar.

Os governantes de uma cidade aconselham-se sobre a guerra, se devem guerrear ou não, e da paz, se a paz deve ser feita com os adversários ou não.

Devem aconselhar-se também sobre as leis, como devem ser estabelecidas. Devem aconselhar-se também sobre a morte de alguém, se deve ser morto ou perdoado aquele que foi contra a cidade. Devem aconselhar-se igualmente sobre como os governantes devem ser escolhidos e corrigidos.

---

3. A quem cabe aconselhar a cidade. Colocação do problema.

É necessário que todos os julgamentos [ou conselhos] sejam dados a todos os cidadãos, de tal modo que todos os cidadãos julguem de todos os assuntos, ou a uma só pessoa sejam confiados todos os julgamentos, como a um governante único, ou a vários, se são vários juízes. Também [poderá ocorrer] que alguns julgamentos sejam dados a alguns cidadãos enquanto outros julgamentos sejam dados a outros, ou que alguns julgamentos sejam confiados a todos enquanto outros o sejam apenas a alguns.

[O Filósofo pretende mostrar, a seguir], a quais repúblicas competem cada um destes modos. Primeiro irá mostrá-lo quanto ao estado popular, depois quanto ao estado de poucos e finalmente, em terceiro, quanto ao estado dos ótimos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Os modos de aconselhamento no estado popular.

Pertence ao estado popular que todos julguem e deliberem de tudo. Este modo, porém, pode ser subdividido em outros quatro.

Há vários modos pelos quais todos podem julgar de tudo.

O primeiro é aquele pelo qual todos alcançam todos os julgamentos, mas de tal modo que isto não convenha a todos simultaneamente, mas por partes. Quando, acerca de certos assuntos públicos, os governantes devem aconselhar-se, como ocorre na república Milesiana e em outras, todos os cidadãos se reúnem para tanto segundo a parte,isto é, segundo as tribos ou outras partes menores, de tal modo que uma parte se reúna após a outra e não haja nenhuma parte que não alcance a civilidade. Este é o modo que compete ao primeiro modo do estado popular, segundo o qual governam os agricultores, possuindo pequenas riquezas, e governam segundo as leis e não segundo a vontade. De fato, os agricultores nem sempre podem comparecer às assembléias, porque tem que viver da agricultura na qual tem que trabalhar. E por isso é necessário que estes compareçam às assembléias segundo a parte, embora em algumas circunstâncias convém que todos venham juntos.

O segundo modo é aquele pelo qual todos se dirigem à assembléia simultaneamente, mas apenas em grandes assuntos, como na escolha dos governantes, quando deve ser estabelecida alguma lei, quando deve tratar-se da guerra ou da paz ou ainda quando os governantes devem ser corrigidos. Os demais assuntos são delegados aos governantes que assumem pela eleição ou pela sorte. Este segundo modo compete ao estado popular em que a multidão não possui riquezas suficientes, pelo que convém confiar algumas coisas aos principados.

O terceiro modo é aquele pelo qual todos se reúnem em assembléia para as coisas maiores, como a correção dos príncipes e a guerra, enquanto que os demais assuntos são confiados aos príncipes que são escolhidos entre quaisquer cidadãos que saibam governar. Este modo difere do anterior, porque naquele os príncipes não são escolhidos entre quaisquer cidadãos, enquanto que neste o são. Este modo compete ao terceiro tipo de estado popular, no qual os governantes podem ser quaisquer cidadãos.

O quarto modo é aquele pelo qual todos se aconselham e julgam de todas as coisas, de tal maneira que nada é confiado aos governantes, mas apenas referido. É assim que ocorre no último modo do estado popular, no qual governa a multidão. Este quarto modo compete ao quarto tipo de estado popular, o qual, conforme dito acima, é proporcionado ao quarto tipo de estado de poucos, que é proporcionado à monarquia tirânica. Assim como a monarquia tirânica é péssima, assim também esta potência de poucos é péssima entre todas as suas espécies, da mesma maneira como este quarto modo do estado popular é péssimo entre todos os modos de estado popular.

---

5. Os modos de aconselhamento no estado de poucos.

Quando alguns se aconselham de todas as coisas, temos o estado de poucos.

Este modo se divide em muitos.

O primeiro ocorre quando alguns ricos que não possuem riquezas excelentes, mas apenas pequenas riquezas, se aconselham de todas as coisas, e são muitos os que possuem tais riquezas e ademais governam segundo a lei, de tal modo que não possam mudar a lei, mas apenas executar o que ela preceitua, e [todos estes] podem alcançar o principado. [Cidades] como estas ocupam o termo médio na cidade, pelo que este modo é uma mescla entre o estado de poucos e a república.

O segundo modo [de aconselhamento no estado de poucos] ocorre quando não todos os ricos se aconselham de todas as coisas, mas alguns, mais ricos do que os outros, são eleitos e governam segundo a lei.

O terceiro modo ocorre quando homens ainda mais ricos e em menor número governam e se aconselham sobre todos, possuem o poder de escolher aqueles que faltam nos principados e os seus filhos os sucedem, embora ainda governem segundo a lei.

O quarto modo [ocorre quando] homens ainda mais ricos do que no modo anterior e em número também menor governam não segundo a lei, mas segundo as suas sentenças, de tal maneira que são senhores da lei, porque podem estabelecer a lei ou mudá-la.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. O modo de aconselhamento no estado dos ótimos.

[No estado dos ótimos] todos aconselham nas coisas grandes como a paz, se deve ser concluída com os adversários, e a guerra, e na correção dos príncipes. O restante é delegado aos príncipes, que devem ser assumidos por eleição. [A guerra e a paz, e a correção dos príncipes] devem caber a todos por causa de sua magnitude, de sua periculosidade e por produzirem grandes inimizades. De fato, alguém poderá ter uma maior inimizade para com poucos, ou para alguns, do que para toda uma multidão, porque esta se dividirá em muitas, tornando menor a inimizade para cada particular. Nos demais assuntos, por não haver grandes perigos, poderão julgar os príncipes.

Quando nas coisas grandes todos aconselham, enquanto que nas demais o fazem os príncipes, os quais são assumidos por eleição não dentre todos, mas dentre um número reduzido [de homens] devidamente investigados e julgados a partir dos quais é feita a eleição, temos então um estado de ótimos.

---

7. Cautelas a serem observadas nos estados populares.

O Filósofo faz três recomendações a serem observadas nos estados populares.

Na primeira ele diz que no estado popular que maximamente parece ser popular, como é o caso da quarta espécie na qual todo o povo domina não segundo a lei mas segundo a sentença, convém e é melhor fazer com que os ricos, se não comparecerem ao julgamento e às assembléias, sejam onerados com um grande dano; quanto aos pobres, porém, se vierem à assembléia, que recebam uma recompensa. A razão para isto consiste em que, se vierem os ricos e os pobres haverá uma deliberação melhor e mais sadia. O que os ricos não discernirem será discernido pelos pobres, e inversamente. E o que for deliberado por todos, mais facilmente será executado por todos.

A segunda recomendação consiste em que convém ao estado popular que sejam escolhidos para julgar ou aconselhar sempre alguns de todos [os grupos], de tal modo que quantos forem chamados dos ricos, também sejam chamados dos pobres; tantos desta tribo quantos daquela outra; de tal maneira que sempre se conserve a igualdade e de modo que quantos sejam tomados de alguns, tantos sejam tomados de outros segundo uma proporção igual. A razão para isto é que, em assim o fazendo, melhor serão executadas as deliberações e maior concórdia haverá entre todos.

A terceira recomendação é uma cautela contra algo que poderia ser dito contra a primeira destas recomendações. O Filósofo dizia que deveria ser dada uma recompensa aos pobres que comparecessem às assembléias, Alguém poderia dizer que tal coisa não seria conveniente, porque então muitos viriam e neste caso, se forem em muito maior número do que os ricos, deliberarão segundo mais lhes aprouver, com o que os ricos não as quererão observar e deste modo haverá uma dissensão. A este respeito o Filósofo declara que se os pobres excedem pela multidão os homens médios e insignes, ou quaisquer outros, neste caso não deverá ser dada uma recompensa a todos, a não ser segundo uma proporção à multidão dos ricos, ou mesmo convirá privar a muitos da presença à assembléia.

---

8. Cautelas a serem observadas nos estados de poucos.

Para que bem possam se aconselhar aqueles que favorecem o estado de poucos e o seu conselho se firme, convém que sejam chamados alguns do povo, por exemplo, aqueles que de algum modo são proeminentes entre o povo, e que tratem com eles sobre os assuntos que os que favorecem o estado de poucos forem tratar. A razão é que, deste modo, o povo participe do trabalho consultivo, e o que for deliberado desta maneira a multidão não o poderá dissolver, mas o executarão em unidade com o poder de poucos.

A segunda cautela consiste em que, para que o conselho de poucos seja firme, convém que os poucos investiguem a sentença do povo, ou qual seja a sua opinião, e então sentenciem segundo a sentença dele, de tal maneira que o povo sentencie a mesma sentença que os poucos ou, se tal não puder ser feito, que ao menos não sentenciem contrariamente ao povo. Ou ainda, que os príncipes se aconselhem sobre as coisas que se ordenam à república e então, o que for encontrado por meio deste conselho, seja comunicado a todos os conselheiros do povo. Estas são maneiras para que a sentença dos poucos seja mais firme.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VII. AS PARTES DA REPÚBLICA. II. O PRINCIPADO.

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre o consultivo, seus modos e a quem ele compete em cada república, determina a seguir sobre o principado.

O Filósofo inicia dizendo que não é fácil determinar quais devem ser os principados, e quantos, porque a república bem ordenada necessita de muitos principados e príncipes.

Há principados que distribuem os bens comuns a quem estes deve, ser distribuídos; há também aqueles pelos quais são anunciados os avisos gerais que devem ser anunciados. Há outros que são escolhidos para serem enviados a cidades estrangeiras e outros principados. Há também outros príncipes que cuidam de todas as cidades quanto a alguma operação, como é o condutor de um exército dos que estão em guerra, ao qual cabe dirigir os cidadãos em guerra. Outros são príncipes, que não detém o cuidado de todos quanto a alguma operação, mas cabe-lhes cuidarem de alguma parte da cidade, como são os curadores das mulheres e das crianças. Outros ainda são principados econômicos como os mensuradores de trigo e os ministeriais, que possuem ministérios diversos na cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Os principais modos de principado.

As operações dos principados são aconselhar-se sobre determinadas matérias, julgar e preceituar, porém a operação máxima do principado é preceituar. Preceituar, de fato, pertence maximamente ao principado. O Filósofo diz: maximamente e simplesmente, o que vale dizer, devem ser chamados de principados aqueles aos quais competem os atos de aconselhar, julgar e preceituar. E será dito maximamente principado aquele principado ao qual competir preceituar, porque este é o ato principal do próprio principado.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Nas grandes cidades convém que uma só pessoa tenha um só principado, enquanto que nas pequenas que uma só pessoa tenha vários.

Nas grandes cidades convém que um só príncipe se ordene a uma só obra e não a muitas. A razão para isto é dupla.

A primeira é que nas grandes cidades muitos são os cidadãos dignos de governar, pelo que nas grandes cidades não convém que uma só pessoa tenha vários principados.

A segunda razão é que uma só obra é melhor realizada por uma só pessoa a quem se lhe atribui o cuidado sobre a matéria, do que se se distraísse atendendo a muitas, pelo que é melhor que um só príncipe, em vez de vários, seja confiado a uma só pessoa.

Nas pequenas cidades, porém, convém que uma só pessoa tenha vários principados.

A razão disto se deve a que nos pequenas cidades há poucos cidadãos e por isso, por causa de seu pequeno número, não pode haver muitos principantes, motivo pelo qual convém que uma só pessoa tenha vários principados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Quando convém unir ou dividir os principados.

O Filósofo pretende a seguir discutir quando convém unir vários principados em um só, e quando convém dividir um só em muitos.

[Para tratar sobre este assunto, o Filósofo terá que levantar primeiro três questões e resolvê-las].

A primeira dúvida é se a diversidade dos lugares diversifica os príncipes, mesmo se o principado seja um só segundo a razão. Isto é, quando o que cuida da honestidade no fórum é uma pessoa e o que cuida da honestidade em outros lugares é outro, [se estamos diante de um só ou vários principados].

A segunda dúvida é se os principados devem ser distinguidos segundo a coisa ou segundo o homem. Isto é, se o principado deve ser distinguido segundo aquilo que per se é visto quando se [preceitua ou] dirige, ou segundo a multidão dos homens que deve, ser dirigidos, como por exemplo, se é o mesmo o principado que cuida do ornamento das crianças e o que cuida do ornamento das mulheres.

A terceira dúvida é se os principados se distinguem segundo a distinção das repúblicas, isto é, se no estado popular, no estado de poucos, no estado dos ótimos e na monarquia real os principados são os mesmos ou difere, pelo gênero ou espécie.

[Para solucionar estas questões] é necessário entender que os principados se distinguem assim como as [demais] coisas naturais, isto é, segundo a forma e a matéria.

A forma do principado é uma virtude ou potência. De fato, o principado é uma certa potência ou virtude. A virtude, porém, [é dita] em ordenação a um fim, de onde que, segundo a distinção do fim se distinguem os principados. O fim do principado é duplo, havendo um fim remoto e um fim próximo. O fim remoto é o fim da república ao qual se ordenam, de modo último, todos os principados. Este é o fim máximo e imediatamente principal. O fim próximo do principado é, por exemplo, a vitória para a condução de um exército, ou a sentença para o julgamento de um insubordinado.

Ora, qualquer principado distingue-se em primeiro lugar segundo a distinção de seu fim remoto. Portanto, se os fins das repúblicas forem diversos, os principados das diversas repúblicas serão diversos.

Com isto resolvemos a terceira questão pela qual perguntávamos se um principado pode ser distinguido segundo a distinção das repúblicas. A resposta é afirmativa, isto é, os principados devem ser distintos segundo a diversidade dos fins últimos.

Segundo a distinção do fim próximo também devemos distinguir os principados, e isto de dois modos. De um primeiro modo, segundo a distinção do próprio fim segundo si mesmo e, deste modo, devem ser diversos os principados da condução de um exército e do julgamento. De um segundo modo os principados devem ser distinguidos pelo fato de que os homens se relacionam diversamente para com [o seu fim próximo], de tal maneira que o fim pode ser o mesmo segundo a coisa mas, porque os homens se relacionam diversamente para com aquele fim, os principados se distinguirão, como é o caso do principado do ornamento das mulheres, das crianças e dos homens.

Com isto resolvemos a segunda questão na qual perguntava-se se a distinção do principado é segundo os homens ou segundo a coisa. A distinção será segundo a coisa, como quando faz-se distinção do fim próximo segundo se e será segundo os homens

quando os homens se relacionam de modo diverso ao fim do principado.

O principado pode ser distinguido segundo a matéria, como quando faz-se distinção segundo o lugar e os homens. De fato, os lugares podem ser tão distantes que um homem não possa regê-los e, neste caso, um principado será dividido em vários. Do mesmo modo, se há uma grande multidão de cidadãos que não podem ser dirigidos por um só, será necessário que um principado uno segundo a espécie seja distinguido em muitos. Se, porém, os lugares forem próximos e os homens forem poucos, então muitos principados serão unidos em um só.

Ocorre também que diversos principados segundo a coisa se unam, principalmente quando há um só fim segundo a coisa mas diversos modos dos homens se relacionarem para com eles. Por causa do pouco número de homens e da proximidade dos lugares, poderão ser unidos, como ocorre quando a mesma pessoa tenha o cuidado do bem do ornamento dos homens, das mulheres e das crianças. Em outras ocasiões ocorre o contrário por causa dos motivos contrários.

Tudo isto o Filósofo acenou brevemente dizendo que, segundo a diversidade dos lugares, dos homens, da coisa e das repúblicas ocorre uma diversidade de principados. Ocorre às vezes que diversos principados se congreguem em um só, outras vêzes que um só seja dividido em muitos, porque ocorre em algumas cidades haver muitos cidadãos e lugares distantes, de tal modo que um só não pode reger e um só principado tenha que ser dividido em muitos. Em outros ocorrerá haver poucos cidadãos e os lugares não serem distantes, mas próximos, e então muitos principados serão unidos em um só, porque a mesma pessoa será suficiente para reger diversos principados.

---

5. Um modo de governo em que não há consultivo.

Há um certo estado popular em que não há consultivo. Em algumas repúblicas o principado consultivo é removido ou destruído pelos estados populares, a saber, naqueles em que todo o povo, quando se reúne em assembléia, delibera sobre todas as coisas. Isto ocorre quando todo o povo se reúne em assembléia e todos tratam de todas as coisas, principalmente quando se estabelece uma pena aos chamados se não se apresentarem e prêmios se vierem. Sendo chamados deste modo, reúnem-se e tratam de todas as coisas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Os doze modos de instituição dos principados.

Depois quer o Filósofo determinou sobre a distinção dos principados, declara a seguir o modo de instituição dos mesmos.

[O Filósofo afirma, em primeiro lugar], que há três diferenças segundo a razão pelas quais, divididas e combinadas, podem ser tomados todos os modos de instituição dos principados. A primeira das três diferenças é tomada daqueles que instituem o principado, isto é, se os instituintes são todos os cidadãos ou alguns. A segunda diferença é tomada daqueles de onde são instituídos os príncipes, se de todos os cidadãos ou de algumas pessoas determinadas segundo a dignidade, seja segundo a virtude, ou segundo algum outro modo. A terceira diferença é tomada do modo pelo qual os príncipes são instituídos, se o são pela sorte ou pela eleição.

Estas três diferenças podem ser combinadas entre si, porque ou todos instituem, ou alguns e instituem ou a partir de todos ou de alguns, e ou por eleição ou por sorte. Deste modo, no total, teremos uma divisão em doze membros.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Os modos de instituição dos principados que competem a cada república.

[Dos doze modos de instituição dos principados que foram tratados], duas destas combinações pertencem ao estado popular, isto é, que todos instituem os principados [tomando os que a eles serão elevados] dentre todos, seja por sorte ou por eleição. Isto, de fato, pertence maximamente onde a multidão domina, e este é o estado popular.

Não compete à república instituir a todos ou a alguns simultaneamente de todos. Os modos de instituição dos principados que pertencem à república, por ser mista do estado de poucos e do estado popular são instituir a todos simultaneamente mas divididamente pelas diversas tribos e instituir os ofícios a partir de todos mas divididamente, tanto pela sorte como pela eleição. Pertence à república também escolher segundo estes mesmos modo a alguns a partir de todos ou a partir de alguns, mas de maneira que alguns sejam sorteados dentre todos e outros o sejam por eleição.

Pertence ao estado de poucos instituir apenas a alguns a partir de todos, seja pela sorte ou pela eleição ou segundo ambos estes modos, de maneira que alguns sejam instituídos por eleição e outros por sorte. De fato, pertence à potência de poucos que poucos governem.

Pertence ao estado dos ótimos, [ou melhor], à república mesclada com o estado dos ótimos, instituir alguns a partir de todos por sorte e instituir a outros a partir de alguns por eleição. Este modo é o que convém à república mesclada com o estado dos ótimos.

Instituir a alguns a partir de alguns, por sorte ou por eleição, mas de modo que isto diga respeito aos poucos ricos, é coisa que pertence ao estado de poucos. Instituir porém a partir de alguns que sejam virtuosos e por eleição, isto pertence ao estado dos ótimos.

VIII. AS PARTES DA REPÚBLICA. III. O JUDICATIVO.

1. As espécies de julgamento.

Depois que foi determinado sobre o consultivo e sobre o principado, devemos tratar agora do terceiro a que nos tínhamos proposto, que é o judicativo e o julgamento.

As espécies de julgamento, universalmente consideradas, são oito.

A primeira é a dos julgamentos corretivos segundo os quais são punidos os que transgridem a lei.

A segundo é a dos julgamentos que punem aquele que peca contra algo comum, por exemplo, contra alguma pessoa pública.

A terceira é a dos que punem aqueles que delinqüiram contra toda a república.

A quarta é a dos julgamentos sobre os danos e injúrias infringidos e dos quais há disputa.

A quinta espécie dos julgamentos é a dos contratos grandes e pequenos.

A sexta espécie é a dos julgamentos dos homicídios, a qual possui as suas [próprias] espécies.

A primeira espécie dos julgamentos dos homicídios é aquela que julga os homicídios feitos premeditada e deliberadamente, e voluntariamente armando insídias.

[A segunda espécie dos julgamentos dos homicídios é a dos homicídios involuntários].

A terceira espécie de julgamento dos homicídios é aquela que julga os homicídios perpetrados e confessados, sobre os quais, todavia, alega-se que isso tenha sido feito com justiça e, sobre esta alegação, existe uma disputa se verdadeiramente tal ato foi feito justa ou injustamente.

A quarta espécie dos julgamentos dos homicídios é aquela que julga os homens sobre os quais alguns imputam o homicídio, mas os [supostos culpados] eles próprios o negam. Algumas vezes costuma-se conduzir este julgamento pelo juízo do fogo ou da água, de tal modo que o acusado seja obrigado a segurar um ferro em brasa com as mãos desprotegidas de maneira que se o réu se queimar, seja condenado e, se não se queimar, seja absolvido. Este modo de julgamento é irracional, porque isto equivale a confiar-se à sorte e ao julgamento divino e por isso raramente hoje é feito por homens que fazem uso da razão, e menos ainda nas grandes cidades onde há mais homens sábios.

A sétima espécie de julgamento é a que julga as disputas dos peregrinos, e esta subdivide-se em duas [espécies próprias]. A primeira é a que julga as controvérsias que ocorrem entre os peregrinos entre si; a segunda é a que julga as disputas que há entre peregrinos estrangeiros e os cidadãos.

Além destas sete espécies de julgamento ainda há uma oitava, que é a que julga sobre as pequenas comutações, que são acerca de coisas mínimas. Destas coisas é necessário

também fazer julgamento, e estes não devem ser delegados à multidão dos demais juízes por causa de sua pequenez; ao contrário, [precisamente por causa de sua pequenez] devem ser levados a um único juiz para eles delegados.

[Enumeradas as espécies dos julgamentos, o Filósofo declara a seguir] que as diversas espécies de julgamentos acerca dos homicídios e as que julgam sobre as disputas entre peregrinos não serão tratadas no momento. [O Filósofo, de fato], deseja tratar apenas das espécies de julgamento que dizem respeito à república, porque se estes não forem bem conduzidos, surgirão sedições nas repúblicas e das coisas pelas quais podem ocorrer sedições e transmutações das repúblicas é necessário que o cidadão determine.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Os modos de instituição dos julgamentos.

É necessário que todos julguem, ou apenas alguns. Se todos [ou alguns] julgarem, julgarão de todos ou de alguns. [Em todos os casos], julgarão [de todos ou de alguns] por eleição, por sorte ou de alguns por sorteio e de outros por eleição. [Daqui resultam doze combinações de] modos, os quais são semelhantes ao que foram acima considerados quando se tratou da instituição dos principados.

Os quatro primeiros modos, nos quais todos julgam de todos, convém ao estado popular. Os quatro modos que vem em seguida, em que qualquer um, escolhido entre alguns, pode julgar de todos, pertencem à potência de poucos. Os últimos quatro modos convém ao estado dos ótimos e às repúblicas, nos quais os [juízes] são em parte escolhidos entre todos, em parte escolhidos dentre alguns.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO V

I. AS CAUSAS DA CORRUPÇÃO DOS DIVERSOS REGIMES EM GERAL

1. Introdução ao livro quinto.

Depois que o Filósofo determinou sobre as repúblicas, mostrando o que cada uma é, suas diferenças em universal e em particular, neste livro quinto passa a determinar sobre os princípios que salvam e corrompem a república.

Ele afirma primeiro que depois de tudo o que foi determinado deve-se tratar em seguida sobre as coisas que corrompem a república, quantas são e quais são. Deve-se tratar também quais são as corrupções e as correções de cada república e a partir de quais repúblicas fazem-se as transformações para quais repúblicas.

No final deste livro quinto o Filósofo comentará as opiniões de Platão a respeito destes assuntos, reprovando- o.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O princípio da dissensão nas repúblicas.

Para investigar a causa da corrupção das repúblicas é necessário primeiro supor o princípio pelo qual algumas repúblicas são retas e outras não o são, [e pelo qual] todos tendem a algo justo e igual segundo a proporção.

A razão disto é que todas pretendem a salvação. Ora, a república não pode salvar-se sem a união, e a união não pode fazer-se sem que se retorne o igual. Ora, isto é o justo, e é por isso que todos pretendem o justo e o igual. Todavia, muitos pecam ao determinar o justo.

Alguns, de fato, determinam mal [o justo e o igual]. O povo, [por exemplo], considera que se há pessoas iguais em algum aspecto, serão também iguais de modo simples e, portanto, deverão receber igualmente. Como todos os cidadãos são livres, são ditos [pelo povo] ser simplesmente iguais.

Já a potência de poucos considera que se os cidadãos são desiguais em algo eles também serão desiguais de modo simples e que portanto deverão receber desigualmente. Isto é, se há cidadãos desiguais nas riquezas, consideram que são desiguais de modo simples e desigualmente devem receber os bens comuns.

Mas a desigualdade na riqueza não implica em uma desigualdade de modo simples, nem a igualdade na liberdade implica na igualdade de modo simples, porque as riquezas e a liberdade não são bens do homem enquanto homem.

Assim, portanto, é manifesto que todas estas repúblicas pretendem algo justo, mas são viciadas simplesmente consideradas.

De tudo isto pode concluir-se qual é a primeira raiz e o primeiro princípio da corrupção da república e de [sua] sedição.

Já que cada um, segundo alguma dignidade, deve receber algo dos bens comuns, quando estes não recebem segundo o que se estimam ser dignos, promovem uma sedição na cidade e transmutam a república. Por não receberem segundo a estimação que tem de si, parece-lhes que se lhes faz injustiça e que são desprezados. Estas coisas são causas das dissensões.

---

3. Os virtuosos podem mover dissensões justissimamente, mas freqüentemente não o fazem.

Há alguns que com justiça podem mover dissensões na cidade e todavia não o fazem. Há alguns entre todos que podem mover justissimamente uma dissensão na cidade e, todavia, não o fazem; são os homens virtuosos que sobrepassam a todos os demais segundo a virtude.

A razão para tanto é que aqueles que são desiguais de modo simples, se não receberem segundo esta desigualdade, a injustiça que lhes é feita é uma injustiça de modo simples. Ora, os virtuosos são, simplesmente considerados, desiguais em relação aos outros, já que os excedem segundo a virtude. Portanto, se não receberem segundo esta desigualdade, faz-se- lhes injustiça. E, por excederem aos demais naquilo que é o bem de modo simples, justissimamente podem mover uma dissensão, mas não o fazem por duas causas.

A primeira é porque freqüentemente ocorre, por causa da dissensão, um detrimento do bem comum. O sábio, entretanto, no mais das vezes mais ama o bem comum do que o bem próprio e por isso não promove dissensões.

A segunda razão é porque para que alguém deva mover uma sedição na cidade é necessário que tenha uma justa causa e poder. Mas estes virtuosos freqüentemente não têm este poder, nem consideram que tenham justa causa e, por isso, não movem a dissensão. Mas se concorrerem a posse da justa causa e o poder, e não houver detrimento do bem comum, moverão a sedição racionalmente, e pecariam se não a movessem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Os modos pelos quais ocorre a transmutação na república.

Pelos motivos pelos quais ocorrem sedições na república sucede a república ser mudada.

O primeiro modo ocorre quando faz-se uma transformação de uma república a outra diversa, como quando de uma república instituída há uma transmutação a outra, como quando do governo popular constitui-se uma administração de poucos e vice versa.

O segundo modo ocorre quando uma república transmuta-se em outra república, mas permanecendo a mesma, [os cidadãos] escolhendo terem a mesma instituição e ordenação da república, mudando apenas os governantes, como quando, na potência de poucos e na monarquia real, permanecendo a mesma república, querem conservá-la mas ser regidos por outros e, por conseguinte, mudam [os governantes].

O terceiro modo ocorre quando faz-se uma transmutação da república não de modo a que a república seja transmutada em outra, nem mesmo quanto ao principado per se, mas [de tal modo] que a mesma república se mude na mesma, mais intensa, porém, ou mais remissa. É o caso do estado de poucos quando este muda em um estado de poucos mais intenso ou mais remisso, ou do estado popular quando este muda em um estado popular mais ou menos intenso.

O quarto modo ocorre quando se faz a transmutação da república segundo a parte, como quando um principado é destruído e outro é instituído, conforme afirma-se ter sido feito na Lacedemônia quando Lisandro foi forçado a dissolver o reino. Semelhantemente ocorreu com Pausânias, que foi rei, e foi obrigado a destruir o principado dos éforos segundo o qual o povo tinha o poder de convocar a multidão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Comentários ulteriores sobre a igualdade proporcional e a segurança das repúblicas.

O Filósofo retoma a consideração das causas da sedição, alargando [seus comentários].

Em todos os lugares as sedições se fazem por causa da desigualdade. [A desigualdade, porém, a que o Filósofo se refere, é a desigualdade segundo a proporção, da qual ele passa a explicar o que segue].

Não somente nos [desiguais segundo algo] pode haver uma igualdade proporcional, mas também entre os desiguais segundo algo pode haver uma desigualdade proporcional. Por exemplo, se alguém é mais digno do que os outros segundo a virtude, é digno de ser rei. Poderá, porém, não ser digno de ser rei perpetuamente, porque talvez sua dignidade em virtude não excederá tanto a dignidade dos outros quanto a dignidade do reino perpétuo excede a honra dos outros e, deste modo, também entre os desiguais pode ocorrer haver desigualdade proporcional.

Ora, de modo universal, os que estimam dever ter o igual [proporcional] e não o têm, movem sedições na república.

A proporção é na relação de duas quantidades entre si. Esta proporção pode ser considerada ou segundo a igualdade da quantidade, ou segundo a igualdade da dignidade. De fato, a igualdade [proporcional] pode ser dita segundo o número [ou segundo a quantidade] e segundo a dignidade.

Um exemplo de igualdade [proporcional] segundo a quantidade é [a igualdade segundo a proporção] do dois para p um e do três para o dois. O excesso de cada um dos dois é igual.

A igualdade [proporcional] segundo a dignidade ocorre quando dizemos que assim como o quatro está para o dois, assim o dois está para o um. Assim como, de fato, o dois é a metade do quatro, assim o um é a metade do dois.

O Filósofo afirma, em seguida, que todos querem a igualdade segundo a dignidade. O estado popular e o estado de poucos querem ambos a igualdade segundo a dignidade, mas diversamente.

Todos confessam que o justo é a igualdade segundo a dignidade, mas diferem entre si. Os que promovem o estado popular dizem que se alguns forem iguais segundo algo, por exemplo, segundo a liberdade, serão simplesmente iguais e deverão receber igualmente. Já os que promovem o estado de poucos dizem que se alguns são desiguais segundo algo, por exemplo, segundo as riquezas, serão simplesmente desiguais e mais dignos, e segundo isto deverão receber desigualmente.

Ambas estas repúblicas, porém, são mal ordenadas, isto é, o estado popular no qual se considera a igualdade segundo a liberdade e o estado de poucos no qual se considera a igualdade segundo as riquezas, pelo que ocorre que nenhuma destas repúblicas é duradoura. A razão de sua pouca durabilidade é ser impossível que naquilo que no princípio é corrompido e desordenado no fim não ocorra o mal. Ora, ambas estas repúblicas são desordenadas. Embora no princípio pareça tratar-se de uma pequena desordem, todavia depois torna-se grande, e o mal se torna evidente. Isto, porém, não pode ser duradouro.

Como ambas as repúblicas são viciadas e desordenadas, para que sejam mais duradouras é necessário que ambas às vezes façam uso da igualdade segundo a proporção aritmética, isto é, a igualdade que há do três para o dois e do dois para o um, e às vezes façam uso da

igualdade segundo a proporção geométrica, isto é, a igualdade que há do quatro para o dois e do dois para o um.

No entanto, dentre estas duas repúblicas, o estado popular é mais seguro e menos propenso à sedição. [Diz o Filósofo que], embora o estado dos poucos e o estado dos muitos sejam mal ordenados, todavia o estado popular é mais seguro e menos sedicioso do que o estado de poucos. A razão disto é porque é mais segura aquela república na qual se fazem menos sedições. No estado popular, porém, há menos sedições do que no estado de poucos. De fato, no estado de poucos há duas sedições: uma, a dos ricos entre si, a outra, a dos pobres para com os ricos. No estado popular, porém, apenas há uma única sedição, a dos ricos para com os pobres. A sedição dos pobres entre si não é uma sedição que seja digna de consideração, porque entre si os pobres mais estão de acordo do que com os ricos.

A outra razão pela qual é manifesto que o estado popular é mais seguro é porque a república que é constituída [de cidadãos pertencentes ao termo] médio é mais próxima ao estado popular do que ao estado dos poucos no qual poucos dominam. A república média, porém, é a mais segura entre [as] repúblicas [que se] afastam da ótima, [e o estado popular], que está mais próximo dela [do que o estado de poucos], é mais seguro do que [este último].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. As causas das sedições e das transmutações das repúblicas, universalmente consideradas.

Depois que o Filósofo colocou a primeira raiz e o primeiro princípio da corrupção das repúblicas, e os modos pelos quais se transmutam, determina universalmente as causas desta corrupção e transmutação. Já que a nossa intenção, diz o Filósofo, é a consideração das coisas que dão origem as sedições e as transmutações das repúblicas, deve-se tomar primeiro em universal os princípios e as causas da transmutação e da corrupção das repúblicas.

O Filósofo diz que a causa dos homens de algum modo se disporem a promover as sedições e as turbações é a que foi mencionada, isto é, que alguns homens, por apetecerem o igual, se não crêem terem o igual, mas terem menos do que o igual, sendo todavia iguais, ou estimam-se serem iguais aos que mais receberam, movem as sedições. Já outros querem ter o desigual e ainda mais, estimando-se serem desiguais e excederem os outros. Estes, se estimam não terem o mais, mas o igual ou o menos, movem a sedição.

Ocorre, porém, que o mais e o igual pode ser apetecido justa e injustamente. Se, de fato, alguém é digno de possuir o igual, possuindo o bem da virtude de modo simples e de maneira igual aos outros, então pode apetecer [o igual] de modo justo. Se, porém, não for digno, o apetecerá injustamente.

Semelhantemente, alguém pode apetecer o mais e o desigual de modo justo e de modo injusto. Poderá apetecê-lo de modo justo se exceder os demais naquelas coisas que são bens de modo simples. Se, porém, não os exceder, o apetecerá injustamente.

Deve-se entender que aquela igualdade [que o Filósofo chama de modo simples] deve ser considerada segundo a dignidade daquilo que é bom no homem enquanto homem. Ora, o bem do homem é duplo. Há um certo bem do homem intrínseco, e este pode ser dividido em outros, porque há um certo bem segundo a parte inferior do homem, como a saúde e a força. Há um outro bem que é segundo a parte superior, como a ciência, a virtude e outros. Estes são os bens de modo simples. Os demais são os bens exteriores do homem, como as riquezas e a honra; estes, porém, são bens apenas segundo um certo aspecto. Ora, a dignidade do homem não deve ser considerada segundo a dignidade destes bens, mas segundo a dignidade dos bens de modo simples. Por este motivo, como no estado de poucos considera-se a igualdade segundo estes bens segundo um certo aspecto, não se considera o justo de modo simples, mas segundo algo, e por isso por causa destes não se move uma sedição com justiça quando aqueles que excede nestas coisas não recebe a mais. Mas aquele que não recebe a dignidade do bem de modo simples, se for bom, poderá movê-la com justiça.

No estado popular, porém, considera-se a liberdade, de tal modo que ninguém sirva a outros segundo o corpo ou nas coisas. Estes, porém, também não são bens de modo simples, mas segundo algo. Por isto, nesta república em que se considera a igualdade segundo esta liberdade, não se considera o injusto de modo simples, mas apenas segundo um determinado aspecto. Como os homens nesta república se dispõem a mover sedições já o foi dito.

---

7. As causas que dispõem o homem à sedição.

O Filósofo, a seguir, declara por causa de qual fim são feitas as dissensões.

Deve-se entender que há um fim [que é] segundo a verdade, como é o bem da alma. Há um outro fim segundo a aparência, como é o bem do corpo. O bem do corpo é o lucro; o bem da alma é a honra. O Filósofo afirma, [ao dizer isto], que as coisas pelas quais se promovem asa dissensões são duas, o lucro e a honra. Sob [o nome de] lucro [o Filósofo] entende todos os bens que o são segundo um certo aspecto, ou seja, os bens do corpo. Sob o nome de honra [o Filósofo entende] todos os bens de modo simples, que são os bens da alma.

Os homens promovem sedições por causa dos contrários destas coisas, isto é, por causa do dano e da desonra. Por causa do dano, porque pertence à mesma razão apetecer o lucro e fugir do dano. Por causa da desonra, porque pertence à mesma razão apetecer a honra e fugir de seu oposto. Mas porque o amigo é como um outro [si mesmo], o Filósofo acrescenta também que os homens promovem a sedição por causa da honra e do dano próprios ou dos amigos.

[Tendo dito isto], o Filósofo diz que os princípios e as causas das transmutações das repúblicas pelas quais os homens se dispõe a promover a sedição por causa do lucro são sete em número. Se, de fato, forem enumeradas as causas que dispõe à dissensão oculta, que é a sedição, pois a sedição é uma dissensão oculta, haverá sete causas em número. Se, porém, forem enumeradas as causas que dispõe às dissensões ocultas e acrescentarmos as que dispõe à dissensão manifesta, o número será maior.

Os primeiros princípios dispositivos à sedição são as duas coisas já mencionadas, isto é, a honra e o lucro, não porém conforme foi dito anteriormente. De fato, a honra e o lucro podem ser considerados de dois modos diversos.

A honra e o lucro podem ser considerados de um primeiro modo na medida em que são almejados por alguém, e deste modo possuem razão de fim. Podem ser considerados de um segundo modo na medida em que alguém os contempla em outro e, então, porque contempla o lucro e a honra, e vê que um os possui com justiça enquanto que outro não, se entristece, e isto não porque os queira possuir, mas porque alguém possui injustamente destas coisas mais do que deveria.

Há, portanto, [estes dois primeiros] princípios pelos quais os homens promovem a sedição, que são a honra e o lucro. Há também outros, que são a injúria, o temor, o excesso, o desprezo e a excelência além das proporções. À dissensão manifesta o homem é disposto por causa da vergonha, do desprezo com julgamento de inferioridade [parvipensio], da pusilinamidade, da imparidade e da negligência.

O Filósofo prossegue declarando como estas coisas dispõe à sedição. Em primeiro lugar, trata das coisas que dispõe indiferentemente à dissensão manifesta e oculta. Depois, daquelas que dispõem principalmente à dissensão manifesta.

---

8. As causas que dispõem indiferentemente à dissensão oculta e manifesta.

É bastante manifesto quanto poder possuem e como são causa de sedição a honra e o lucro. De fato, ocorre que os governantes injuriem aos cidadãos, e que os excedam pelas honras e pelo lucro, por causa do que os cidadãos promovem sedições contra o príncipe e contra a república. Contra o príncipe, porque injuria e possui a excelência de modo injusto, contra a república, porque é por ela que o príncipe possui o poder. Os homens, portanto, promovem sedições por causa da injúria e do lucro.

Quanto à honra, é manifesto também quanto poder tenha e como é causa de sedição. Quando alguns não são honrados e vêem a outros honrados, promovem sedições.

Os homens também promovem sedições por causa do excesso. Quando alguém é maior em poder, seja este um ou vários que tenham poder, estes promoverão a sedição. É a partir de homens como estes que ocorre às vezes fazer-se uma monarquia, o que é evidente, porque cada um de inclina à própria excelência. Quando, portanto, há alguém assim, que se sobressai sobre os demais em poder, ou em amigos, ou em riquezas, procurará mudar a república em monarquia ou, se não fizer uma monarquia, fará algumas vezes um potentado em que dominarão os [homens] muito ricos e poderosos, não segundo a lei, mas segundo as suas vontades. É este o motivo pelo qual em algumas cidades, como em Argos e Atenas, tais pessoas excelentes eram banidas. Teria sido melhor, todavia, que tivesse sido ordenado, desde o princípio, que não houvesse ninguém na cidade que tanto excedesse, e até que limite poderia exceder do que ter que baní-los, assim como nos remédios é melhor prevenir desde o princípio para que nenhuma doença se exacerbe, do que depois de crescida e ultra[passado limites perigosos, somente então expelir a mesma e curar o doente.

Os homens também promovem sedições na cidade por causa do temor. Quando, de fato, alguns causam injúrias a outros, temendo ser punidos e que se lhes arme uma vingança, passam a promover a sedição, para que pela sedição movida possam fugir e não ser punidos. Semelhantemente, se alguns hão de sofrer injustiças, ou temem que venham a sofrê-las, antes que venham a padecê-las, querendo prevenir-se, promovem a sedição e turbam a república, antes de sustentarem as injúrias. Assim sucedeu na Ilha de Rodes, onde os ricos se reuniram contra o povo, temendo as sentenças que deviam ser dadas contra eles, e turbaram a república.

Os homens também se dispõem à sedição por causa do desprezo. O Filósofo afirma que os homens, por causa do desprezo, fazem sedições e se insurgem. É manifesto que todos querem ser reputados como algo e, por isso, se forem desprezados, movem sedições, como ocorre no estado de poucos e na potência popular. No estado de poucos, no qual há muitos que participam do principado, aqueles que são ricos e possuem o principado desprezam os outros que não governam e por isso incitam os outros à dissensão, causa pela qual fazem-se sedições contra os ricos e mudam a república.

Semelhantemente ocorre no estado popular. Aqueles que são mais ricos desprezam os menores que são ou parecem ser destituídos de razão e ordem, como a pessoas indignas do principado, por causa do que incitam a que sejam dissolvidos. Foi assim que aconteceu em Tebas; depois da guerra que houve em Enofitis, passando o povo a governar, excedeu-se e governou mal, pelo que os ricos fizeram uma sedição e mudaram o estado popular.

A sedição pode também ser causada pelo [aumento ou] excrescência além das proporções. A excrescência que se dá além das proporções ocasionam às vezes sedições e corrupções das repúblicas. Se os ricos crescerem além das proporções, ou também os virtuosos ou os pobres, poderá ocorrer uma transmutação da república. Isto é evidente porque, assim como

o corpo se compõe de muitas partes, assim também a cidade é composta de partes. Ora, isto é de tal modo que é necessário que o corpo composto do animal aumente segundo a proporção, de tal modo que se conserve a reta proporção e a comensuração de seus membros. Se as partes não aumentarem proporcionalmente, corromper-se-á o animal. Se o animal crescer improporcionalmente segundo a quantidade, a virtude ou a qualidade, transmutar-se-á na forma de outro animal. Semelhantemente ocorre na cidade, que é composta de partes. Por esse motivo, se esta deve salvar-se, importa que seja composta de partes comensuradas entre si. Às vezes, porém, a multidão excederá, como ocorre no estado popular e na república e, neste caso, corromper-se-á o estado de poucos e se fará o estado popular ou a república. Outras vezes a excrescência não é segundo a quantidade, mas segundo a qualidade, assim como quando há alguns ricos muito excelentes em poder e, neste caso, corromper-se-á o estado popular e far-se-á o estado de poucos. Esta excrescência, às vêzes, ocorre por causa da sorte, como ocorreu na cidade de Tarento. Tendo ela ido à guerra e muitos nobres e ricos sendo mortos pelos Iapigêncios, fêz-se de um estado popular uma potência de poucos e assim, por causa da sorte, além de qualquer intenção, o povo cresceu além das proporções e mudou a república.

---

9. As causas das transmutações da república sem sedição oculta.

O Filósofo declara a seguir as causas da transmutação da república sem sedição oculta.

Em primeiro lugar afirma que as repúblicas alguns vezes se transmutam sem sedição, isto é, sem oculta dissensão, e isto por causa da infâmia, como aconteceu na cidade de Herea. Aconteceu de fato naquela cidade que alguns que cometeram alguma coisa torpe, pela qual padeceram infâmia, foram eleitos para o principado. Outros, porém, não querendo sustentar que estes infames governassem, fizeram uma sedição e instituíram que os principados que antes eram feitos pela sorte passassem a ser feitos por eleição. Deste modo, por causa da infâmia, fêz-se a sedição e a transmutação da república.

Por causa do desprezo às vezes faz-se uma mutação da república e uma sedição, como quando alguém é assumido ao principado principal que não o ama, mas o despreza como coisa pouca. Então ocorre que aquele que diminui e despreza o principado mude a república. Foi assim que ocorreu na cidade de Horeus, onde os cidadãos elegeram como príncipe a Heracleodoro. Este [homem] não amava a república deles e por isso mudou o estado dos poucos que havia naquela cidade e instituíu a república e o estado popular.

A república também pode ser mudada por causa da negligência para com o pequeno. Há negligência para com o pequeno quando negligencia-se alguma pequena transgressão e, semelhantemente, também outras. Ocorre então que de todas estas faz-se uma grande transgressão que no princípio não era manifesta e, por causa desta grande transgressão que foi causada de muitas outras pequenas que haviam sido negligenciadas, ocorreu que a república fosse mudada.

Uma outra causa da sedição é a dessemelhança. Quando os que habitam uma cidade não possuem os mesmo hábitos e costumes, [estes] movem sedições, a não ser que tenham conspirado ou viveram muito tempo juntos. A primeira afirmação é evidente, porque aqueles que possuem diversos costumes inclinam-se a fins diversos. Disto se segue uma divisão da vontade, o que é causa de dissensão, pelo qual fica manifesto que a dessemelhança é causa de dissensão. A segunda afirmação é também evidente porque se aqueles que possuem diversos costumes viveram [muito tempo juntos] ocorrerá que um trará o outro [para os seus costumes] e no fim [todos] terão os mesmo costumes e se inclinarão a um mesmo fim, e então não mudarão a república. É, portanto, manifesto que até que não tenham vivido juntos por muito tempo, moverão sedição aqueles que tiverem costumes diversos. O Filósofo manifesta o que foi dito dizendo que porque a dessemelhança é causa de sedição ocorre que aquelas cidades que receberam os estranhos indiferentemente passaram por muitas sedições e divisões.

O Filósofo trata também de uma causa mais acidental das sedições. Diz que em algumas cidades fazem-se sedições por causa da disposição do lugar. Ocorre, de fato, que uma região não está bem disposta para que uma cidade seja una, mas mais para que seja outra. A unidade da ordem para com o fim é que faz a cidade ser una e por isso requer-se para a unidade da cidade aquilo que dispõe para esta [unidade da ordem]. Ora, esta boa disposição do lugar concorre para tal. Se, portanto, o lugar não é bem disposto para que haja uma cidade una, far-se-ão sedições, como aconteceu em Clazômenas. Aqueles que habitavam em Citro, que é uma parte da cidade, eram contra aqueles que habitavam na Ilha, isto é, na outra parte da cidade, e queriam fazer diversas repúblicas e a cidade principal [cada um] na sua parte.

Assim, portanto, é manifesto que a diversidade promove a divisão e a sedição na cidade. Mas deve-se considerar que a dessemelhança que maximamente causa a sedição é a dessemelhança da virtude e da malícia, porque inclina imediatamente a fins diversos.

Depois desta vem a da riqueza e da pobreza, e assim sucessivamente uma dessemelhança depois da outra, as quais podem ser consideradas sob diversos [aspectos].

---

10. Como sedições iniciadas por pequenos motivos podem tornar-se grandes.

Depois que o Filósofo declarou quem são os que promovem as sedições e quais são as disposições para as mesmas, declara agora como as sedições iniciadas por coisas pequenas podem tornar-se muito grandes.

Ele diz, em primeiro lugar, que as sedições não se fazem de pequenas coisas, mas de grandes. Fazem-se, porém, de pequenas coisas, porque iniciam-se de pequenas coisas.

[Há duas causas para que as] pequenas sedições e dissensões se robustecem mais rapidamente.

[A primeira causa para isto ocorre quando estas dissensões] se fazem entre senhores que possuem poder na cidade, como aconteceu antigamente na cidade de Siracusa. Assim, portanto, é manifesto que uma pequena dissensão pode tornar-se muito grande quando se faz entre ricos que têm poder na cidade. O remédio contra isto é o seguinte. Por causa de que uma pequena dissensão entre senhores muito se robustece, é necessário que os súditos as temam muito, e que dissolvam as dissensões entre os ricos e os tragam à concórdia, porque a dissensão que ocorre entre os maiores e os governantes é um pecado no princípio. O princípio é a metade do todo, porque o princípio contém a si e ao principado em virtude e, por isso, deve-se resistir ao pecado no princípio. O pecado no princípio está proporcionalmente a aqueles pecados que se fazem nas partes principais dos animais. Observa-se, de fato, que feita uma pequena diversidade na parte principal do animal, a saber, no coração, produz-se uma grande diversidade nas demais partes. Semelhantemente, feita uma pequena transposição no leme do navio, todo o navio é transmutado. Assim também o será na república quando um pequeno pecado no princípio e uma pequena dissensão muito se robustece.

[A segunda causa para que as pequenas sedições e dissensões se robusteçam mais rapidamente são as próprias dissensões] dos insignes, que muito se robustecem. Não apenas as dissensões dos governantes muito e rapidamente ganham força, mas, ao contrário, universalmente as dissensões dos ricos. De fato, por serem ricos, possuem poder. E é manifesto que eles se indignam quando não se lhes faz segundo o quanto eles estimam que excedem os demais, promovendo dissensões e colocando toda a cidade em dissensão. Assim ocorreu na cidade de Histiea, na qual dois irmãos dissentiram sobre a herança paterna e quando um deles não recebeu das riquezas e do tesouro que o pai havia adquirido, juntou a si os populares e outros homens ricos; a cidade dividiu-se em duas partes e houve uma grande dissensão.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. No que e quando maximamente as repúblicas se transmutam.

O Filósofo passa a declarar no que as repúblicas se transmutam.

As repúblicas se transmutam para o estado de poucos ou para o estado popular pelo fato de que algum colégio [de pessoas] ou alguma parte da cidade alcançou uma fama ou um aumento maior do que o seu modo [corrente]. Por este motivo ocorre que se governava quem [este grupo] pretendia [que governasse], maior e mais forte se torna o seu estado e, deste modo, a república muda do mais débil para o mais forte. Se, porém, não governava [quem este grupo pretendia que governasse], ocorre que [este] passará a governar por causa de uma justa fama e poder e, deste modo, faz-se a transmutação de uma república a outra.

Daqui o Filósofo conclui uma regra universal, dizendo que isso deve ser universalmente manifesto e não deve ser escondido, que quem quer que por causa do poder tiver feito algo ilustre, sejam estes idiotas, sejam príncipes, sejam algumas tribos, tanto elas em sua inteireza como em parte, seja qualquer multidão, moverá a sedição. Ou aqueles que invejam aos que são honrados na cidade se moverão e farão a sedição, ou aqueles que se sobressaem e fizeram algo grande, por causa do poder, não quererão permanecer com os iguais e se conformar a eles. Por terem feito coisas grandes, inclinam-se às coisas grandes, às quais se consideram dignos. Não querem, por isso, permanecer com os iguais. De onde que, se tiverem o poder, farão a sedição.

As repúblicas são maximamente transmutadas quando duas partes que parecem ser contrárias, como os ricos e o povo, se igualam no poder ou quase, e não há intermediário, ou pelo menos os há muito pequenos. Nestes casos qualquer parte de considera mais forte do que a outra e se esforça por repelir a outra. E se acontecer que uma parte supere a outra, [esta] instituirá a república que [melhor] lhe parecer. Se, porém, uma parte, qualquer que seja ela, exceder a outra em muito, manifestamente aquela parte que é excedida, não querendo perecer, submeter-se-á à parte que é mais forte e não moverá sedições contra ela. E por causa disto é manifesto que aqueles que excedem os outros em virtude não movem sedições, porque são poucos em relação à multidão.

O Filósofo conclui dizendo que universalmente os princípios e as causas das sedições das repúblicas se fazem deste modo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Como e de que modo os dissidentes movem as repúblicas.

Os dissidentes às vezes movem as repúblicas e as transmutam pela violência, às vezes pela falácia e pela astúcia.

Pela violência podem fazê-lo de dois modos. De um primeiro modo em seu início, usando a violência para que tenham a república que instituem. De um segundo modo, coagindo posteriormente, mas não no princípio. De fato, às vezes persuadem pela astúcia [para que se institua] tal ou qual república; enganados os cidadãos, transmutam a república sem que estes o queiram e, no final, se quiserem voltar atrás, fazem-lhes violência e os obrigam a ter a república já instituída. Às vezes, porém, ocorre que no princípio [os cidadãos] se persuadem e aceitam a república; depois, já persuadidos e observando a república instituída, permitem que sejam voluntariamente governados.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DA TRANSMUTAÇÃO DA DEMOCRACIA

1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou as causas e os princípios das sedições e das transmutações das repúblicas em universal, passa a determinar as causas e os princípio especiais das sedições e das transformações [de cada república], primeiramente do estado popular, depois do estado de poucos e finalmente do estado dos ótimos.

O Filósofo diz que depois de ter determinado as causas e os princípios das sedições e das transmutações das repúblicas em universal, deve-se considerar em especial quais são os acidentes segundo os quais fazem-se as transmutações e as sedições segundo cada espécie de república e considerando cada uma em especial.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A principal causa das sedições nos estados populares.

Os estados populares são principalmente transmutados e padecem sedições por causa da malícia daqueles que são condutores do povo. Estes [condutores], por malícia ou impotência, fazem com que os ricos se unam, o que pode ocorrer de duas maneiras.

O primeiro modo é pela calúnia. A calúnia é a falsa imposição de crime. Às vezes é dito usurpação da coisa alheia por causa da imposição do falso crime. Quando, portanto, os condutores [do povo] impõem falsos crimes aos ricos os ricos se unem entre si e, embora houvesse separação entre ricos e até inimizades, por causa da calúnia se unem porque o temor comum congrega e reúne aqueles que são imensamente separados. A razão disto é que o temor é a tristeza ou a turbação por causa da fantasia do mal futuro e por isso aquele que teme busca caminhos pelos quais possa evitar o mal que é opinado como futuro. Se, portanto, estimar que poderá fazê-lo unindo-se com o inimigo, unir-se-á a ele.

Deve-se, porém, considerar que se o movimento do temor for menor do que o movimento da inimizade, não se unirá com o inimigo. Se, porém, for maior, se unirá a ele para repelir [o temor]. Sempre, de fato, será seguido o movimento maior. Pelo que é manifesto que os ricos se unem entre si e, congregados e unidos, se insurgirão contra a multidão, a oprimirão e transmutarão a república.

O segundo modo [pelo qual os condutores do povo fazem com que os ricos se congreguem] consiste em fazer com que a multidão seja oprimida pelos ricos, de tal maneira que a multidão, oprimida pelos ricos e induzida pelos condutores, se insurja contra os ricos e então os ricos, temendo ser oprimidos pela multidão, se congregam e insurgem contra a multidão e transmutam a república.

Tudo isto pode ser manifestado através de exemplos. Se alguém se der ao trabalho de considerar, verá que em muitos casos os estados populares foram transmutados por causa da malícia dos condutores do povo. Foi assim que ocorreu na cidade chamada de Cous, na Ilha de Rodes, na cidade de Heracléia, na cidade de Megara e na cidade de Cumas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A causa pela qual os condutores do povo movem as multidões contra os ricos.

O Filósofo passa a assinalar a causa pela qual [na democracia] os condutores [corruptos] do povo movem a multidão contra os ricos. O Filósofo afirma que estes movem a multidão contra os ricos ou para que [estes condutores] recebam dons da parte dos ricos por causa da injustiça, de tal modo que os ricos, por causa da injúria que lhes é feita, possam redimir as vexações a que são submetidos, ou [para que estes mesmos condutores recebam dons] da própria multidão que odeia os ricos. Quando estas coisas ocorrem, os ricos por causa destas injúrias se congregam.

Outras vezes os condutores movem a multidão contra os ricos para que as possessões se tornam iguais, para que assim eles próprios possam ter algo das posses dos ricos, ou para que seus rendimentos possam passar a ser subvencionados pelo dinheiro público. Outras vezes ainda acusam os ricos de crimes para que por isto sejam banidos pela cidade e suas posses sejam confiscadas pelo povo.

Conforme foi dito anteriormente, estes condutores do povo são aduladores e por isso fazem as coisas que agradam à multidão, por causa do que ganham [com isso] muito lucro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Na antiguidade os condutores do povo facilmente se tornavam tiranos.

Em tempos antigos, quando o condutor do povo também era o condutor do exército, o estado,popular transmutava-se em tirania, o mais freqüentemente. este é o motivo pelo qual muitos dos antigos que foram tiranos se tornaram tiranos após terem sido condutores do povo.

A causa pela qual antigamente [o condutor do povo] se tornava tirano e agora não é porque na antiguidade os condutores de povo eram tomados entre os militares. Estes eram mais [astutos] e eloqüentes que os demais, porque eram mais experimentados e possuíam retórica. Os homens em geral não eram capazes de falar com poder e nem se exercitavam em geral na retórica. Por esse motivo aquele que era mais exercitado no falar, possuidor de retórica e exercitado na guerra era escolhido como príncipe. Este, governando sozinho, mais tarde se tornava tirano e, deste modo, mudava-se o estado popular em tirania.

O estado popular transmutava-se antigamente em tirania também porque as cidades não eram muito grandes. Ao contrário, o povo habitava nos campos ocupados na agricultura e por isso pouco cuidava do bem comum. De onde que aqueles que eram mais sagazes e melhores no povo, já que viviam para a guerra, avantajavam-se ao povo e governavam tiranicamente. Tiranizavam porque o povo cria neles e a causa disto era porque persuadiam os pobres contra os ricos. A inimizade que pretendiam ter contra os ricos era para o povo a mais eficiente persuasão. De fato, quando alguém tem ódio contra o inimigo de [uma pessoa], isto faz com que seja facilmente crido por esta pessoa. Foi assim que aconteceu em Atenas com Psístrato, em Megara com Teágenes e semelhantemente com Dionísio que acusou alguém chamado Dafne assim como aos ricos. Por causa disso foi considerado digno de governar por meio de um principado tirânico, tornado crível diante do povo que o considerava fiel tanto porque era popular como porque parecia diante do povo nutrir inimizade para com os ricos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Uma transformação comum de um estado popular em outro.

O Filósofo declara que uma espécie de estado popular pode transmutar em outra do seguinte modo. Do primeiro estado popular em que governavam alguns homens livres, fêz-se uma transformação para o estado popular novo no qual toda a multidão domina segundo sua sentença e não segundo a lei, e também ninguém governa segundo a honorabilidade.

Esta transformação faz-se do seguinte modo. Como o povo na primeira destas repúblicas tem o poder de eleição, os condutores do povo que pretendem governar propõem decretos pelos quais a multidão deve governar, [dizendo ao povo] que [o povo todo] é melhor do que qualquer um escolhido dentre a multidão e, portanto, é melhor que toda a multidão governe do que alguns. O povo ouve de boa vontade tais argumentos e acaba instituindo que toda a multidão governe [não] segundo a lei, mas [que ele próprio seja o senhor da lei]. Este é o estado popular chamado de novo.

Esta espécie de estado popular para o qual se realiza esta transmutação é péssima. O remédio contra este modo de transmutar o estado popular, para que não se realize este estado popular ou que se realize menos é sustentar e procurar que uma só tribo eleja, de tal maneira que uma tribo eleja agora, depois outra e assim sucessivamente, e não toda a multidão. O Filósofo, de fato, afirmou anteriormente que toda a multidão pode ser eleita de dois modos. De um primeiro modo separadamente, de tal maneira que agora uma só tribo seja eleita, depois outra e assim sucessivamente, de tal maneira que todas as partes obtinham a eleição separadamente. De um segundo modo em conjunto, mas, como o primeiro modo é possível de ser obtido, deve ser preferido.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES DA OLIGARQUIA

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou as causas das sedições e das transmutações do estado popular passa a determinar as causas das transmutações e das sedições no estado dos poucos.

O estado dos poucos é transmutado segundo dois modos que são muito manifestos. De fato, ele é transmutado por causa das dissensões dos ricos entre si e por causa da dissensão dos pobres para com os ricos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O primeiro modo de corrupção do estado dos poucos.

Um dos motivos pelo qual se transmuta o estado dos poucos é pela opressão da multidão por parte dos ricos governantes que fazem o que é injusto. Quando a multidão é oprimida, insurge-se contra os ricos e os expulsa, corrompendo-se assim o estado de poucos. De fato, qualquer que seja a multidão se está presente e é unânime, é suficiente para a expulsão dos ricos e para corromper o estado dos poucos e principalmente quando o povo elege um só do número dos poucos e o transforma em condutor.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O segundo modo de corrupção do estado dos poucos, que é subdividido em sete.

[O segundo modo pelo qual se corrompem os estados de poucos] se deve à divisão dos ricos entre si. Este modo pode ser dividido em sete outros, na medida em que são sete modos.

No primeiro modo, ocorre que às vezes os ricos que não estão no principado corrompem a república. Isto ocorre quando aqueles que governam são poucos, como sucedeu em Massalia, em Istro, em Heracléia e em algumas outras cidades. Ocorreu nestas cidades que aqueles ricos que não governavam saíram da cidade, ou por causa da injúria que lhes havia sido feita ou por causa da inveja, e ficaram fora da cidade até que puderam mudar os governantes mais antigos e depois os mais jovens dentre [poucos irmãos]. Foi assim que aconteceu em Istro onde por causa da dissensão dos ricos e pelas causas já mencionadas o estado de poucos foi mudado em popular e, em Heracléia, onde o estado de poucos foi mudado para um governo de seiscentas pessoas pela mesma causa.

O segundo modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos teve um exemplo na cidade de] Gnido. Nesta cidade a república foi mudada de um estado de poucos por causa que os ricos entraram em dissensão entre si. Como havia poucos governantes e muitos ricos, os que não governavam promoveram dissensões. Estando estes em desacordo, a multidão oprimida insurgiu-se contra eles [aproveitando-se] de sua dissensão e tomou para si um príncipe dentre eles próprios. Como os ridos estavam divididos, não puderam conseguir nada contra a multidão, pois o que está dividido por dissensão torna-se débil, já que toda força dividida é menor do que ela mesma quando unida.

O terceiro modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos] se dá como por um princípio intrínseco quando ocorre a dissensão e a disputa entre os próprios que governam ao quererem cada qual um poder maior. Há dois modos pelos quais tais prepotentes mudam seu regime de poucos. O primeiro ocorre quando eles unem a si outros provenientes do próprio número dos poucos e, desta maneira, por esta divisão mudam a república. O segundo modo ocorre quando poucos prepotentes conciliam a plebe consigo; neste caso, as próprias pessoas que detém o poder não escolhem a si mesmos como magistrados, mas permitem a eleição dos cidadãos ou da plebe. Para que depois possam merecer o sufrágio do povo, já que a eleição [passa a] pertencer à plebe, muito favorecendo o povo acabam por mudar a república, transformando-a de estado de poucos em popular.

O quarto modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos] ocorre quando há alguns ricos que governam e o principado se reduz a um menor número, de tal modo que um número menor do que antes passa a governar. Os ricos que assim foram expulsos do principado, vendo-se desprezados, e quereno uma igualdade e uma proporcionalidade maior do que serem submetidos a outros, convocam o povo em seu auxílio e com isto transmutam a república.

O quinto modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos] ocorre quando se faz a mudança do estado de poucos costumeiro a outro estado de poucos mais comum. Isto ocorre quando há poucos governantes e há outros homens ricos e insignes que não participam dos principados. Vendo estes que não alcançam o principado e considerando-se desprezados, movem sedições e reduzem aquele estado de poucos a outro mais comum em que mais ricos do que antes governam. Esta e outras transformações podem ocorrer tanto em tempos de guerra como em tempos de paz.

No tempo de guerra ocorrem porque os ricos desconfiam da multidão. A multidão, de fato,

inveja os ricos e considera-se desprezada por não ser considerada pelos ricos. Assim desprezados, passam a odiá-los, de onde que estes, presenciando estas coisas, desconfiam com razão da multidão. No entanto, por estarem em guerra contra os inimigos, necessitam da multidão que possui a potência [para a luta]. Os ricos consideram também que se a multidão elevar alguém para governá-los, dando-lhe poder, este os governará e que, se elevar a vários, estes terão maior senhorio e facilmente alcançarão maior poder. E como os ricos temem tudo isto, acabam por entregar o domínio da república à multidão, para que não o percam de todo. De fato, por causa da guerra, é-lhes necessário usar a multidão, pois poderia acontecer que os inimigos prevalecessem e que perdessem as suas posses.

No tempo de paz [estas transformações que corrompem o estado de poucos] ocorrem por causa da desconfiança dos ricos entre si. Como os ricos desconfiam uns dos outros mutuamente previnem-se armando-se militarmente uns contra os outros. Com isto ocorre que o povo, oprimido por causa da dissensão que há entre eles, insurge-se contra os mesmos, e ocorre que um é assumido para governar e se torna príncipe dos ricos e do povo.

O sexto modo [de corrupção do estado de poucos] ocorre quando aqueles que governam iludem os outros. Quando o povo se vê então enganado pelos ricos, indigna-se e move-se contra eles promovendo a sedição e assim acontece que aquela república é transmutada. [Este modo de] transmutação pode ocorrer semelhantemente por causa de dissensões que se fazem por causa de casamentos e de julgamentos. As dissensões que se fazem por causa de casamentos ocorrem quando alguém desposa outra pessoa que não o quer receber [como cônjuge], movido pelo conselho de terceiros. Na cidade de Heracléia ocorreu uma sedição semelhante por causa da sentença dada por um juiz contra alguém, e na cidade de Tebas houve uma sedição por causa de um julgamento sobre um adultério. Embora [os injustiçados se rebelassem com justiça], todavia agiam por meio de sedições e usando de violência.

O sétimo modo [de corrupção do estado de poucos] ocorre quando corrompe-se o estado de poucos por ser exageradamente dominativo e os que governam se tornam senhores, pois querem usar dos súditos como se fossem servos. Ao assim procederem, contristam-nos, pelo que estes se insurgem e, tomando um entre eles [para governá-los], expulsam os demais e corrompem a potência de poucos.

---

4. Quando o estado de poucos é mais e menos facilmente corrompido.

O estado dos poucos se corrompe e transmuta maximamente quando os ricos consomem os seus bens vivendo impudica e desonestamente. Tendo-se acostumado a viver deliciosamente consumindo os bens próprios, passam a apetecer possuí-los de qualquer lugar, para que possam continuar nas delícias em que se acostumaram. Crêem poder ter as riquezas se turbarem a república e por isso buscam e procuram inovar a república e, ao fazerem isto, ocorre que encontram uma preferência [entre os demais] e passam a governar como tiranos. {Estes homens encontram preferência entre os cidadãos] porque consumiram seus bens vivendo voluptuosamente com os outros, pelo que costumam ter amigos pelos quais são amados por terem vivido e gastado com eles com a máxima liberalidade. É por isso que ocorre que, ao turbarem a república, encontram amigos que os patrocinam e os instituem [como dominantes]. Se não puderem ser instituídos como tiranos, buscam e dispõem que um outro seja príncipe de tal modo que, conquistando a sua amizade, possam ter o que gastar. Esforçam-se, portanto, para transmutar a república segundo este modo para que possam rapidamente [retornar à vida a que estavam acostumados]. Se não puderem ser instituídos como tiranos, nem elevar algum outro ao poder, roubam e rapinam os bens comuns, pelo que ocorrem as sedições, ou por obra deles mesmos ou daqueles que lutam contra eles, pelo que sucede mudar-se a república.

O estado de poucos que não facilmente se corrompe é aquele no qual os ricos concordam entre si e fazem bom uso de todas as coisas que são da república, cada um segundo o seu grau. Sinal disto foi a república que havia na cidade chamada de Farsalo, onde aqueles que ali dominavam eram poucos e estes mesmos eram senhores de muitos. Fazendo bom uso de si próprios, atribuíam a cada um o que lhes era proporcional, sabendo unir a todos na vontade do fim e pretendiam um só fim e as demais coisas o pretendiam por se ordenarem àquele fim. Não é fácil corromper-se uma república assim estabelecida, pelo menos por si mesmo, pois pode corromper-se por um agente externo.

---

5. Como o estado de poucos pode corromper-se por acidente.

O estado de poucos e a república podem ser transmutados às vezes quando aqueles que governam pelo principado consultivo ou judicativo o fazem segundo alguma honorabilidade determinada, por exemplo, quando se determina a quantidade de riquezas as quais, possuídas, torna-se lícito ser elevado ao principado. Ocorre às vêzes que nos lugares onde foi determinada e estabelecida uma honorabilidade segundo as quais governa-se no estado de poucos ou na república intermediária que, posteriormente, muitos ou todos busquem e alcancem esta honorabilidade por causa da felicidade que há nela, por causa da paz ou por qualquer outra vantagem, de tal modo que todos se tornem dignos de todos os principados. Ora, quando todos governam estabelece- se o estado popular, pelo que o estado de poucos transmuta-se no estado popular por acidente. Esta transmutação às vezes se dá paulatina e ocultamente, outras vêzes rapidamente.

- Anterior
- Índice
- Posterior

IV. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES NA ARISTOCRACIA

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou as causas da sedição e da transmutação do estado popular e do estado de poucos, passa a determinar as causas das sedições e das transmutações do estado dos ótimos e das repúblicas distintas em outras.

Deve-se observar que o Filósofo havia indicado existirem dois modos de estado dos ótimos. O primeiro era o estado dos ótimos simples, o segundo era o estado dos ótimos [apenas em parte, menos excelente do que o simplesmente considerado].

O Filósofo passa a determinar as causas e os princípios das sedições primeiramente no estado dos ótimos simples. Depois fará o mesmo para o estado dos ótimos mesclado e, juntamente com ele, para a república.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Os cinco modos das sedições no estado dos ótimos simples.

Há cinco modos pelos quais realiza-se a sedição e a transmutação do estado dos ótimos simples.

O primeiro modo às vezes ocorre quando poucos são honrados e poucos são governantes no principado. É o mesmo motivo que movia as sedições no estado dos poucos, porque o estado dos ótimos de algum modo é um estado de poucos. O estado dos ótimos é um estado de poucos porque em ambos, no estado de poucos e no estado de ótimos são poucos os que governam; todavia, diferem entre si porque os poucos que governam, em cada caso, não o fazem pela mesma dignidade. De fato, no estado dos poucos são poucos os que governam porque os que governam o fazem por causa das riquezas e poucos são os ricos. No estado dos ótimos poucos governam por causa da virtude e poucos são os virtuosos.

Ocorre maximamente fazerem-se sedições por este motivo quando há muitos homens astutos e como que semelhantes aos virtuosos; por serem astutos, podem encontrar diversos caminhos para alcançarem seus fins maus, para o que sabem e podem mover sedições. Foi assim que aconteceu na Lacedemônia, onde alguns que eram chamados de Partenios, isto é, honestos, que conduziam uma existência semelhante aos homens virtuosos por causa da aparência da temperança, por não participarem do principado, promoveram a sedição. Os outros, compreendendo- os, expulsaram-nos da cidade, enviando-os à colônia de Tarento, onde passaram a viver.

O segundo modo de sedição no estado dos ótimos ocorre quando alguns homens grandes e menos virtuosos do que os governantes são desonrados pelos demais governantes por meio de desonras de que não são dignos. Estes, indignados, movem a sedição.

O terceiro modo ocorre quando há algum homem viril e prudente o qual, segundo suas considerações, não participa do principado.

O quarto modo ocorre quando alguns são muito pobres e outros muito ricos. Ocorre então que os pobres, invejando os ricos, movem sedições contra eles, e isto ocorre principalmente em tempos de guerra, por causa do que costumam suceder sedições o mais freqüentemente. Foi assim que ocorreu na Lacedemônia quando de sua guerra contra os Messenienses.

O quinto modo ocorre quando há alguém grande, seja pela estirpe, pelas riquezas ou pela virtude, e possui habilidade e poder para tornar-se ainda maior e, não possuindo ainda a monarquia, move a sedição. Sendo ele grande e poderoso e considerando-se maior do que os outros, se não governa, considera-se desprezado e então move a sedição. Foi assim que ocorreu na Lacedemônia com Pausânias, que havia sido condutor da guerra contra os Medos, e com Hanno entre os cartagineses; sendo grandes e não governando, moveram a sedição.

---

3. A primeira causa da sedição nos estados ótimos mesclados e na república.

A república e também o estado dos ótimos corrompe- se por causa da transgressão da justiça que há na república. De fato, somente é duradoura a república na qual observa-se o igual segundo a dignidade e dá-se a cada um segundo o que é seu. Se, portanto, na república denominada por este nome comum mais se atribui aos pobres do que aos ricos e aos ricos não se atribui segundo a dignidade, os ricos se insurgem contra a república e a transmutarão num estado de poucos.

A causa e o princípio pelo qual faz-se a transgressão do justo no estado dos ótimos e na república é porque não são bem mesclados a partir daqueles pelos quais nasceram para serem mesclados. Por exemplo, quando a república não é bem mesclada a partir da potência de poucos e do estado popular de que se compõe, ou quando o estado dos ótimos não é bem mesclado a partir do estado dos poucos, do estado popular e da virtude. As repúblicas maximamente declinam do justo quando não são bem mescladas e proporcionadas quanto às duas [primeira coisas], isto é, o estado de poucos e o estado popular; de fato, as repúblicas, e semelhantemente muitos estados de ótimos, são maximamente mesclados a partir destes dois. O estado dos ótimos difere das repúblicas porque as repúblicas são mescladas apenas do estado popular e do estado de poucos, enquanto que o estado dos ótimos é mesclado a partir do estado popular, do estado de poucos e da virtude, embora haja alguns estados de ótimos que são mais mesclados dos dois primeiros do que da virtude.

Por este motivo, porque as repúblicas e os estados dos ótimos são mesclados a partir destes [componentes] é manifesto que poderão ser mais e menos duradouros. Os que são melhor mesclados podem ser mais duradouros do que os que são pior mesclados.

As repúblicas que se afastam do estado de poucos são chamadas por alguns de estado de ótimos, enquanto que aquelas que se inclinam para a multidão são chamadas pelo nome comum de república.

Disto também é manifesto que a república denominada pelo seu nome comum é mais segura que o estado de poucos e do que o estado dos ótimos. Há duas razões para tal. A primeira é que na república domina a multidão, mas no estado dos poucos e no estado dos ótimos dominam poucos; ora, a multidão pode mais do que um pequeno número e é mais forte, pelo que as repúblicas mais podem ser conservadas do que as demais. A segunda razão é que na república a distribuição dos bens e dos principados é mais realizada segundo a igualdade do que nos demais estados. Ora, os homens comumente apetecem mais a igualdade; por isso os homens mais amam as repúblicas do que os demais estados, de onde que se segue que estas são mais conservadas e mais seguras do que os outros.

Algumas vezes a república é totalmente transmutada naquilo para o qual se inclina mais, que é o estado popular, pelo ímpeto dos que querem transmutar a república aumentando a inclinação da república e pela inclinação da república que aumenta o ímpeto dos que a querem transmutar.

Semelhantemente. algumas vezes o estado dos ótimos é transmutado ao estado dos poucos para o qual se inclina.

Outras vezes p estado dos ótimos pode ser transmutado ao seu estado contrário, que é o estado popular, assim como as repúblicas podem ser às vezes transmutadas ao estado dos poucos. [O estado de ótimos pode ser transmutado ao estado popular] quando os ricos se sobressaem muito e se inclina fortemente ao estado de poucos; os pobres, vendo-se deste modo agravados, e já tendo que sustentar injustiças, insurgem-se contra os ricos e

transmutam o estado dos ótimos em estado popular.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. A segunda causa de sedição nos estados ótimos mesclados e na república.

Faz-se também a sedição e a transmutação no estado dos ótimos porque todo estado dos ótimos mesclado é mais estado de poucos [do que estado popular]. Por este motivo os ricos mais possuem dos bens comuns do que os pobres. Ora, a causa pela qual no estado dos ótimos mais se atribuem [bens] aos ricos é porque no estado dos ótimos a distribuição dos bens é feita segundo a dignidade da virtude, de tal maneira que aqueles que mais participam da virtude mais recebem dos bens comuns. Os ricos, porém, alcançam mais a virtude do que os pobres, ou pelo menos assim às vezes o parecem. Como conseqüência, pelo fato de que os pobres vêem os ricos mais receber dos bens comuns do que eles próprios o recebem, os invejam e se contristam, e insurgem contra eles, e acontece que mudam a república em deste modo o estado dos ótimos mesclado se transforma em estado popular. Isto não aconteceria num estado popular e num estado de ótimos bem mesclado. De onde que fica manifesto que o estado de ótimos mesclado corrompe-se pelo fato de que os ricos recebem mais do que os pobres.

[Deve-se observar, porém], que as transmutações do estado dos ótimos maximamente se ocultam, porque apenas paulatinamente e aos poucos estes se corrompem. Ora, a transgressão daquilo que é pequeno é causa da transmutação, porque quando se faz uma transgressão segundo o pouco no tocante ao que é necessário para a república, por se tratar de coisa pouca, não inspira cuidados. Quando outra transgressão de pouco monta se realiza, novamente é negligenciada. Assim, portanto, procedendo gradativamente, permitem-se por negligência maiores movimentos até que toda a república é movida.

Assim como vemos nos atos morais, nos quais um ato inclina a outro ato consemelhante, e o exercício induz uma inclinação a atos consemelhantes, assim também ocorre nas repúblicas nas quais quando se negligencia aquilo que é necessário à república, este defeito inclina a atos consemelhantes. E assim, por um procedimento contínuo é induzida uma inclinação tão grande ao contrário da república que esta acaba por corromper-se. Porque esta corrupção faz-se segundo o pouco e gradativamente, ela não é aparente [aos homens].

Um exemplo deste procedimento encontrou-se na república dos Túrios, a qual foi destruída por este modo, gradativamente e segundo o pouco. Ali havia uma lei segundo a qual ninguém poderia exercer a condução do exército senão por cinco anos. [Os que exerciam esta cargo], desprezando a utilidade da cidade e crendo que poderiam obter com a multidão aquilo que queriam, empenharam-se em destrui esta lei e persuadiram a multidão que estes poderiam exercer a condução do exército vitaliciamente. Os governantes conselheiros que tinham o poder de instituir e destruir as leis, principiando a contradizer, foram finalmente persuadidos a conceder, e consideraram que sobre as demais partes da república de resto nada mudariam. Posteriormente estes mesmos se empenharam em destruir outra lei, e persuadiram à multidão para a qual eram benévolos. Quando os governantes quiseram resistir-lhes, [perceberam que] não o poderiam; antes, ao contrário, toa a ordem da república gradativamente e segundo o pouco corrompeu-se e transformou- se num potentado de poucos e no domínio daqueles que se empenharam em desacostumar [os homens] para com a república anteriormente existente e a destruí-la.

---

5. Conclusão.

Todas as repúblicas podem corromper-se a partir de si mesmas, por causa da dissensão dos cidadãos, [conforme exposto pelo Filósofo]. [Além deste motivo, o Filósofo coloca também que as repúblicas podem corromper-se] por alguma causa extrínseca. De fato, quando há uma república contrária externa [à cidade], seja esta próxima à cidade ou longe dela, a qual possui poder sobre esta cidade, corrompe-a por causa da contrariedade.

De fato, cada contrário nasceu para dissolver o outro. Foi assim que aconteceu com os atenienses e os lacedemônios. Com os atenienses possuíam uma república popular, em todo lugar destruíam os estados de poucos e os mudavam em estados populares. Os lacedemônios, possuindo um estado de poucos, em todo lugar corrompiam os estados populares, e os mudavam em estados de poucos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

V. AS CAUSAS E PRINCÍPIOS DA SALVAÇÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM GERAL

1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou as causas e os princípios da corrupção e da transmutação das repúblicas em universal e em particular, determina em universal e em particular as causas e os elementos pelos quais se salvam.

Deve-se saber que ao apresentar os elementos pelos quais as repúblicas se salvam o Filósofo não procede como procedeu acima ao fornecer as causas pelas quais se corrompem. Ao apresentar as causas da corrupção das repúblicas o Filósofo primeiro apresentou as causas da corrupção e da transformação das repúblicas em universal e depois em particular, segundo cada uma das repúblicas separadamente. Aqui o Filósofo apresenta os elementos pelos quais se salvam cada uma das repúblicas em geral e em particular [simultaneamente].

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. De onde podem ser tomados os elementos pelos quais se salvam as repúblicas.

É manifesto que se temos quais são as causas e os princípios pelos quais se corrompem as repúblicas, temos também quais são as causas e os princípios pelos quais se salvam. A razão disto é que dos contrários os princípios são contrários. Ora, a corrupção e a salvação são contrários, portanto, devem ter princípios contrários. Se, portanto, temos quais são os princípios de transmutação e da corrupção das repúblicas, temos também quais são os princípios de sua salvação, já que são contrários.

Deve-se saber também que a república pode corromper-se ou destruir-se por uma corrupção próxima ou remota.

O Filósofo, portanto, apresenta primeiro os elementos que preservam a república da corrupção mais remota. Depois apresenta os elementos que a preservam da corrupção mais próxima.

---

3. Os modos pelos quais se salvam as repúblicas da corrupção remota.

A república pode corromper-se por uma corrupção remota de três modos. Primeiro, pela negligência daquilo que é pequeno. Segundo, por causa da persuasão dos aduladores. Terceiro, por causa do mau modo da ordenação da república.

Quanto aos elementos que salvam a república da corrupção pela negligência do que é pequeno, em todas as repúblicas bem mescladas importa observar que não se façam transgressões em algo, e maximamente que não se façam segundo aquilo que é pequeno. Às vezes de fato acontece que inicia-se a sedição que é feita segundo o pequeno e esta permanece oculta por causa de sua pouquidade e por isso não é cuidada. Se tais prevaricações são negligenciadas, darão origens a uma grande prevaricação que corromperá a república.

Quanto ao elementos que salvam a república da corrupção que se realiza pela persuasão dos aduladores, deve- se saber que os aduladores persuadem a multidão das coisas que agradam à multidão. Não o fazem por causa do bem da multidão, mas por causa do bem [dos próprios aduladores]. Daqui ocorre que eles às vezes persuadem [à multidão] de coisas que corrompem a república e por isso o Filósofo diz que é necessário prevenir-se para que não se creia aos aduladores que se aproximam da multidão com os seus sofismas para enganá-la. É evidente que estes não devem ser cridos, pois podem ser argüidos pelas suas obras. Segundo diz o Filósofo no Décimo Livro da Ética, aqueles que estão imersos nas paixões e nas ações tem discursos muito menos dignos de fé do que suas obras. Por isso, se persuadem a alguém e fazem o contrário, deve-se acreditar mais nas suas obras do que nas suas persuasões.

Quanto aos elementos que preservam a república da corrupção que é pela desordenação que há em si mesma ou em outras, deve-se saber que há algumas repúblicas que são duradouras não porque são bem ordenadas, como é o caso do estado dos ótimos simplesmente considerado, mas porque os governantes procedem corretamente com os que estão na república e com os que estão fora dela. Procedem corretamente com os que estão sob a república quando não fazem injustiça contra aqueles que estão fora da república, quando chamam à república aqueles que são principais e melhores na multidão, quando não cometem injúrias desonrando aos que são ambiciosos de honras, quando chamam os populares aos ofícios e aos atos em que possam lucrar e quando se comportam corretamente entre si e popularmente, de tal modo que os governantes se recebam de modo igual entre si.

Pelo fato de que os semelhantes devem receber de modo igual, se houver muitos que sejam semelhantes e iguais na república, deverão nela ser introduzidos muitas coisas que são estabelecidas e ordenadas no estado popular. Isto é, no estado popular as leis que estabelecem que os principados sejam breves, por exemplo, seis meses, ou algum outro breve tempo, e não maiores, e isto deve ser estabelecido também se houver muitos semelhantes na república. Há duas razões para tanto.

A primeira é que onde há semelhantes é necessário que eles recebam igualmente. Portanto, para que todos possam alcançar o principado é necessário estabelecer aquela lei, de modo que todos possam alcançar o principado pois, pelo fato de que o principado não durará senão por seis meses, muitos poderão suceder-se nele. Que os semelhantes recebam de modo igual é algo popular e por isso na república em que há muitos semelhantes devem ser ordenadas coisas populares. É por isso que em tais repúblicas, em que há muitos semelhantes, os condutores do povo são estabelecidos conforme foi mencionado.

A segunda razão [para que os principados sejam breves] é que quando se estabelece que o

principado não dura senão por seis meses o estado dos poucos e o estado dos ótimos se inclinará menos para aquela outra espécie de estado de poucos em que um número muitíssimo pequeno governa, muitíssimo rico, e governam [segundo a sua vontade] e não segundo a lei. A razão para isto é que não é fácil arrastar alguém para o mal junto com outros em pouco tempo e em muitas coisas e, no estado de poucos, é por causa deste motivo que se formam os tiranos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Considerações gerais sobre os modos pelos quais se salvam as repúblicas da corrupção próxima.

As repúblicas não são salvas apenas porque estão distantes dos princípios que as corrompem, mas também às vezes são salvas porque estão próximas [destes mesmos princípios], e porque isto porque aqueles que temem as transformações da república procuram mantê-las o quanto podem.

Por este motivo os que governam e tem cuidado [na preservação da] república devem propor e ordenar temores para que possam conservar a república e para que nada se corrompa daquilo que se ordena à república. É assim que devem ordenar por causa da conservação da república que a cidade seja guardada à noite e impedir que aquele que está longe se aproxime, se for inimigo; deve também ordenar que os cidadãos estejam preparados para as armas porque os cidadãos, e também os populares, vendo tais coisas, temerão, e conservarão melhor a república.

As repúblicas podem corromper-se [por cinco modos]: [em primeiro], por causa das honras, ou das desonras; [em segundo] por causa da insolência dos cidadãos'[em terceiro] por causa do lucro ou dos prejuízos; [em quarto] por causa da impotência; [em quinto] por causa da falta de conhecimento e pelo descostume. [Segundo esta quíntupla divisão] o Filósofo apresenta a seguir os documentos que preservam as repúblicas [de cada um destas cinco princípios].

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. A preservação da república da corrupção pelo desprezo dos que são dignos de honra.

A república pode corromper-se de três modos por causa das honras e desonras. Primeiro, por causa do desprezo daqueles que são dignos de honra na cidade; segundo, por causa da distribuição das honras; terceiro, por causa da busca das honras além das proporções.

Quanto ao primeiro, a república às vezes pode corromper-se por causa do desprezo dos insignes e daqueles que são dignos de honra. Isto deve ser prevenido pelas leis e outras medidas estabelecidas para que não aconteçam tais contendas e, se acontecerem, deve-se providenciar um modo pelo qual possam ser acalmadas. Semelhantemente deve-se prevenir que aqueles que não estão nestas contendas não se ponham nas mesmas. Este, de fato, é o princípio de muitos grandes males. Ao cidadão, e não a outros, cabe conhecer o mal em seu princípio e por isso os cidadãos devem remediar a estas contendas desde o seu princípio.

Quanto ao segundo, a república pode corromper-se pela distribuição das honras. Toda república no início foi instituída em alguma ordem, de tal modo que um principado dure por um ano ou por um biênio e que os que possuírem tantas riquezas ou tantas honras alcancem o principado [e outras disposições semelhantes]. Ocorre que às vezes nos afastamos desta ordem ou segundo o excesso ou segundo o defeito, permanecendo, porém a mesma república. Por este motivo, permanecendo a mesma república, convém considerar a ordem que atualmente há na cidade, comparando-a com o estado em que a república foi instituída desde o princípio. Deve-se considerar se o excesso daquilo que foi desde o início é múltiplo ou se o defeito é submúltiplo. Se o excesso for múltiplo, deve ser removido; se o defeito [é submúltiplo], deve ser sanado segundo a proporção devida conforme a primeira instituição, estabelecida uma lei que permita acrescentar ou remover as honras quando isto deva ser feito. Quando isto não se observa e ocorre [a má distribuição] por defeito, a república costuma transformar-se em uma potência de poucos e [posteriormente], de potência de poucos mais remissa para aquela espécie que é chamada de potentado, na qual governam homens extremamente ricos segundo as suas próprias sentenças e não segundo a lei, a qual é péssima [entre todos os estados de poucos]. [Se, porém, ocorre a má distribuição] por excesso, segundo a superabundância, a república se transforma em estado popular; se se tratar de um estado de poucos, este se transforma em uma república ou em um estado popular.

Quanto ao terceiro, a república pode corromper-se pelo incremento das honras além da proporção. É comum para a salvação do estado popular e do estado de poucos, assim como universalmente para toda república, que não se permita que alguém cresça segundo alguma dignidade além das proporções ou da dignidade. A razão disto é que as cidades, por causa de tais excelências além da proporção, são corrompidas, porque não todas podem conduzir a boa sorte. Fazê-lo, de fato, pertence ao homem virtuoso, conforme diz o Filósofo no Quarto Livro da Ética quando afirma que sem virtude não é fácil conduzir com moderação a boa sorte. E por isso, quando é dado a algum homem não virtuoso honras além da proporção para com os demais e para com a sua dignidade, este homem passa a oprimir o outro e a destruir a cidade. O documento que preserva da corrupção que é devida ao excesso da potência pode ser depreendido pela semelhança com o que foi precedentemente exposto. Deve ser maximamente ordenado pelas leis, ou por qualquer outro modo conveniente, que ninguém se torne muito excelente além da proporção no poder, nos amigos ou no dinheiro. Estas potências, conforme foi explicado no terceiro Livro da Política, podem facilmente corromper a cidade.

6. A preservação da república da corrupção pelo prejuízo e pelo lucro.

[O Filósofo e o comentador tratam antes desse tópico sobre a preservação da república da corrupção devido à excelência dos cidadãos, a qual omitimos nesta compilação].

A república pode ser corrompida por causa do prejuízo e do lucro. Em toda república o documento máximo para salvá-la [desta corrupção] é ordenar e prevenir para que nenhum principado seja lucrativo, o que pode ser exposto de duas maneiras. De um primeiro modo, determinando que o principado não seja vendido porque, se o fosse, quem mais tivesse em dinheiro mais teria em principado, o que seria inconveniente. De um segundo modo, [este documento pode ser exposto] de tal maneira que o principado não seja lucrativo, isto é, que o governante não lucre com o principado.

Há dois documentos pelos quais o principado pode se fazer não lucrativo. O primeiro consiste em que, para que os governantes não roubem os bens comuns, ordenar-se que o dinheiro comum seja trazido à presença de todos os cidadãos e que se lavrem rescritos ou letras sobre todas as coisas que forem repassadas às comunidades, às casas ou a algumas tribos. Deste modo não será possível roubar dos bens comuns. O segundo documento consiste em que no lugar do lucro se ordenem honras e reverências que serão feitas [aos governantes]; por exemplo, se vierem à cidade, que sejam recebidos com grande reverência e solenidade, e outras coisas semelhantes, fazendo com que, deste modo, estes apeteçam menos [apoderarem-se] do bem comum.

Fora estes, há outros [documentos] particulares pelos quais os estados populares e os estados de poucos podem ser salvos da corrupção que se deve às riquezas e aos prejuízos.

O primeiro documento se refere ao estado popular. Para que se salve o estado popular importa não apenas que as pessoas não sejam iguais, mas que também os ricos tenham mais do que os pobres. Até mesmo dos frutos importa que não sejam iguais, mas que os ricos deles participem mais, porque de outro modo os ricos moverão a sedição e poderá acontecer que corrompam a república. Mas isto [não significa que não devam ser proibidos] despesas e donativos suntuosos e inúteis, como [grandes] bailes e jogos, e outras despesas como estas. Gastos como estes devem ser proibidos na cidade, porque não são úteis, antes, ao contrário, são muito nocivos.

O segundo documento se refere ao estado dos poucos. O Filósofo mostra o que é necessário fazer para que os pobres não se mobilizem contra os ricos. No estado de poucos convém que os governantes tenham muita preocupação para com os pobres, e convém que lhes sejam dados principados, pelos quais possam ter algo. E se algum rico injuriar a algum pobre, seja mais punido do que se injuriar a algum rico. Deste modo os pobres não farão sedições contra os ricos.

De modo geral, em ambos estas repúblicas, [o estado dos poucos e o estado popular], convém que se os bens de alguns devem ser distribuídos em comum pela sentença de algum magistrado, que estes sejam distribuídos mais aos que não alcançam a república. Isto é, no estado popular, que sejam distribuídos [mais] aos ricos, no estado de poucos que sejam distribuídos [mais] aos pobres. Todavia, se existem magistrados que tenham muita autoridade, [estes magistraturas] não devem ser distribuídas a quem não tenha possibilidade de alcançar o principado, isto é, devem ser atribuídas aos ricos no estado de poucos e à multidão no estado popular.

7. As qualidades requeridas para a perfeição do governante no principado principal.

Três [coisas] se requerem para a perfeição do governante no principal principado.

A primeira é o amor ao principado. Convém que o governante, se deve governar perfeitamente, ame o principado. A razão disto é que aquele que governa perfeitamente deve possuir a prudência, pois a prudência é a reta razão doa agíveis. Ora, o príncipe, tendo que reger a outros, convém que tenha a reta razão dos agíveis. Pelo que importa que tenha a prudência perfeita. Mas não poderá possuir a prudência a não ser que tenha o apetite reto para com o fim; este, porém, não poderá ser, a não ser que ame o fim, assim como as coisas que se ordenam para com o fim, na medida em que este principado é princípio das coisas que se ordenam ao fim da república. Pelo que é manifesto que aquele que governa bem deve possuir amor ao principado e à república.

A segunda [coisa que se requer para a perfeição do governante no principal principado] é que possua poder em relação às obras do governante que forem máximas. E isto é evidente pois, de fato, o príncipe tem que dirigir os súditos ao fim da república. Ora, entre os súditos alguns são bem persuadíveis pela razão e, quanto a estes, não é necessário a obra da coação. Há, porém, outros aos quais não é possível persuadir facilmente pela razão, sendo desobedientes e insolentes; para estes é necessário a potência coativa e não é possível coagir e punir se não se tem o poder, pelo que é manifesto que é necessário que tenha poder.

A terceira [coisa que se requer para a perfeição do governante no principal principado] é a virtude. Isto é manifesto pelo que já foi dito. É necessário, de fato, que o governante tenha prudência, mas isto não será possível a não ser que possua o reto apetite. Ora, a retidão do apetite se dá pela virtude moral, de onde que importa que o governante possua virtude e justiça segundo qualquer república. O Filósofo acrescenta, porém, [não segundo qualquer república], mas segundo aquela república, porque a justiça não é a mesma segundo cada uma [delas], pois, de fato, em cada república pretende-se [alcançar] o igual segundo alguma dignidade que lhe é própria e por isso em cada república é necessário que haja justiça segundo aquela república.

---

8. Primeira dúvida sobre as qualidades requeridas para a perfeição do governante.

[Sobre as perfeições requeridas para o governante o Filósofo levanta duas dúvidas, das quais a primeira é a seguinte]. Se um só e mesmo governante não possui todas as [três] perfeições [requeridas para a perfeição], mas um possui apenas uma [das três] e outro possui outra, a quem deverá ser atribuído o principado?

Ou seja, se houver um só que possua a potência militar, mas seja sem virtude, sendo mau e inimigo da república, enquanto haja outro que seja virtuoso e ame a república, porém seja impotente, a quem deverá ser atribuído o principado?

O Filósofo resolve esta dúvida dizendo que na eleição do príncipe é necessário considerar que o principado toma a sua razão da parte do fim e as coisas que se ordenam ao fim tomam sua razão do próprio fim. Por isso deve ser tomado como príncipe aquele que possui aquele segundo o que mais possa ser alcançado o fim da república. E por isso na milícia ou na condução do exército mais deve ser considerada a experiência do que a virtude, porque pela experiência nas armas mais será possível alcançar o fim da república do que pela virtude. Os homens virtuosos, de fato, na maioria das vezes são poucos experientes nas coisas da guerra, embora sejam muito melhores. Por isso, para o principado [militar] mais deve ser escolhido aquele que possui a experiência com uma prudência imperfeita do que aquele que possui a virtude perfeita mas não possui a experiência. Mas na custódia ou no governo da cidade e na administração do erário deve ser escolhido aquele que possui a virtude, porque neste principado requer-se mais a virtude do que a experiência, a qual é possuída por muitos. A ciência, porém, [deve] ser comum a todos; é necessário que os governantes tenham ciência tanto na condução do exército como no governo da cidade, de outro modo não poderão dirigir ao fim pretendido as coisas que se ordenam ao fim.

---

9. Segunda dúvida sobre as qualidades requeridas para a perfeição do governante.

O Filósofo diz que alguém poderia questionar que se alguém ama a república e possui poder, para nada pareceria necessária a virtude. Pois parece que esta já não seria necessária porque, pelos dois outros, isto é, pela potência e pelo amor parece que poderiam fazer-se todas as coisas que fossem necessárias para o principado.

O Filósofo responde a esta dúvida dizendo que juntamente com a potência e o amor ao principado requer-se a virtude se se deve governar bem e perfeitamente, porque os que possuem a potência civil e o amor à república podem ser como incontinentes, isto é, estarem dispostos para com a república assim como [o homem] incontinente está disposto para consigo mesmo. Ora, o incontinente, embora tenha um julgamento reto e a ciência de como se deve agir e o amor a si, segue, no entanto, as concupiscências e os movimentos das paixões. E, deste modo, de nada lhe serve a ciência que tem de como se deve agir.

---

10. A preservação da república da corrupção por causa da impotência.

Depois que o Filósofo apresentou os elementos pelos quais a república é salva da corrupção por causa do lucro, passa a expor os elementos pelos quais é salva da corrupção por causa da impotência.

O Filósofo diz que em primeiro lugar o documento máximo e eficacíssimo para salvar a república é buscar que aquela parte que ama e deseja a salvação da república seja mais forte e mais potente do que aquela que não a quer nem a ama; deste modo, de fato, a república durará maximamente.

Além de todos os elementos que já foram mencionados é necessário não ocultar o que é médio e proporcional, pelo qual se salva a república, para que esta seja conservada e que não seja transgredida. De fato, o excesso deste termo médio é a causa, na maioria das vezes, das transgressões que se fazem. É necessário salvar o termo médio porque observa-se que muitas coisas que parecem ser populares corrompem o estado popular por causa de seu afastamento do termo médio. Semelhantemente, há muitas coisas que corrompem o estado de poucos que parecem pertencer ao estado de poucos. Aqueles que crêem ser obra da virtude ser popular e fazer tudo o [que parece ser] popular e ser obra da virtude para o estado de poucos fazer tudo o que [parece] ordenar-se ao estado de poucos, estes [são os que o mais das vezes] se afastam do termo médio segundo o excesso e corrompem [com a intenção] de salvar. Deste modo é manifesto que para a salvação da república é necessário considerar qual é o termo médio no qual se salva a república.

Há, pois, certas coisas que pertencem ao estado popular mas corrompem o estado popular, e há outras que pertencem ao estado de poucos mas corrompem o estado de poucos. Importa, pois, que o legislador e o cidadão não ignore quais são as coisas que pertencem ao estado de poucos que subvertem o estado de poucos [e quais coisas que pertencem ao estado popular] que subvertem o estado popular. Nenhuma destas repúblicas pode existir sem ricos e sem pobres. A multidão e as riquezas fazem parte da integridade da república e, por causa disto, se alguém quiser igualar completamente as posses de tal modo que todos se tornam igualmente ricos, não permanecerá a mesma república, mas será corrompida. No estado popular pecam os condutores do povo quando lutam contra os ricos e dividem a cidade em dois, adulando a multidão e movendo-os contra os ricos. Isto não se deve fazer se se pretende salvar o estado popular; ao contrário, a multidão deverá parecer para os ricos esteja fazendo o que eles querem. Somente assim poderá salvar-se [o estado popular]. No estado de poucos igualmente peca a potência dos poucos quando oprime a multidão, do que se segue a corrupção do estado dos poucos. Se o estado dos poucos deve salvar-se, é necessário que [seus governantes] façam o juramento contrário ao que costuma ser feito, pois costuma-se no estado dos poucos, quando são instituídos, que seus príncipes jurem dizendo: ***"Juro que terei ódio para com o povo e darei conselho para que se dêem mal"***. Semelhantemente, no estado popular, o povo costuma jurar: ***"Serei maligno para com os ricos e aconselharei tudo o que souber que seja mau para eles"***. Nenhuma destas coisas, porém, deve ser feita; ao contrário, deve-se sustentar que importa fazer o oposto e estabelecer juramentos pelos quais os poderosos do estado de poucos não cometam injustiças contra o povo. E, quanto ao povo, deve jurar que não agirá injustamente contra os ricos.

---

11. A preservação da república da corrupção por causa da ignorância e do descostume.

Entre todos os elementos o máximo e eficacíssimo para salvar a república consiste em aprender as leis e as coisas que se ordenam à república e acostumar-se a elas. O motivo por que importa tanto acostumar-se a elas está em que as coisas em que os homens são acostumados lhes são deleitáveis, mais lhes agradam e mais são por eles amadas. Ora, as coisas que mais são amadas mais se salvam. Se, porém, os homens não forem acostumados e eruditos na república e nas leis que significam a ordem da república, por exemplo, se os que vivem no estado de poucos não tiverem o costume e a erudição das leis do estado de poucos, e os que vivem no estado popular não tiverem o costume e a erudição das leis do estado popular, nenhuma utilidade haverá para eles de qualquer bondade e glória que houver em suas leis.

Acontecerá, deste modo, em uma tal cidade em que há leis ótimas, mas os cidadãos não estejam acostumados nelas, o mesmo que ocorre no homem incontinente. No homem incontinente ocorre que, embora ele tenha o reto julgamento da razão de algum modo, porque, todavia, ele segue o ímpeto das paixões, de nada lhe serve a retidão da razão. Semelhantemente ocorre no caso de que tratamos. Embora a cidade possua boas leis, se todavia não houver cidadãos acostumados e eruditos nas mesmas, estas não lhes serão de nenhuma serventia, porque não agirão segundo as mesmas. Devem ser ensinados e acostumados não naquelas coisas às quais, se puderem ser alcançadas, se deleitarão tanto os que pertencem à potência de poucos como ao estado popular, mas naqueles em que, ao tornarem-se eruditos, poderão guardar a república. Ora, atualmente nas cidades observa-se o contrário; no estado de poucos os filhos dos ricos são educados nas delícias e se inclinam às mesmas e nelas se deleitam, enquanto que os pobres são acostumados ao que é trabalhoso. É claro que deste modo os filhos dos ricos e os filhos dos pobres poderão e quererão mais viver insolentemente quanto à república. Não devem, portanto, ser ensinados nestes casos.

---

12. Um equívoco sobre a liberdade, habitual no estado popular.

No estado popular define-se mal o que [significa] ser livre.

Há, de fato, duas coisas segundo as quais define- se o estado popular, a saber, o poder e a liberdade, de modo que a multidão domina e faz segundo a liberdade. A liberdade, porém, [é definida] na medida em que alguém possa fazer qualquer coisa que quiser. Ora, que cada um viva segundo o que bem entender é o contrário daquilo que contribui para [a salvação] da república.

Segundo o Filósofo, [o homem] livre é aquele que é causa de si próprio no gênero da causa agente ou da causa final. Ora, cada coisa é dita maximamente aquela que nela é principal. No homem, porém, o principal é o intelecto. Por isso o homem é maximamente o intelecto ou [o que[opera segundo o intelecto. O homem, portanto, é maximamente dito livre quando opera segundo o intelecto e a razão, e tendo em vista o bem de si próprio segundo o intelecto e a razão. Se, portanto, pode operar segundo a razão e viver segundo a república, não estará mais em servidão, mas em liberdade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

VI. A CORRUPÇÃO E A SALVAÇÃO DA MONARQUIA

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou as causas e os princípios da corrupção e da salvação das repúblicas nas quais muitos dominam, passa a determinar as causas e os princípios da corrupção e da salvação das repúblicas em que um só domina, que são as monarquias.

Ele afirma que depois de ter determinado quais são os princípios da salvação e da corrupção das repúblicas em que muitos dominam, resta conseqüentemente considerar sobre a monarquia, quais são as causas e os princípios pelos quais se corrompem e quais são os princípios e as causas pelas quais se salvam.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. A origem das monarquias e tiranias.

Tanto a monarquia como a tirania geram-se a partir de contrários. O reino é instituído para auxílio dos bons contra a multidão, para que a multidão não oprima os homens virtuosos. O rei, nestes casos, é tomado dentre os homens virtuosos como alguém que os excede segundo a virtude ou na obra da virtude, ou é tomado segundo a nobreza da descendência, [por proceder de uma família que possui estas qualidades], para que estes não sejam oprimidos pela multidão.

A tirania tem sua origem do próprio povo, a partir do povo e da multidão [em dissensão] contra os ricos e insignes, para que o povo não seja mais molestado pelos ricos. Isto é algo manifesto [pela experiência de fatos] já ocorridos. Muitos tiranos se fizeram [a partir de homens que antes] eram condutores do povo, aos quais o povo dava muito crédito pelo fato de que de muito boa vontade impunham crimes aos ricos por meio de calúnias. [Este é o modo pelo qual surgem as tiranias nas épocas em que as cidades já se tinham tornado bastante grandes]. Antes dessa época, porém, algumas tiranias se originaram de reis que transgrediam as leis e costumes paternos nos quais haviam sido educados e que mais queriam governar por um principado dominativo, que é do senhor ao servo, querendo usar dos súditos como se fossem servos.

Outras vezes os tiranos se fizeram a partir daqueles que foram eleitos para os principados mais excelentes e poderosos. Antigamente, de fato, o povo instituía muitos governantes e reitores do povo. Acontecia então que alguns mais perversos traziam para si o domínio da cidade e tiranizavam. Outras vezes ainda os tiranos se fizeram a partir da potência de poucos, quando os homens escolhiam um homem poderoso para algum dos principados máximos, o qual depois se tornava um tirano.

O reino, conforme já mencionado anteriormente, institui-se como o estado dos ótimos, que é instituído segundo a dignidade da virtude ou da descendência, ou por causa de um benefício concedido a uma região, ou por causa de todas estas coisas simultaneamente com o poder. Isto é evidente porque todos os reis antigos, conforme já foi mencionado, tendo feito algum benefício à cidade ou ao povo de uma região, [por causa da virtude] ou porque eram poderosos para beneficiar, receberam a honra de terem sido tomados como reis. Codro, por exemplo, que lutou contra os adversários da cidade e impediu-os de se tornarem seus servos, foi feito rei. Outros, como Ciro que libertou os persas da servidão do rei dos Caldeus, foi feito rei da Pérsia. Outros foram feitos reis porque constituíram uma cidade, outros ainda porque adquiriram uma região, como os reis dos Lacedemônios, dos Macedônios e dos Molosios.

---

3. O ofício de rei.

O ofício de rei é o de ser e querer ser o guardião da justiça. Por isso recorrer ao rei é como que recorrer à justiça viva. Seu ofício é o de ser o guardião da justiça de tal modo que os que possuem posses e riquezas não padeçam nenhuma injustiça por parte dos que não as têm, nem o povo padeça nenhuma injúria por parte dos ricos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Comparação do fim do reino para com a tirania.

O tirano não pretende o bem comum, mas pretende o bem próprio. A razão disto é porque o tirano pretende a deleitação segundo o sentido e por isso apetece aquilo pelo qual estima [poder] tê-la, que são os excessos da riqueza.

Chamamos, porém, de rei aquele que governa por causa do bem da multidão, para o que necessita ser virtuoso e, por este motivo, não injuriar os súditos. É necessário também que ele seja rico, para que não seja compelido a tomar injustamente dos súditos.

---

5. Os males do tirano provenientes do estado de poucos e do estado popular.

O Filósofo a seguir declara quais são os males que a tirania possui do estado dos poucos e quais são os males que possui do estado popular.

A tirania possui do estado de poucos os males seguintes. Assim como o fim do estado dos poucos são as riquezas, assim também o é da tirania. O tirano é também como um homem só sem amigos, tal como os dominantes no estado de poucos. Estes, porque oprimem a multidão, são objetos de ódio e por isso são sozinhos, sem amigos; assim também o tirano é sozinho, porque não tem amigos. Assim como é necessário que os dominantes no estado de poucos tenham uma guarda pessoal, porque têm muitos inimigos e são sem amigos, assim também deve possuí-la o tirano e, porque esta não pode ser possuída sem riquezas, por isso o tirano deve procurar as riquezas. Ademais, como o tirano é objeto de ódio por parte da multidão, o tirano não pode confiar nela, nem crer nela. Por isso o tirano deve proibir a multidão de portar armas, assim como também os dominantes o fazem nos estados de poucos, para que a multidão não possa insurgir-se contra ele. Os tiranos consideram a turba como suspeita, pelo que expulsam as multidões das guarnições e misturam entre elas elementos estranhos. O tirano obriga os cidadãos a demorarem-se em suas casas e a não formarem sociedade entre si, para que não possam maquinar algo contra si. Todos estes males são comuns à potência de poucos e à tirania.

A tirania possui do estado popular os males seguintes. Impugnar os ricos e matar os insignes, e isto tanto manifesta como ocultamente. O tirano persegue os insignes de ambos estes modos. O tirano possui do estado popular a [característica] de lutar contra os [ricos e insignes] e de baní-los como a pessoas que promovem maquinações e preparam insídias contra os governantes. Os ricos e os insignes, de fato, fazem maquinações e promovem dissensões às vezes porque alguns deles querem governar, às vezes porque querem que outros governem, não querendo propriamente os principados para si, razão pelas quais são algumas vezes muito perseguidos pelos tiranos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. As causas da corrupção das monarquias, reinos e das tiranias em geral.

Assim como já foi mencionado, o reino se estabelece [ao modo] do estado dos ótimos. Por isso, os princípios da corrupção do estado dos ótimos são também os princípios da corrupção da monarquia real.

A tirania, porém, estabelece-se segundo o estado dos poucos e segundo o último dos estados populares. Por este motivo, os princípios que corrompem estes estados são também os princípios que corrompem a tirania.

Ora, os princípios que, [considerados em geral], corrompem as monarquias, [reinos e tiranias], são três: a contumélia [ou injustiça], o medo [ou temor] e o desprezo. A contumélia pode ser por causa da injúria feita a alguma pessoa ou pela subtração de seus bens.

Às vezes levanta-se uma insurreição contra uma monarquia por causa de uma injúria. A insurreição que se levantou contra Felipe rei da Macedônia, pai de Alexandre o Grande, foi feita por um certo Pausânias, porque o rei Felipe havia permitido que Pausânias sofresse uma injúria por parte de Átalo que tinha vínculos com Felipe por consagüinidade ou por ofício.

Outras vezes as insurreições se devem a injúrias corporais. Muitos que foram flagelados em seus corpos, padecendo espancamentos e ferimentos, levantaram-se contra o monarca destruindo-o ou assassinando-o. Outros que foram injuriados deste modo invadiram o principado. Temos um exemplo disto na pessoa de Decamnico, que foi o condutor e a principal causa da insurreição que se levantou contra Arquelau, tendo sido o primeiro a exacerbar e comover aqueles que se insurgiram contra ele. A causa da ira pela qual estes e ele próprio se insurgiu foi que Arquelau entregou Decamnico para ser flagelado pelo poeta Eurípedes, o qual fervia de raiva contra Decamnico por ter este afirmado que o poeta possuía uma boca fétida. Foi por este motivo que, movido pela ira, Eurípedes flagelou a Decamnico. Isto fêz com que posteriormente ele se insurgisse por causas semelhantes. Por causa desta insurreição alguns foram mortos, outros tiveram que padecer graves insídias e turbações.

Outras vezes as insurreições se fazem por causa do temor. Assim como se fazem as insurreições por causa da injúria, assim às vezes se fazem por causa do temor [e medo]. O temor é uma das causas de insurreição contra os monarcas, assim como a injúria. Foi assim que Artabanes quis repelir Xerxes do principado monárquico, porque o temia devido ao crime que havia cometido contra Dario, a quem havia enforcado sem que Xerxes o tivesse ordenado.

As insurreições, [finalmente], poem levantar-se por causa do desprezo. Fazem-se certas vezes insurreições por causa do desprezo como ocorreu quando alguém, observando a Sardanapalo entregue aos prazeres e aos banquetes, sempre entretido com mulheres em seu palácio e nunca exercitando-se na luta nem na caça, insurgiu-se contra o mesmo. Poderá tratar-se de uma fábula; todavia, se tal não for verdade de Sardanapalo, poderá ser verdade acerca de algum outro. Semelhantemente Dion insurgiu-se contra Dionísio, porque desprezou-o ao vê-lo sempre ébrio e entregue aos prazeres, observando que os cidadãos o desprezavam.

Algumas vezes os amigos se insurgem contra os amigos por terem sido desprezados por eles. A excessiva familiaridade dá luz ao desprezo. Algumas vezes [os governantes], confiando nos amigos por terem sua familiaridade, desprezam-nos crendo que por causa desta inimizade esquecer-se-ão da injúria feita. Estes, porém, crendo poder obter o

principado e tendo sido desprezados, insurgem-se não fazendo caso do perigo e finalmente invadem [a república], ora porque são movidos pela esperança do sucesso, ora porque possuem poder para tanto, como ocorre com os condutores dos exércitos que às vezes invadem uma monarquia por estes motivos. Os que maximamente se insurgem por tais motivos são os homens naturalmente audazes, como aqueles em que há uma abundância de calor e de espírito, possuem poder e são condutores dos exércitos das monarquias.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Uma causa acidental da corrupção das monarquias.

Alguns [homens] às vezes se insurgem [contra a monarquia] por um modo que difere de todos os demais anteriormente enumerados. São aqueles que se insurgem fazendo-o apenas por causa da honra, organizando uma sedição não como aqueles que invadem uma monarquia para obterem riquezas e grandes honras, mas apenas para fazer uma ação singular e notável, para serem conhecidos pelos outros, não se preocupando nem do principado nem das riquezas.

Pouquíssimos são aqueles que se insurgem por estes motivos. Embora haja quem se insurja contra as monarquias por causa do apetite deste tipo de honra, estes são, todavia, pouquíssimos porque quem promove tais golpes contra a monarquia, se deve prevalecer, importa que não tema a morte, e isto não é fácil de ser encontrado em muitos homens. Foi o caso de Dion que com poucos soldados invadiu e se insurgiu contra Dionísio e dizia que, desde que pudesse proceder contra Dionísio isto era-lhe suficiente e, se depois viesse a morrer, considerava-se bem pago, não fazendo caso da morte nem a temendo. [Disposições como estas], porém, dificilmente se encontram entre os homens, pois são poucos aqueles capazes de negligenciar a própria vida e desprezar a morte. De onde que é manifesto que poucos haverá dispostos a invadir uma monarquia apenas por causa do apetite de tais honras.

---

8. Causas e princípios especiais da corrupção da tirania.

O primeiro modo pelo qual uma tirania pode corromper-se é como qualquer outra república pode corromper- se por uma causa extrínseca, como se houvesse alguma república próxima mais potente contrária à mesma. Sendo mais poderosa, por ser contrária à mesma, corrompe a tirania.

[Deve-se notar que o Filósofo, quando diz república próxima, não está se referindo a uma proximidade geográfica, mas a uma proximidade formal. Do mesmo modo, quando diz que a tirania pode corromper-se por uma causa extrínseca, não se refere a uma extrinsicidade geográfica, mas a uma extrinsicidade além do corpo de governo do tirano].

Todos os que querem agir algo, se tiverem o poder de fazê-lo, farão o que quiserem. Este é o motivo pelo qual uma outra república contrária e mais poderosa corrompe a tirania. A tirania é contrariada pelo estado popular, como diz Hesíodo, por acidente, como um oleiro é contrário a outro oleiro. Um oleiro não é contrário per se a outro oleiro, é, na verdade, semelhante ao outro. Por acidente, na medida em que um impede o bem do outro, que no caso é o lucro, pode ser contrário ao outro. Assim também o estado popular é contrário à tirania, não per se, mas na medida em que um impede o outro; de fato, a última espécie de estado popular é péssima e já é um modo de tirania, conforme ficou evidente que pelo que foi explicado no Quarto Livro da Política. A tirania, porém, e o estado dos ótimos são contrários per se. Um corromperá o outro porque perseguem fins diversos. Foi assim que os Lacedemônios corromperam muitos tiranos, porque eram mais poderosos. [Note-se que, ao dizer que os Lacedemônios corromperam muitas tiranias, o Filósofo não se refere às tiranias dos estados vizinhos, mas a tiranias que dominavam sobre elas próprias].

O segundo modo de corrupção da tirania não é por uma causa extrínseca, mas intrínseca. Ocorre, de fato, que o tirano tenha às vezes alguns familiares que alcancem de algum modo o principado e participem de suas honras. Quando estes promovem uma sedição, ocorre que corrompe-se a tirania.

As causas pelas quais há insurreição contra os tiranos são maximamente duas, a saber, o ódio e o desprezo. O ódio é nutrido contra o tirano [não por acidente], mas per se. A razão é que o tirano governa sobre [homens] que são melhores do que ele [na virtude], e o faz para além da utilidade destes homens, já que o tirano pretende apenas o seu próprio bem. Este é o motivo pelo qual o tirano é odiado [pelos seus súditos].

Quanto ao desprezo, o Filósofo acrescenta que esta é a causa pela qual muitas vezes a tirania é corrompida. Aqueles, de fato, que se apoderam de um principado pela sua virtude e indústria, mesmo que o tenham feito através da guerra, costumam conservar o principado e não serem desprezíveis. Mas, [logo a seguir], aqueles que receberam esta tirania de [seu primeiro fundador], imediatamente a perdem e são mortos por causa do principado, já que costumam viver em delícias, entregues aos prazeres da mesa e venéreos, fazendo-se desprezíveis. E, ademais, por se terem entregues deste modo às delícias, costumam oferecer muitas oportunidades e ocasiões para os que querem se insurgir contra os mesmos, ora porque às vezes se colocam sob o poder das mulheres, ora porque freqüentemente são encontrados embriagados e, por conseqüência, impotentes de fato.

Para finalizar, devemos dizer que quantos princípios e causas de corrupção já apontamos para o estado de poucos intemperado, que é a sua última espécie, e o último dos estado populares, tantas são também as causas e os princípios [da corrupção] das tiranias, porque estas repúblicas, isto é, o último dos estados dos poucos e o último dos estados populares, já são [de certo modo] tiranias, diferindo da tirania propriamente dita apenas pelo fato de que nestes estados são muitos os que tiranizam, enquanto que na tirania somente um

tiraniza.

7. Causa e princípios especiais da corrupção do reino.

O reino não se corrompe pelo que é extrínseco. A razão disto é que o rei governa sobre homens bons e o faz segundo a virtude, com súditos que a ele se submetem por sua própria vontade. Tal república não pode corromper-se por causas extrínsecas. Por este mesmo motivo o reino dura muito tempo. Pode, porém, corromper-se de muitos modos.

Um reino pode, de fato, corromper-se de dois modos. De um primeiro modo quando aqueles que alcançam o principado e são príncipes de um reino promovem uma sedição. Ocorre às vezes que estes promovem a sedição, por causa do poder que têm, expulsando o rei do principado e mudam a monarquia em outra república.

De um segundo modo o reino pode corromper-se quando o próprio rei passa a querer governar tiranicamente, como quando pretende ser senhor de mais súditos do que o deve, contra a vontade dos mesmos e além da lei. Ocorre então que os súditos se insurgem contra o rei, expulsam-no e mudam a república em outra.

8. Os motivos pelos quais não há muitos reinos.

O Filósofo mostra porque atualmente não se fazem muitos reinos. Atualmente não se fazem muitos reinos, [diz ele], e, se se fazem, são mais propriamente monarquias tirânicas do que reinos. Há duas razões para tanto.

A primeira é que o reino deve ser um principado voluntário. O rei, de fato, governa sobre súditos que desejam que ele reine segundo um principado real e este rei deverá ser senhor sobre os maiores da cidade ou do reino. Ora, não é fácil encontrar alguém que governe a muitos porque estes o querem e que ao mesmo tempo seja digno de ser senhor dos maiores. Este é o motivo porque não há muitos reinos.

A segunda razão é porque a proporção da dignidade e da honra do rei à dignidade e à honra dos súditos deve ser a mesma proporção da virtude do governante para com a virtude dos súditos. Ora, a dignidade e a honra real excede em muito a dignidade doas súditos. A virtude do rei, portanto, deve exceder a virtude de todos ou de muitos. [Usualmente] não é possível encontrar alguém [nestas condições], ou pelo menos é extremamente difícil. Por isso, quando alguém é tomado como rei, não costuma governar sobre seus súditos porque estes o querem e, por isso mesmo, não governará por muito tempo. Ora, se alguém governa pela fraude ou pela violência, este não é rei, mas tirano, porque não governa a súditos que o querem.

---

9. Duas outras causas pelas quais pode corromper-se o reino.

Há uma outra causa da corrupção dos reinos segundo a descendência. [Os reinos podem corromper-se quando possuem um caráter hereditário], porque facilmente haverá reis que se farão desprezíveis. Ocorrerá que após o pai, sucederá o filho, que poderá ser desprezível a todos por causa de uma vida desonesta. Os súditos então se insurgirão, e expulsarão e modificarão a república.

O reino pode corromper-se ainda por uma outra causa, quando o rei não possuir tão grande poder, quanto costuma ser o poder da tirania, para punir os maus. Ao contrário, poderá até ocorre que o rei padeça injúria. Onde acontecerem tais casos, facilmente corromper-se-á o reino, porque se os súditos já não mais querem ser governados pelo rei, não poderá mais haver reino, mas uma tirania. O tirano, de fato, é senhor dos súditos que não querem que ele domine.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Os princípios que salvam o reino.

O reino é uma república ótima, otimamente ordenada. Por isso ele é maximamente salvável pela razão. Este é o motivo pelo qual o Filósofo não trata senão de um só modo de salvar o reino.

[Na realidade, o Filósofo apresenta dois modos. Estes podem ser entendidos como sendo um só modo na medida em que o segundo é conseqüência do primeiro].

O reino salva-se na medida em que o principado é conduzido ao termo médio segundo cada coisa que pertence a ele próprio. Por exemplo, se algo pertence ao rei que é senhor de todas as coisas e sobre todos governa, e isto pesa sobre os súditos e muito os desagrada, deve o rei moderá-lo ou mesmo abandoná-lo.

Quanto mais o rei for senhor de um menor em número, [ao que parece o Filósofo se refere não a um pequeno reino ou apenas a um pequeno número de pessoas, mas também a um pequeno número de coisas], tanto mais duradouro será o seu principado, porque quanto mais for senhor de um menor número, governará tanto menos dominativamente, julgará de um menor número e mais pessoas alcançarão o principado, e terão aquilo que lhes compete segundo a dignidade, e parecerá ter-se instaurado a igualdade entre os súditos. Se o rei puder manter-se deste modo, menos os súditos lhe terão inveja e, estando as coisas deste modo, governará com o consentimento dos súditos. Tudo isto torna o principado mais duradouro.

Por estes motivos durou muito o reino dos Lacedemônios. No princípio dividiram o principado em duas partes, moderando-o deste modo. De modo semelhante, Teopompo, que posteriormente ali reinou, moderou o principado. Sendo senhor de tudo, instituíu o principado dos Éforos, trazendo a si os outros, como que retirando algo de seu poder. Deste modo conseguiu que o seu reino se tivesse tornado de algum modo maior e muito mais duradouro. Por este motivo diz-se ter ele respondido à sua esposa, quando esta o reprovou, perguntando-lhe se não se envergonhava que tivesse transmitido ao seus filhos um reino menor do que aquele que o tinha recebido de seus pais, que embora não o tivesse transmitido igual segundo o poder, transmitia-o, porém, mais duradouro, o que lhe parecia ser melhor.

---

11. Os princípios que salvam a tirania intensivamente.

A tirania, por ser desordenada pela sua própria natureza, é facilmente corruptível. O Filósofo, por isso, fornece mais elementos pelos quais pode-se salvar uma tirania do que um reino.

A tirania pode salvar-se de dois modos, imensamente contrários. Um deles é intensivamente, o outro é remissamente. [O Filósofo trata primeiro do modo intensivo, para tratar mais adiante do modo remissivo].

Na antigüidade foram dados muito conselhos sobre a salvação [intensiva] da tirania. Dentre estes temos: matar todos os que se sobressaem no poder ou na riqueza, porque estes, pelo poder que têm, podem insurgir-se contra o tirano; matar também todos os sábios, porque estes, pela sua sabedoria, podem encontrar caminhos para depor os tiranos; foi dito também que muito convém à salvação da tirania não permitir as comunicações, nem a formação de sodalícios e sociedades, para impedir que os homens possam se unir entre si por vínculos de amizade, com o que mais facilmente poderiam se insurgir contra os tiranos. Não permitir também a disciplina, nem qualquer coisa que possa promover a sabedoria, evitando tudo isto, porque por meio destas coisas os cidadãos poderiam encontrar caminhos diversos para insurgir-se contra o tirano e depô-lo. Por isso o tirano deve-se precaver contra tudo aquilo que pode tornar os homens sábios, seja a sabedoria ativa, seja a sabedoria especulativa, assim também como aquilo pelo qual os homens encontram a persuasão e se tornam persuasivos. Não se devem permitir também as escolas nem quaisquer outros agrupamentos pelos quais possa ocorrer que os homens se entreguem à sabedoria. Os sábios, de fato, se inclinam facilmente a coisas grandes, tornando-se com isso magnânimos, e pessoas como estas se insurgem com facilidade.

Para salvar a tirania é necessário ordenar e fazer com que os súditos se ignorem entre si ao máximo, porque a notícia faz com que mais creiam entre si. Por se crerem mutuamente, mais facilmente se unem e mais poderosamente se insurgem. Por isso o tirano deve ordenar tudo aquilo pelo qual os seus súditos maximamente se ignorem.

Para a salvação da tirania convém que o tirano faça com que seus servos e prepostos estejam manifestamente presentes nos lugares em que os súditos costumam congregar- se, isto é, próximo das portas das cidades ou outros semelhantes, para que vejam e ouçam o que dizem e agem os súditos. Assim ficará mais manifesto o que fazem e os súditos poderão maquinar menos facilmente contra o tirano. É muito importante para a salvação da tirania procurar obter informações de servos designados para tanto sobre tudo aquilo que os súditos maquinam, insultam ou de qualquer forma se desviem do que foi ordenado pelo tirano, e outras coisas semelhantes tais como as que se fazem nas tiranias bárbaras e persas. Os tiranos devem ter o máximo cuidado para que nada do que dizem e fazem os súditos fique oculto, mas devem se informar atenciosamente de tudo e fazer como fizeram os tiranos de Siracusa em relação aos seus súditos. Hieron de Siracusa ordenou a homens a quem ele chamou de delatores que estivessem presentes em todas as reuniões de seus súditos para ouvirem e presenciarem o que ali se dissesse ou se fizesse. Deste modo, aqueles que se reúnem, por causa do temor e confiando menos em si mesmos, nada maquinavam ou, se confiassem em si mesmos, nada poderiam esconder, com o que o tirano poderia conseqüentemente precaver-se.

É importante também para salvar a tirania que o tirano procure fazer com que os súditos se acusem mutuamente de crimes e se turbem mutuamente, o amigo contra o amigo, o povo contra os ricos e os ricos entre si. Deste modo, quanto maiores forem as suas divisões, menos poderão insurgir-se contra o tirano. De fato, toda virtude dividida é sempre menor.

Para a salvação da tirania importa também fazer com que os súditos se tornem pobres. Deste modo poderão insurgir-se menos contra o tirano. Embora haja muitas maneiras de tornar pobres os súditos, importam para a tirania principalmente as quatro seguintes.

Primeiramente, [não remunerar os guardiões dos bens comuns, mas obrigar aos próprios cidadãos que se incumbam eles próprios completamente desta tarefa].

Segundo, manter os súditos ocupados em suas obrigações diárias, para que ocupados deste modo não possam maquinar e não tenham tempo livre para maquinar algo contra o tirano. Temos um exemplo disto nos tiranos do Egito, que obrigavam os súditos a se ocuparem no trabalho de construção das pirâmides e em outros trabalhos cotidianos, como o fizeram os filhos de Israel [durante o tempo de seu cativeiro no Egito]. Tudo isto faz com que os súditos não possam ter tempo para planejar algo contra o tirano; ocupados como estão nestes trabalhos, não poderão tratar sobre como poderão depor o tirano. Ademais, estes procedimentos trazem também a penúria e a pobreza para os súditos pois, enquanto são obrigados a construírem edifícios e a ocupar-se de outras coisas semelhantes, necessariamente acabarão por se empobrecerem.

Para empobrecer os súditos, em terceiro lugar, os tiranos devem instituir impostos, isto é, muitas e volumosas extorsões. Desta maneira poderão empobrecer rapidamente os súditos, assim como aconteceu em Siracusa. Nesta cidade, quando era governada por Dionísio, este tirano extorquiu o povo de tal maneira que toas as riquezas dos súditos acabaram chegando às suas mãos em um prazo de cinco anos.

Finalmente, para a salvação da tirania [e empobrecimento dos súditos] o tirano deve provocar a guerra entre os súditos, ou também contra os estrangeiros, de tal modo que seus súditos não possam ter tempo para planejar algo contra seu próprio governante, e vivam continuamente no medo. Este recurso tem a vantagem de que, por meio dele, o povo sentirá necessidade de um governante [forte], e então este poderá exigir ainda mais coisas do povo.

[É importante fazer notar ao tirano] que o reino se salva pelos amigos, pois os súditos amam o rei e querem que ele governe, e por isto a amizade salva o reino. Mas o tirano, se quiser salvar a tirania, não deve confiar nos amigos. A razão disto é evidente. Os amigos são poderosos; pelo fato de serem amigos do príncipe, já são por isso poderosos. Por isso mesmo, todos eles se inclinam ao principado e querem governar. Por isso o tirano não deve confiar em nenhum deles se quiser salvar a sua tirania.

O tirano também não deve alegrar-se com os homens livres, veneráveis ou virtuosos. O verdadeiro tirano deve desejar ser o senhor inteiramente só. Os homens veneráveis e os homens livres serão sempre contrários a esta pretensão, nem poderão tolerar a excelência que o tirano possui além de toda a razão, nem a própria tirania que ele exerce governando dominativamente. Por este motivo os verdadeiros tiranos odeiam os homens livres e veneráveis como a pessoas que são [por natureza] dissolventes de seu governo.

O tirano deve acostumar-se a conviver e a banquetear-se mais com os estrangeiros do que com os cidadãos, porque os cidadãos são seus inimigos, não os estrangeiros.

Todas estas coisas podem ser [resumidas ou] abarcadas em três espécies, pois o tirano, ao querer salvar o seu governo, considera as três seguintes coisas.

A primeira é que seus súditos sejam ignorantes e conhecedores de poucas coisas. A razão é porque nenhum fraco, covarde e tímido se insurge contra alguém. Por isso, para que os súditos não se insurjam contra ele, o tirano considera como poderá tornar os súditos ignorantes. A ignorância, de fato, gera a pusilanimidade, [isto é, a fraqueza, a covardia e a timidez]. Para que se produza a magnanimidade, é necessária a ciência das coisas grandes

e árduas; a magnanimidade é, de fato, a virtude pela qual alguém se inclina às coisas grandes e árduas pela sua simples decência.

A segunda é que seus súditos se ignorem e [desconheçam] mutuamente. A razão para isto é que a tirania não se dissolverá antes que os súditos creiam uns nos outros. Por causa disso o tirano será contra todos os homens virtuosos, porque são nocivos ao principado tirânico, não apenas porque não querem submeter-se ao tirano dominativamente, mas também porque são fiéis a si mesmos e aos demais concidadãos, nem manifestam aquelas coisas que eles mesmos ou seus concidadãos querem fazer contra os tiranos.

A terceira é que seus súditos se tornem impotentes depois de tê-los tornado pobres. A razão para isto é que ninguém põe a mão naquilo que crê ser impossível, de onde que é manifesto que não se dissolve a tirania se os súditos não possuírem poder.

Estes são os modos pelos quais a tirania pode ser salva intensivamente, isto é, intensificando a própria tirania.

- Anterior
- Índice
- Posterior

12. Os princípios que salvam a tirania remissamente.

Há um outro modo de salvar a tirania diverso dos anteriormente mencionados. Os modos já expostos salvam a tirania intensificando-a, estes salvam a tirania por remissão ou abrandamento. Este modo deve ser tomado por semelhança à corrupção dos reinos, porque assim como de um modo o reino se corrompe na medida em que se aproxima da tirania, declinando da retidão da razão, assim também salva-se a tirania na medida em que se aproxima do reino e ao que é segundo a razão. O reino é salvável por si mesmo; por esse motivo para salvar a tirania é suficiente abrandá-la e aproximá-la do reino.

[Segundo o modo de abrandamento], para salvar a república tirânica é necessário que o tirano se comporte de tal modo que pareça ter cuidados com o bem comum, e que não gaste as coisas que tiver tomado dos súditos sem finalidade e superfluamente, principalmente em coisas que descontentam os súditos, como quando os tiranos tomam dos súditos que trabalham assiduamente e depois são vistos entre meretrizes e estranhos aos quais demonstram freqüentemente familiaridade, artífices e histriões. Quando o tirano faz estas coisas, passam a ser odiados pelos súditos, os quais facilmente se insurgem contra ele. Por isso o tirano deve precaver-se de gastar os bens que tiver recebido dos súditos em coisas que os molestam.

Para que o tirano possa salvar a tirania e parecer que tenha cuidado com o bem comum importa que ele dê contas do dinheiro recebido e das despesas feitas. Alguns tiranos o fizeram e, com isso, tornaram mais duradouro o seu principado. A razão é que aquele que dispensa e governa deste modo a república parece ser um certo ecônomo, isto é, um dispensador, e parece trabalhar pelo bem comum, não parecendo um tirano.

Alguém poderia objetar que se o tirano prestar contas de seus gastos, faltar-lhe-ão recursos. Mas o Filósofo responde que o tirano não deve temer que lhe faltem o dinheiro e as riquezas. De fato, todas as coisas que há na cidade, para o uso e a utilidade comum, são [na verdade] dele, porque ele é o senhor da cidade. A razão disto é que os bens exteriores são por causa do bem da alma e do corpo, e os bens do corpo são por causa do bem da alma, e estes todos são [por sua vez] por causa do bem comum da cidade e, por isso, os bens dos súditos são, de certa forma, daquele a quem pertence ordenar tudo para o fim da cidade. Por isso o tirano não deve temer que lhe faltem os recursos, porque poderá recebê-los dos súditos, na medida em que lhe compete ordenar tudo para o fim da cidade. O que ele mais deve temer é apoderar-se das casas dos súditos além da razão. Isto é o que dá origem ao ódio por parte dos súditos e, ao fazer isto, deve o tirano temer [com fundamento] que se insurjam contra ele. Portanto, convém mais aos tiranos deixar as riquezas nas próprias casas dos súditos e usar delas na medida em que for necessário ao bem comum quando tal for necessário do que perdê-las todas reunindo-as em sua casa própria, o que acontecerá quando os súditos se insurgirem contra ele.

O tirano deve cuidadosamente reunir os impostos e as ofertas que lhe foram gratuitamente feitas para poder dispensá-las com cuidado e, se algumas vezes for oportuno, gastá-las em jogos públicos, [de tal maneira que através desta e outras ações] possa exibir-se como um guardião e patrocinador da cidade e do bem comum, e não como do bem próprio. Deste modo será menos odiado e os súditos ficarão mais contentes.

Importa também para que o tirano possa salvar o seu regime tirânico que ele não pareça desumano e cruel aos seus súditos. A razão disto é que, se parecer cruel aos súditos, tornar-se-á odioso para eles, e com isto facilmente se insurgirão. Ao contrário, o tirano deve parecer digno de reverência por causa da excelência de algum bem excelente. A reverência, de fato, é devida ao bem excelente e, se o tirano não possuir este bem excelente, deve pelo menos simular possuí-lo.

Disto segue-se também que o tirano deve se comportar de tal modo que se os súditos tiverem que recorrer a ele, que o façam sem temor servil, tendo, em vez disso, reverência para com ele. Não devem temê-lo, porque se o temerem também terão ódio por ele; antes, que o reverenciem. Pelo fato de que alguém recorre a outro e este possui um bem que ao primeiro lhe falta, o segundo é reverenciado porque não tem aquele bem, ou pelo menos não do mesmo modo. Por isso o tirano deve se apresentar de tal modo que pareça aos seus súditos possuir a excelência de algum bem excelente do qual os súditos carecem e pelo qual possa ser reverenciado pelos mesmos. Mostrar-se tal, porém, não é fácil, sem que ao mesmo tempo se siga o desprezo se não se tornar terrível. Facilmente é desprezado aquele que não é temido e por isso, se o tirano não quiser parecer terrível, e com isto não ser desprezado, deve trabalhar para adquirir virtudes e nas próprias obras que tornam o homem não desprezível por causa de sua excelência. Se o tirano não puder possuir todas as virtudes e os seus atos, trabalhe pelo menos para possuir as virtudes civis que parecem principais e, se não as possuir segundo a verdade, faça com que pelo menos os homens opinem que ele as tenha. Embora isto em si mesmo não seja bom, pelo menos será bom para que não se torne facilmente desprezível.

O tirano deve se comportar também de modo a que não pareça inferir injúrias a ninguém, nem ao jovem, nem ao moço e que não somente ele em sua própria pessoa, mas também que ninguém que esteja próximo dele injurie aos outros.

O tirano deve fazer também com que sua esposa se torne familiar às esposas dos súditos, porque por causa de injúrias feitas às [mulheres] muitas tiranias foram destruídas. O tirano deve procurar, por isso, que sua esposa seja amiga e tenha familiaridade com as esposas dos súditos.

Quanto aos prazeres do corpo o tirano deve fazer o contrário daquilo que atualmente fazem certos tiranos. Há, de fato, certos tiranos que não somente querem se entregar a estes prazeres até durante muitos dias, mas querem também ser vistos deste modo pelos demais, como se quisessem ser tidos por bem aventurados e felizes por este motivo e, assim sendo reputados por todos, sejam por isto objeto de admiração para os mesmos. Mas o tirano deve ao contrário proceder bem diversamente; deve saber moderar-se acerca destes prazeres ou, se assim não o fizer, deve pelo menos exibir-se de tal modo que pareça fugir deles, pois aquele que é sóbrio na busca do prazer não é facilmente invadido nem desprezado, enquanto que aquele que é usualmente ébrio é facilmente invadido e facilmente desprezado. Aquele que vigia acerca dos atos das virtudes não é facilmente invadido, nem desprezado, mas aquele que dorme, [diz o Filósofo], isto é, aquele que não opera segundo a virtude, é facilmente invadido e desprezado. Quem opera segundo a virtude é tido como alguém grande por causa da virtude, à qual todos respeitam, tanto os bons quanto os maus, embora aqueles mais e estes menos. Aquele que é reputado grande não é facilmente invadido nem desprezado. Ninguém despreza a quem considera; quem, porém, opera desordenadamente, situa-se na condição oposta.

Aquele que quer salvar a tirania deve ademais fazer o contrário das coisas que foram mencionadas anteriormente, isto é, o tirano deve preparar e ornamentar a cidade, construindo torres e muros, edifícios e habitações e outras construções [que visem o bem] comum e ordenando os cidadãos como se fosse o benfeitor da cidade e não o seu tirano. Deste modo parecerá um homem benévolo, e não um tirano.

Para salvar a tirania o tirano deve também comportar-se estudado e reverente para com as coisas que pertencem à religião e ao culto divino e isto tanto mais diversamente dos demais quanto mais for excelente. A razão disto é que os súditos estimam um governante religioso e deícola, e não temerão padecer males de sua parte. Da divindade, de fato, ninguém espera males per se, e os súditos se inclinarão menos à promoção de insídias opinando que Deus lhe será propício e que estará ao seu lado contra os que lhe promovem maquinações.

Importa também que o tirano seja sábio, para que saiba considerar o fim e a dignidade do homem. Convém que honre os cidadãos bons e virtuosos quanto aos atos de algumas virtudes de tal modo que estes considerem ser mais honrados pelo tirano do que seus próprios concidadãos. Deste modo parecerá maximamente benevolente para os súditos.

Para que pareça mais benevolente as honras maiores devem ser distribuídas pelo próprio tirano, enquanto que os suplícios devem ser infligidos pelos demais príncipes e juízes.

Para a guarda comum de toda [tirania], importa muito que nenhum homem faça algo muito grande tanto pelo poder como pela riqueza. Os que vivem de modo grandioso pelo poder ou pela riqueza facilmente se insurgem. Se, porém, algo assim deve ser feito, que o seja feito por muitos. Dificilmente estes serão unânimes e um poderá colocar-se contra o outro. Se algo de grande deve ser feito segundo o poder, [o tirano deverá precaver-se] que não o seja feito por aquele que é audacioso segundo o costume e possui inclinação para a audácia. Este homem, de fato, é o mais invasivo de todos segundo todas as suas ações e por isso, inclinando-se às coisas grandes e possuindo poder, facilmente se insurgirá [depois contra o tirano].

Se for necessário que o tirano afaste alguém de um potentado, deverá depô-lo gradualmente, de tal modo que não lhe tire logo da primeira vez todo o poder, mas apenas alguma parte, depois outra, até que o tenha perdido todo. Deste modo [aquele que perde o poder] se contristará menos e, por conseqüência, se insurgirá menos e poderá insurgir-se menos se o poder lhe é tirado aos poucos porque, o que é pouco, costuma ser reputado por nada. Se, porém, o tirano lhe tirar todo o poder de uma só vez, se contristará muito e poderá insurgir-se.

O tirano que quiser salvar a tirania deve proibir todas as injúrias e não cometer nenhuma. Deve precaver-se de modo principal para não cometer duas injúrias. A primeira é a flagelação corporal e a outra é a injúria que é segundo a idade, isto é, a desonra. O motivo é que a flagelação do corpo é algo servil e os cidadãos querem ser livres; por esse motivo, se são injuriados pela flagelação, podem insurgir-se. A injúria que é segundo a idade não deve ser feita; ao contrário, o tirano deve exibir a maior reverência para com os velhos segundo a virtude e os amantes das honras, porque os homens costumam amargar pesadamente as injúrias acerca daquilo que muito amam. Por causa disso o tirano deve honrar os virtuosos e os amantes da honra ou, se lhes inferir suplícios e desonras, importa que pareça estar fazendo isto por causa do bem da paz e não por causa do desprezo por julgamento de inferioridade. Importa também que as correções e reprimendas que costumam ser feitas a alguns sejam feitas aos virtuosos e aos velhos segundo a idade não por exibição de poder mas por amor, de tal maneira que pareça que o tirano os ame. E se a alguém forem feitas tais desonras, importa que depois lhes sejam exibidas maiores honras para a mitigação das mesmas.

As injúrias que o tirano deve maximamente evitar são aquelas dirigidas contra os que se inclinam a invadir a pessoa do governante. Os mais terríveis, contra os quais importa exibir o maior cuidado, são aqueles que não se importam em perder a vida contanto que possam matar o príncipe. Por isso o tirano deve se precaver maximamente que nenhuma injúria lhes seja feita, e não apenas a eles, como aos que vivem sob os seus cuidados.

Se a cidade estiver dividida, constituída de duas partes, a saber, de pobres e ricos, importa que o tirano salve ambas as partes por causa de seu principado, de tal maneira que o tirano não faça injúria nem a estes nem a aqueles. Deve precaver-se também que ambas as partes não se injuriem uma a outra. Os melhores deverão ser chamados para participar junto consigo de seu principado. Se o tirano proceder deste modo não necessitará libertar os servos nem desarmar os súditos. Se, de fato, a cidade estiver dividida e uma das partes se insurgir contra o tirano, a outra parte, juntamente com o príncipe será suficiente para repelir a insurreição.

Discorrer sobre cada uma das coisas que contribuem para a salvação da tirania será supérfluo, pois cada um poderá fazê-lo pela sua própria razão. É manifesto que importa que o principado não seja tirânico, mas [que o governante] se comporte como um pai de família e que [o principado] pareça aos súditos tratar-se de uma monarquia real onde o príncipe não governa por causa de si próprio, mas exibe-se como guardião do bem público, procurando em tudo o termo médio e não [os excessos] e [as] excelências. Para a salvação da tirania o tirano deve dispor-se a si próprio de tal modo que governe bem segundo os costumes e segundo a virtude ou, se não o for segundo a virtude, pelo menos segundo a aparência [da virtude]. Quanto menos for mau por seguir a virtude ou pelo menos a sua aparência, tanto menos será odiado pelos seus súditos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. As tiranias são as repúblicas da mais breve duração.

As repúblicas de menor duração, per se, são a última espécie de estado de poucos e a tirania. A razão disto é que são as que mais se afastam do reino, o qual, per se, é o mais duradouro, e porque estas repúblicas são contra a vontade dos súditos. Estas são as repúblicas de menor tempo de duração entre todas.

Algumas tiranias, entretanto, foram longas pelas causas que acabamos de discutir, por terem observado [todas aquelas causas que salvam tais principados]. Mas a maioria das tiranias costumam durar muito pouco tempo, porque a tirania é algo contra a natureza e tudo o que é contra a natureza é, per se, de breve duração.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VI

I. A PARTIR DO QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDA O ESTADO POPULAR

1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou os princípios e as causas que corrompem e salvam as repúblicas em universal e em particular, pretende agora mostrar de onde e como devem ser instituídas.

No livro sexto declara em primeiro lugar de onde e como devem ser instituídas as repúblicas desviadas. No livro sétimo tratará sobre o mesmo assunto no tocante à república ótima e reta.

As repúblicas desviadas são três, a saber, o estado de poucos, o estado popular e a tirania. Entre estas a tirania é péssima, e a ninguém convém considerada de modo simples, porque nada lhe falta de malignidade, conforme foi explicado no livro quinto. Por este motivo o Filósofo não determina de onde e como devem ser instituídas as tiranias. Portanto, neste sexto livro da Política o Filósofo pretende determinar apenas a partir de que e como devem ser instituídos os estados de poucos e os estados populares.

O Filósofo considerará primeiro a partir do que e como deve ser instituído o estado popular. Em seguida tratará do mesmo assunto no que diz respeito à república que se opõe ao estado popular, que é a potência de poucos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. As suposições e as condições do estado popular.

A principal suposição do estado popular é a liberdade, o que pode ser provado pela comum sentença dos homens porque todos costumam expressar-se como se somente nesta república os cidadãos participassem da liberdade.

Deve-se entender que a liberdade é dita algo pelo qual alguém pode, pela própria vontade, mover-se a si próprio e ao fim que ele mesmo se colocou. Isto é evidente porque o homem livre é, segundo o Filósofo, aquele que é causa de si mesmo, tanto em razão do movente, na medida em que é movido pela própria vontade e pela própria razão, como também na medida em que é movido ou age em função de um fim que lhe é próprio e não para o fim de outro. Esta, tomada tanto conforme a primeira ou a segunda acepção, alguns o possuem por uma disposição natural; tais homens são livres pela natureza, conforme o Filósofo explicou no livro primeiro. Outros possuem o não serem movidos por outros senão por si mesmos e não se dirigirem ao fim de outrem mas [ao próprio] e ao fim da república pela própria ordenação da república.

Disto se segue que uma parte da liberdade ou um efeito da mesma no estado popular é que ninguém se submete ao governo de modo simples, mas todos o fazem segundo a parte, de tal modo que cada um se submete durante algum tempo e governa durante outro tempo, ou governa segundo um principado em particular enquanto que se submete segundo outro. A razão disto é que o justo popular é que todos tenham as honras ou os bens comuns segundo a igualdade da quantidade, não segundo a dignidade da pessoa ou a igualdade da proporção, mas tanto o pobre quanto o rico, tanto o idiota quanto o estudioso.

Como para qualquer justo importa que haja algum instituidor e conservador, e isto é aquilo que é principal na multidão civil, e como a multidão popular é o principal no estado popular, é necessário que no estado popular a multidão seja senhora deste justo popular. Como o fim na multidão civil é aquele que o governante pretende, e o justo é aquilo que se ordena para este fim, é necessário que o justo e a finalidade do estado popular seja aquele que [tal] pareça à multidão.

Já dissemos anteriormente que no estado popular todos devem ter o igual segundo a quantidade. Como a multidão é senhora do justo e governa de modo simples no estado popular, e nela há um maior número de pobres do que de ricos, ocorre que nesta república os pobres governam mais do que os ricos, porque [as decisões do governo] são aquelas que parecem tais à maioria. Este é um dos efeitos ou sinais da liberdade que todos colocam no estado popular, como seu término e finalidade.

Um segundo efeito ou sinal da liberdade [no estado popular] é o viver segundo a vontade, de tal modo que cada um opere segundo o movimento da própria vontade, não coagido por ninguém, nem [pré] determinado a fazer uma determinada coisa. Isto é, segundo dizem, obra da liberdade, o que assim parece porque a obra da servidão é viver ou operar não segundo a vontade própria mas segundo o desejo e o voto do outro, não para o fim próprio, mas para o fim de outro. Portanto, por oposição, a obra da liberdade [deve] ser operar segundo a vontade própria para uma finalidade própria.

---

3. As muitas propriedades do estado popular.

De tudo o que foi dito podem ser concluídas as muitas propriedades do estado popular.

No que diz respeito ao modo de se assumir um principado, temos quatro condições.

A primeira é que em todo principado, tanto os maiores como os menores, o príncipe é eleito e tomado entre todos indiferentemente, não considerando qualquer dignidade.

A segunda é que todos governam sobre todos, isto é, cada um em separado, na medida em que é tomado para este ou aquele principado, separadamente sobre todos. Assim todos governarão e se submeterão segundo a parte, e isto é o primeiro efeito da liberdade.

A terceira é que os principados são escolhidos pela sorte, ou todos universalmente, ou pelo menos aquele para os quais não é necessário muita sabedoria ou prudência, como a condução do exército ou [os principados que implicam na função de aconselhamento. Estes últimos, de fato, não convém que sejam eleitos pela sorte, pois poderia ocorrer que para tais principados fossem tomados idiotas, o que seria perigoso para a república.

A quarta é que para os principados são tomados homens sem a menor consideração para qualquer excelência ou dignidade de virtude ou riqueza. O Filósofo acrescenta [esta quarta propriedade quanto ao modo de assumir o principado, que parece semelhante à primeira] porque há algumas espécies de estados populares onde assume-se o principado com alguma certa consideração, [ainda que secundária], pela riqueza ou pela virtude, como ocorre na quarta espécie de estado popular, mas não ocorre no primeiro.

No que diz respeito à própria razão do principado, temos duas condições.

A primeira é que convém que na república a mesma pessoa não governe duas vezes no mesmo principado, ou pelo menos que este seja permitido raramente e apenas a poucos. Assim, de fato, muitos poderão alcançar o principado, com exceção da condução do exército, no qual a mudança freqüente é perigosa, por causa da longa experiência que se exige para tal.

A segunda é que convém estabelecer que a duração do principado seja breve. Que todos os principados sejam breves, ou pelo menos aqueles que devem julgar todas as coisas quanto a todos os cidadãos ou pelo menos a muitos. [Se isto não for possível, que sejam breves] pelo menos os principados máximos e principalíssimos, como é o caso daqueles a quem incumbe a criação dos outros principados, a ordem da república e o regramento das comutações segundo a lei da justiça. Convém que o principado seja de breve tempo, se é possível, para que muitos possam alcançá-lo e governar segundo a parte. Isto convém maximamente para os grandes principados, para que não ocorra que, quando muito dilatados, se insurjam contra a multidão, tiranizando-a.

No que diz respeito à potência, temos a seguinte condição. Convém que nesta república que a assembléia da multidão seja senhora de modo simples de todas as coisas na república. Convém, se for possível, que o principado não tenha nenhum domínio, ou pelo menos de poucas coisas, e de nenhum modo das máximas. Assim será mais salvada a igualdade da multidão. Se, de fato, os principados dominarem de modo simples, ou nas grandes coisas, excederão os outros além da proporção e igualdade que nela se pretende.

O principado mais necessário no estado popular é aquele denominado de Conselho. A ele cabe o poder de deliberar sobre as coisas grandes e árduas. A razão para isto é que a multidão do povo que domina no estado popular é, o mais das vezes, imprudente e sem

virtude, e por isso mesmo segue o ímpeto da vontade em suas operações. Por isso, se ela deve agir retamente, convém que tenha um dirigente que a regre. Ora, este é o conselho, e por isso o conselho é maximamente necessário no estado popular.

Temos, finalmente, uma condição que diz respeito à retribuição. O Filósofo diz que, depois das coisas que foram ditas, convém remunerar todos os que se apresentam à assembléia, para que venham mais prontamente, assim como os que se apresentam ao julgamento para que um maior número julgue e a sentença seja mais firme, assim como aqueles que são tomados para o principado, para que trabalhem mais e mais fielmente. Tudo isto dentro das possibilidades da cidade. Se não for possível que todos sejam remunerados, convém pelo menos premiar os principados, os julgamentos os conselhos e as assembléias máximas e principais, assim como os principados com os quais seja necessário que muitos da cidade convivam. Ninguém aceitaria tais principados, por causa da magnitude das despesas, se não fossem bem remunerados, como ocorre com o condutor do exército.

Recolhendo e concluindo o que foi dito, estas são algumas propriedades comuns do estado popular. Todas estas propriedades que parecem pertencer ao estado popular, assim como a ordenação do povo no mesmo, são conseqüências da definição do justo popular anteriormente colocado, que é que todos possuem o igual segundo a quantidade, e não segundo dignidade alguma.

---

4. Levanta-se uma dúvida sobre a igualdade e a justiça no estado popular.

O Filósofo levanta a seguinte dúvida quanto ao estado popular. Em qualquer cidade ou república, inclusive no estado popular, há ricos e pobres; isto levanta a questão de como se deverá atribuir, tanto a estes, quanto a aqueles, o que é igual e justo. Isto é, se na cidade há mil pobres e quinhentos ricos se se deve dar ou distribuir aos mil pobres tanto quanto se dá ou distribui aos quinhentos ricos, de tal modo que os mil pobres tenham tanto poder nas decisões comuns quanto os quinhentos ricos; ou se, além de dividir do modo como foi dito, deve-se ademais tomar alguns poucos dentre os pobres e os ricos por eleição, mas de modo que o número dos que são escolhidos entre os pobres estejam para com o número dos que são escolhidos entre os ricos] na mesma proporção do número [total] de pobres para com os ricos; ou ainda, se nenhum destes modos é correto, mas se deve atribuir tudo à maior multidão, de tal modo que a multidão maior seja senhora de todas as coisas. A dúvida consiste em qual destas alternativas é o justo e igual na república popular, ou se nenhuma delas.

O Filósofo reponde a esta questão dizendo que esta mesma dúvida pode ser levantada de um modo diverso no estado de poucos. No estado popular os cidadãos dizem ser justo e igual de modo simples aquilo que assim parece a muitos pois, de fato, é a multidão que governa em tal república. Por este motivo, o justo no estado popular é tomado por comparação à multidão. Na potência de poucos, porém, os cidadãos dizem que o justo de modo simples é o que assim parece aos que possuem as maiores riquezas. Dizem, de fato, que tudo deve ser determinado segundo a relação para com as riquezas, que são o que há de principal nestas repúblicas.

O Filósofo, porém, reprova ambas estas colocações, [isto é, que o justo de modo simples é o que assim parece à multidão no estado popular ou que é o que assim parece à minoria dos ricos no estado de poucos]. Ambas estas posições possuem uma certa desigualdade na coisa e uma certa injustiça por comparação ao fim.

[Em relação à posição defendida pelos que sustentam o estado de poucos], se é justo fazer-se na cidade aquilo que assim parece aos poucos ricos existentes, seguir- se-á então que a república se converterá em uma tirania. A razão é que se for justo aquilo que assim parece aos mais ricos, e se todas as coisas devem ser determinadas segundo a quantidade das riquezas, então se houver algum homem que tenha maiores riquezas do que todos os demais [juntos], o justo será aquilo que assim o parecer apenas a este [homem] e será necessário determinar tudo segundo a sua vontade. Por conseguinte, será necessário que somente este homem governe segundo a sua vontade. Ora, isto é a tirania.

Por outro lado, [em relação à posição defendida pelos que sustentam o estado popular], se o justo é aquilo que assim parece à multidão, e importa seguir nisto o julgamento de muitos, como a multidão possui um poder maior e segue o ímpeto da vontade ao julgar, [teremos que nos converter] às obras da injustiça, rapinando tudo aquilo que pertence aos poucos ricos existentes, conforme já foi dito no livro quarto desta política.

O Filósofo responde a esta questão dizendo que convém em ambas estas coisas, [isto é, no estado popular e no estado de poucos], que o justo que domina e governa na república seja aquilo que assim parece às muitas partes da república. Isto, todavia, deve ser suposto não de modo simples, mas com certas determinações.

Duas, de fato, são as partes pelas quais a cidade é necessariamente composta, a saber, os ricos e os pobres. O que parecer justo a estes e àqueles simultaneamente em sua maioria, não digo de toda a multidão, mas da maioria dos ricos e da maioria dos pobres, seja este o justo pelo qual se governe e que se execute em toda a república.

Se, porém, acontecer que estes se contrariam entre si, de tal modo que não a todos os ricos parecer o mesmo e semelhantemente não a todos os pobres parecer o mesmo, então o justo não deverá ser determinado segundo o modo acima mencionado, mas segundo alguma outra excelência, ou da virtude, ou do desejo do bem comum. Neste caso, aquilo que parecer ser o justo à parte que possui tal excelência, [tendo sido bem apresentado e considerado], será o justo, Se ainda assim as diversas partes forem encontradas iguais em virtude, permanecerá a mesma dúvida sobre qual sentença deverá ser seguida. Neste caso a sentença [a ser seguida] deverá ser determinada pela sorte ou por algum outro artifício semelhante à sorte.

Alguém poderia objetar que a eleição do principado e a distribuição das honras comuns são as coisas máximas na cidade, e seria inconveniente confiar as coisas máximas à sorte, um caminho pelo qual pode-se ficar com o pior.

O Filósofo, porém, responde que, sendo dificílimo encontrar o justo e o igual nas coisas anteriores, e determinar segundo a razão reta, é todavia melhor dirimir as controvérsias pela sorte do que permitir que somente os ricos governem. Sempre, de fato, entre dois males deve-se escolher o mal menor. É mau confiar-se à sorte e é mau que somente os ricos governem, porém, é menos mau confiar-se à sorte do que permitir que os ricos governem. Os ricos, de fato, pela própria abundância de suas riquezas inclinam-se ao desprezo, ao orgulho e a outras coisas injuriosas e, por isso, não se importam com a justiça. Por este motivo é melhor decidir confiar-se à sorte do que permitir que apenas os ricos governem no estado popular.

---

5. O estado popular de agricultores é o melhor dos estados populares.

Depois que o Filósofo discutir as hipóteses e as propriedades do estado popular, pretende agora determinar a partir do que e como as suas espécies são instituídas.

Há quatro espécies de estados populares, e a espécie ótima é a primeira segundo a ordem entre elas que foi anteriormente apresentada.

A república ótima de modo simples é o reino em que um só governa. Depois dela vem o estado dos ótimos em que poucos virtuosos governam. Depois vem a república em que ainda há muitos homens preparados para a guerra. Em seguida temos aquela espécie de estado popular em que muitos agricultores governam. Finalmente, seguem-se a esta as demais espécies de estado popular mais e mais deficientes, conforme foi exposto no Livro Quarto desta Política. O estado popular [em que uma multidão que se dedica à agricultura governa] é o mais antigo entre todos os estados populares, a multidão mais antiga e mais natural sendo a agrícola. O Filósofo chama-a de primeira, porque é constituída pela primeira multidão e pelo povo ótimo, que é o que se dedica ao cultivo da terra, se alguém pressupor a distinção da multidão popular que há entre os que cultivam e os que não cultivam a terra.

Já que o povo ótimo é o agricultor, por isso facilmente acontece fazer-se uma república popular ótima onde houver tal multidão de povo. De fato, de uma ótima matéria bem disposta ocorre fazer-se um ótimo composto, tanto nas coisas que são feitas pela natureza, quanto pela arte.

Que a multidão dedicada à agricultura é o povo ótimo pode ser demonstrado do seguinte modo.

Em primeiro lugar, porque a multidão dos agricultores não possui muito dinheiro, e não pode dispensar- se muito dos afazeres das obras exteriores, tendo necessidade de se dedicar à cultura da terra da qual tira o seu sustento e a outras coisas necessárias. Por não poder dispensar-se das coisas exteriores, não apetece formar assembléias e por isso menos pode maquinar [insurreições]. Os homens, de fato, costumam nas assembléias, por causa das muitas conversações e da confiança recíproca, maquinar entre si buscando caminhos e modos para insurgir-se contra os ricos ou os governantes. Como os agricultores são menos maquinativos, sua multidão é mais apta para a política.

Em segundo lugar, a multidão dos agricultores é ótima porque não é concupiscitiva. O Filósofo diz que tal multidão, pelo fato de não possuir o necessário para bem viver, necessita dedicar-se aos trabalhos exteriores na região externa à cidade, isto é, no campo. E porque se dedicam às operações exteriores [no campo], menos tem concupiscência do que é alheio. De fato, os habitantes que vivem na região externa [à cidade], ocupados com as próprias obras, não se apercebem das riquezas e dos bens dos governantes e, porque não se apercebem das mesmas, cobiçam- nas menos. Por não cobiçarem deste modo o que é alheio, são melhores para serem governados, porque menos se insurgem e menos rapinam ou roubam, o que, de fato, era uma das causas da corrupção das repúblicas, conforme determinado no Quinto Livro desta Política. Para eles é mais deleitável ocupar-se com as negociações acerva do que lhes é próprio do que intrometer-se no que é da república ou do principado. A multidão popular [composta de agricultores] mais busca e apetece o lucro próprio do que a honra, o que, de fato, lhes é mais necessário.

Em terceiro lugar [a multidão de agricultores é ótima] porque não é ambiciosa. Se tal multidão tem algum apetite de honra, o que é necessário, porque os homens naturalmente apetecem a honra, conforme é evidente no segundo livro da Retórica, o apetite dela é

suficientemente satisfeito pelo fato de que em algumas repúblicas populares tem o domínio sobre a eleição e a correção do príncipe que é máxima. Em outros estados populares, embora a multidão não possa eleger os principados, os quais são eleitos por uma comissão escolhida dentre toda a multidão, esta tem, porém, poder sobre o conselho da república que ordena sobre todas as coisas, e este domínio sobre o próprio conselho é suficiente para muitos para satisfazer o apetite acima mencionado. Deve- se opinar que estas coisas, tais como a multidão ter poder de eleger e corrigir os principados, e poder alcançar alguns principados menores, assim como possuir um domínio sobre o conselho, é como um certo ornamento e boa disposição do estado popular.

Por causa destas coisas serem um certo ornamento do estado popular e uma boa disposição do mesmo, é conveniente estabelecer nesta espécie de estado popular, o que efetivamente costuma fazer-se, que a multidão de agricultores tenha poder sobre a eleição e a correção do principado, sobre o seu julgamento quando erra, e que os principados maiores sejam por ela eleitos, escolhidos para os mesmos homens entre aqueles que possuem maiores honorabilidades de virtudes ou de riqueza, ou entre os maiores pela nobreza.

Se tudo isto for observado, necessariamente em tal república se governará de modo ótimo, e disto advirão muitas utilidades para a república. Em primeiro lugar, por parte do príncipe, pois as magistraturas serão regidas pelos melhores, por serem tomados por causa de uma certa honorabilidade; em segundo lugar, por parte do povo, que será unido, e não propenso à insurreição, sem invejar aos homens insolentes e insignes. Se os principados são tomados dos honoráveis, o povo não se submeterá a homens piores do que eles, caso estes não consigam governar, e também os governantes governarão com mais justiça, considerando que há outros na república que podem corrigir seus delitos se agirem injustamente.

Disto tudo conclui-se também que, observadas todas estas coisas, necessariamente ter-se-á nesta república o maximamente perfeito, isto é, que os bons e os justos governam, sem cometerem delitos, temendo a punição e a correção, e a multidão não ter nada menos do que o que deve, que é o ser senhora dos maiores.

A conclusão principalmente intencionada é que é manifesto por tudo quanto foi exposto que esta espécie de estado popular que foi descrita é a ótima e a causa é o próprio povo, a partir do qual se constitui, que é ótimo.

---

6. Leis a serem estabelecidas para a consistência do primeiro modo de estado popular.

O Filósofo a seguir declara quais leis devem ser estabelecidas para a consistência [deste espécie ótima de estado popular, composta de uma multidão de agricultores].

Ele afirma primeiramente que para instituir o povo agricultor no mencionado estado popular são úteis certas leis que foram colocadas pelos antigos. A primeira é que não seja lícito alguém possuir na cidade qualquer quantidade de terra, mas apenas segundo uma certa determinada quantidade. De fato, se fosse lícito possuir qualquer quantidade de terra que fosse possível adquirir, [seus possuidores se tornariam excessivamente ricos] e o povo deixaria de ser um povo de agricultores. Ou então, se fosse [permitido possuir qualquer medida de terra, que esta não o seja em algum lugar próximo ao município da cidade, mas num local mais remoto. Desta maneira seu possuidor deveria morar num lugar mais remoto da cidade do que nela mesma, e assim poderia menos maquinar e causar dano.

A segunda lei que foi estabelecida na antigüidade em muitas cidades, ordena que não é lícito vender ou alienar as terras que alguém tenha recebido de seus pais [como herança], mas apenas, [como os filhos de Israel], arrendá-las durante algum tempo. Deste modo, pela alienação das posses, alguns não se tornariam pobres nem outros, pela sua aquisição, se tornariam mais ricos além da proporção.

Há uma terceira lei que dizem se dever ao legislador Oxylo, a qual possui a mesma eficácia que a precedente, segundo a qual não seria lícito alugar algo sobre a porção de terra que alguém possui, nem tampouco hipotecá- la. A razão desta lei é a mesma que a precedente, com a diferença que esta é mais restritiva do que a anterior. Aquela proibia a alienação da terra de modo simples, pela qual transfere-se o domínio da mesma; esta proíbe a alienação [do uso], ainda que conservado o domínio.

Importa ainda dirigir o povo agrícola segundo a lei e os estatutos dos Afiteus. Os afiteus, de fato, embora fossem muitos e tivessem poucas terras, eram, todavia, todos agricultores. Se eles tivessem terras ou posses além de uma determinada medida estabelecida pela lei, davam-nas aos pobres ou aos que as tinham menos, não toda, mas dividindo-a em partes, [após o que] retinham para si o quanto era determinado pela lei e repassavam o restante segundo o modo descrito, de tal maneira que também os pobres, pela terra recebida, se apresentassem ao censo com algum excesso de riqueza.

---

7. As demais multidões além da dos agricultores.

O Filósofo, em seguida, declara que as multidões constituídas por pastores é a melhor depois da constituída por agricultores. As demais são todas piores do que estas.

Depois da multidão constituída pelos agricultores a multidão popular ótima é aquela constituída de pastores que vivem do rebanho. Em muitas coisas estes se parecem aos agricultores. Assim como aquele deve habitar fora da cidade próximo aos campos cultivados, assim também este deve habitar próximo dos campos onde devem ser guardados e alimentados os animais. A multidão dos pastores é mais exercitada nas ações bélicas pelos seus hábitos; exercitam-se, de fato, pela necessidade de se guardarem dos lobos e dos ladrões. Ademais, possuem corpos bem dispostos, são corporalmente fortes, acostumados aos frio e exercitados na caça. Tudo isto predispõe corretamente aos atos bélicos.

As demais multidões são muito piores do que estas. Todas as demais multidões dos estados populares, como a dos mercenários em seus trabalhos, a dos mercadores que negociam no foro com pessoas vis e venais e daqueles que vendem o seu trabalho em troca de dinheiro, são muito piores do que todas as anteriores que já mencionamos. De fato, muito pouco participam da vida que é segundo a razão e nenhum de seus trabalhos, enquanto tais, são exercícios da virtude.

Além disso, a multidão forense e mercenária, que habita dentro dos muros da cidade, em sua maioria querem fazer assembléias nas quais promovem coligações e conspirações contra o príncipe, e também sentenciam depravadamente, porque recebem destas mesmas assembléias algum lucro [monetário]. Estas multidões são corruptivas da república, e por isso são piores para serem governadas. Os agricultores que possuem suas moradas dispersas pelas regiões próximas às terra que cultivam não se dirigem de boa vontade a estas assembléias, porque por este motivo são retardados de seus hábitos necessários, nem necessitam de tais assembléias, pois têm mais com que se ocupar do que é necessário à vida.

[Nas repúblicas em que convivem agricultores e multidões forenses e mercenárias], os agricultores não se preocupam muito de vir às assembléias pelas causas já apontadas, enquanto que as multidões forense e mercenária querem promover assembléias com freqüência, com o que poderiam propor inconveniências para os agricultores. O Filósofo, para afastar esta possibilidade, diz que se a turba forense e mercenária deseja congregar-se com freqüência, convém ordenar pela lei ou estabelecer pelo costume não promover assembléias em que [a turba mercenária e forense] tenha poder [de decidir] coisas grandes sem chamarem aqueles que habitam fora da cidade nos campos. Disto se seguem duas vantagens. A primeira é que haverá poucas assembléias, porque os agricultores não poderão vir a elas por causa de seus afazeres necessários. A segundo é que os agricultores são menos maliciosos e [são] melhores, e freqüentemente reprimem de algum modo a malícia e a astúcia da multidão forense.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como instituir as demais repúblicas populares.

Depois que o Filósofo declarou a partir de quais e como deve ser instituída a república popular ótima, declara a partir de quais e como devem ser instituídas as demais repúblicas populares piores e mais desordenadas.

De tudo o que foi dito é manifesto como deve ser instituída a república popular que é a ótima quanto à boa ordenação e primeira segundo a natureza. Destas coisas pode ser manifesto como as suas demais espécies devem ser instituídas.

Se a república popular ótima deve ser instituída a partir da multidão ótima e isto segundo a ordenação ótima a si conveniente, como as demais são defeituosas em relação a esta, algumas menos e outras mais, é manifesto que estas podem ser instituídas transgredindo a primeira, tomando uma multidão pior do que a multidão [ótima] e permitindo uma maior desordenação da reta ordenação segundo o mais e o menos, de tal modo que a república popular menos ordenada depois da primeira seja a partir da multidão menos ordenada e a mais desordenada seja a partir da multidão mais desordenada.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. O fortalecimento da última espécie de estado popular.

A última espécie de estado popular não é duradoura per se. A última espécie do estado popular não pode ser bem sustentada por toda a cidade, por exemplo, pelos ricos e pelos pobres, pelos nobres e ignóbeis, se não for bem ordenada por leis e costumes convenientes a si.

A razão disto é que nesta república popular toda a multidão, qualquer que ela seja, governa na cidade como se fosse uma só [pessoa], e segue o que lhe parece. Ora, esta multidão, quanto à sua maior parte, é imprudente e desordenada, e em suas obras segue mais o ímpeto do que a razão, motivo pelo qual oprime os maiores e corrompe os julgamentos, pelo que ocorre a corrupção da república.

A última espécie de estado popular pode ser fortalecida por intensificação ou por abrandamento. [Trataremos neste condensado apenas dos modos por intensificação].

A última espécie de estado popular pode ser fortalecida por intensificação de quatro modos.

Pelo primeiro modo, para fazer a república mais firme e fazer com que a multidão popular se torne mais poderosa, os príncipes deste tipo de república popular costumaram acrescentar [à multidão] muitos estrangeiros e algumas vezes alguns não são legítimos cidadãos. Isto era conveniente a esta república, porque a multidão, acrescentada de muitos, se torna mais forte, e sendo mais forte pode melhor reprimir o excesso dos ricos e dos que querem tiranizar.

Este documento, no entanto, deve ser moderado da seguinte maneira. Enquanto o poder dos ricos, dos nobres e dos que estão no termo médio entre ricos e pobres excede o poder da própria multidão, convém que se lhe acrescentem estrangeiros até que a potência da multidão exceda. Mas, ultrapassado este ponto, acrescentar notavelmente a multidão com mais elementos estranhos, simplesmente falando, não convém, e isto por duas razões.

A primeira é porque se o número dos estrangeiros exceder muito, a república se tornará mais desordenada porque os estrangeiros que forem acrescentados, em sua maioria, são i prudentes, sem virtude e não acostumados à ordem da república. A segunda é porque quando se acrescentam muitos estrangeiros, os nobres e os insignes se turbam e apóiam a república de mau grado, vendo que homens piores do que eles são tomados para o governo da mesma. Esta foi a causa da sedição feita a república dos Cirenenses, isto é, a notável multidão dos que foram acrescentados à mesma. Se somente poucos tivessem sido acrescentados, não seriam tão notáveis, nem causariam tanta preocupação. De fato, o mal pequeno é negligenciado, porque aquilo que é pequeno é considerado como nada.

[O Filósofo expõe o segundo documento para o fortalecimento por intensificação da última espécie de estado popular] dizendo que devem ser reduzidas as fraternidades e as sociedades que têm finalidades particulares e próprias, de tal maneira que haja menos sociedades segundo o número, mas [cada qual] contando um maior de homens. Deve-se pensar todos os meios possíveis pelos quais todos os homens na cidade se mesclam segundo as tribos, o que pode ser feito pelo casamento, pelas sodalidades, pela vida comum e pelas assembléias gerais. Deste modo o povo será mais unido pelo amor e, conseqüentemente, mais forte, porque toda virtude unida é mais forte do que a mesma dividida. Todavia, ao fazer isto, debe-se providenciar que as mesmas leis e os mesmos costumes sejam observados agora e antes. De fato, se ao mudarem as tribos e as sodalidades, se mudam também as leis e os costumes, necessariamente mudar-se-á também a república, porque as leis e os costumes na república devem ser instituídas

segundo sua ordenação à república, conforme foi dito antes no livro terceiro desta Política.

[O terceiro documento] que parece ser útil a este estado popular, proveniente dos estatutos de algumas tiranias, [um regime muito semelhante a esta forma de estado popular] que é como uma certa espécie de tirania, é a instituição de principados sobre os servos, as mulheres e as crianças, perante os quais os servos possam apresentar ações contra os seus senhores, as mulheres contra os maridos e as crianças contra os pais. Os tiranos instituem estes principados para que com isto tenham uma maior benevolência por parte das crianças, das mulheres e dos servos que são grande parte da cidade.

Mas deve-se entender que isto é útil até um certo ponto, não porém quanto a tudo. De fato, instituir os principados mencionados aos quais competem as ações das mulheres, dos servos e das crianças quanto a tudo o que pudessem propor contra os homens, senhores e pais seria inconveniente e dividiria a cidade. Porém instituir alguns principados aos quais competeriam as ações contra os mencionados apenas quanto a algumas poucas coisas e grandes, não é inconveniente nesta república.

O Filósofo expõe ainda o quarto documento dizendo que para firmar o estado popular é ainda útil que os governantes dissimulem a vida dos súditos, não punindo todas as más ações voluntárias. Isto muito ajudará a tal república, porque para muitos é mais deleitável viver desordenadamente do que temperadamente e segundo a virtude. Os homens, de fato, em sua maioria carecem de uma razão reta. A esta carência de razão segue-se o viver além da razão e da ordem. Poucos, de fato, seguem a reta razão e por isso poucos se acostumam a viver com temperança, enquanto que muitos o fazem desordenadamente. Por isso para muitos é mais deleitável viver desordenadamente, porque a isto estão mais acostumados, pelo que amam mais a república em que se lhes permite viver nos prazeres.

Deve-se notar que o Filósofo não diz que deve ser ordenado nesta república, não importa o quão desordenada ela seja, que cada um viva como bem quiser, nem que também isto seja permitido se tal vier a ser conhecido, mas apenas que se dissimule o que for de menor monta. De fato, em nenhuma sociedade humana, se se pretende que ela seja duradoura, deve-se ordenar tais coisas, nem mesmo permití-las aberta e desordenadamente, mas apenas dissimulá-las algumas vezes por causa da qualidade da pessoa ou de alguma outra circunstância. Por isso é que o Filósofo diz no Sexto Livro da Ética, e com razão, que não é um verdadeiro legislador, mas um corruptor, aquele que estabelece pela lei que devem ser seguidas tais deleitações ou que as permite abertamente, por causa do que em pouco tempo aderem muitos à sua lei, porque lhes é mais deleitável viver desordenadamente do que segundo a ordem.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. Últimas observações.

Cabe ao legislador não trabalhar muito instituindo uma grande obra, mas principalmente empenhar-se naquilo pelo que a república pode salvar-se por muito tempo. Não é difícil que uma república ordenada de qualquer modo permaneça por pouco tempo. O que é dificílimo é que ela permaneça por muito tempo. Por isso importa trazer muito à memória tudo aquilo que são elementos salvadores e corrompentes das repúblicas, e por meio delas procurar salvar a república, fugindo daquilo que as corrompe, elaborando leis e costumes não escritos que incluam tudo aquilo que as salva.

E não se deve cair no erro de crer que o estatuto mais popular seja aquele que mais faz a cidade viver popularmente. De fato, muitas das coisas que parecem ser populares [na realidade] dissolvem os estados populares.

O que mais deve ser observado por quem tem cuidado com o estado popular é providenciar o modo pelo qual a multidão dos pobres enriqueça ou pelo menos não passe necessidade. A necessidade, de fato, faz esta multidão ser má; é difícil que aquele que vive na indigência trabalhe bem, conforme se diz no Primeiro Livro da Ética. Por isso deve-se trabalhar muito para que [a multidão] tenha uma abundância contínua.

O Filósofo também aponta alguns modos pelos quais é possível tornar os pobres ricos.

Em primeiro lugar, para evitar a indigência no estado popular convém reunir em alguma quantidade notável aquilo que provém dos rendimentos comuns e então distribuir aos pobres partes suficientemente grandes pelas quais cada um possa adquirir uma pequena quantidade de terra da qual depois possa auferir algum lucro. Isto convém aos ricos, porque não são agravados por isso, e também convém aos pobres, mais do que se recebessem segundo pequenas partes e com maior freqüência.

Em segundo lugar, se isto não puder ser feito comodamente, devem ser oferecidas a eles pelo menos ocasiões que os favoreçam à negociação e à agricultura, para que deste modo, por ambas as coisas, possam enriquecer-se.

Em terceiro lugar, se não é possível para os ricos disporem de algo para ser distribuído aos pobres, pelo menos convém que eles doem alguma quantidade de dinheiro, segundo as tribos ou segundo as fraternidades, ou segundo algum outro modo de agrupamento, para que seja distribuída aos pobres nas reuniões necessárias. E para que façam isto mais prontamente, devem ser abolidos os gastos desnecessários que os ricos costumam fazer, como as despesas com banquetes e presentes inúteis.

II. A PARTIR DE QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDO O ESTADO DE POUCOS

1. Introdução.

Depois que o Filósofo mostra a partir de que e como deve ser instituída a república popular, agora passa a mostrar a partir de que e como deve ser instituída a república dos poucos.

E, primeiramente, colocando a sua intenção a respeito deste assunto, diz que, tendo mostrado a partir do que e como deve ser instituída a república popular, fica manifesto [também] como devem ser instituídas as repúblicas dos poucos.

Como as espécies dos estados dos poucos de um certo modo são contrariadas pelas espécies dos estados populares, e os contrários se instituem a partir dos contrários e de modo contrário, é necessário que cada espécie de estado de poucos seja instituída a partir do que contraria aquilo a partir do que se compõe a república popular contrária e de um modo contrário a ela.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Como instituir a melhor espécie do estado de poucos.

[O Filósofo passa a tratar sobre como deve ser instituída a] espécie do estado de poucos que é considerada maximamente temperada. Trata-se da espécie de estado de poucos que é próxima à que é chamada pelo nome comum de república, na qual governam os que possuem armas e alguma dignidade de riquezas e na qual as honorabilidades que são consideradas devidas às riquezas se distingüem em maiores e menores. Semelhantemente, entre os principados alguns são mais necessários e menores, enquanto outros são mais principais e maiores. Entre [os cidadãos] os que têm menores riquezas participam dos principados mais necessários, e os [que possuem] maiores [riquezas] participam doa mais principais, sendo lícito nesta república que todos os que possuem alguma dignidade de riqueza alcancem [e participem] da república.

Para instituir esta república é necessário [introduzir nela] uma multidão [suficientemente grande] de cidadãos que tenham uma honorabilidade de riquezas determinada, de tal modo que estes, junto com a república, sejam mais poderosos do que todos os que não participam da república. Universalmente convém que esta multidão seja tomada entre os melhores do povo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. O modo pelo qual se instituem as demais potências de poucos.

Há quatro espécies de estado de poucos que estão um para o outro consecutivamente segundo a ordem.

A primeira é aquela constituída de uma multidão maior, com uma menor honorabilidade de riquezas e mais ordenada segundo a razão e a lei. Segue-se-lhe uma segunda constituída por uma multidão menor, possuindo uma maior abundância de riquezas e que faz menos uso das leis. A terceira é constituída por uma multidão ainda menor que possui uma maior quantidade de riquezas. A quarte e última, péssima entre todos, é constituída de uma pouquíssima multidão e de uma máxima honorabilidade, pelo que não é regida pelas leis, mas pela vontade dos governantes.

As espécies das repúblicas de poucos se instituem pela intensificação daquilo que se observou na instituição da precedente, pois a segunda é conseqüente de[pois da primeira, e depois desta há outra que se lhe segue até a última. Em outras palavras, se a primeira é instituída grande pela multidão e pequena pela honorabilidade das riquezas, a seguinte será instituída de uma multidão menor [mas possuidora de] uma maior honorabilidade, e assim sucessivamente, até a última inclusive, a qual é instituída de uma pequeníssima multidão de poucos [possuidora de] uma máxima honorabilidade de riquezas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. Os modos pelos quais se salva a última espécie do estado de poucos.

A última e péssima espécie do estado de poucos necessita de uma grande cautela ao ser instituída. Esta espécie de estado de poucos necessita de uma cautela tanto maior em sua instituição quanto ela própria é a república de poucos péssima entre todas.

Isto pode ser declarado por semelhança com as coisas que são feitas pela arte, que são mais conhecidas para nós, dizendo que os navios que são bem construídos, formados de partes firmemente unidas entre si, podem suportar ou navegar com um maior número de erros, golpes ou paixões provocadas por elementos externos sem que facilmente se corrompam por este motivo. Já os navios que não são bem construídos, cujas partes não estão firmemente unidas umas às outras, como que possuindo uma tripulação de péssimos marinheiros, não podem suportar os menores erros. Navios como estes, diante do menor impulso do vento, diante de uma onda ou do choque com um rochedo, rompem-se e [afundam], como é do conhecimento de todos. Assim também ocorre nas repúblicas. As que são otimamente ordenadas segundo a rezão podem sustentar muitos e grandes choques. As que são mal ordenadas corrompem- se por pouca coisa e, por isso mesmo, necessitam de uma maior cautela [ao serem instituídas]. Convém, de fato, entender a cidade como composta de muitas partes ordenadas entre si, como um navio é composto de muitas tábuas.

[Feitas estas observações, o Filósofo expõe três elementos que salvam o potentado de poucos, esta última espécie do estado de poucos que já são tiranias].

O primeiro consiste em juntar à república alguns [homens] escolhidos entre os populares, por exemplo, dentre os que tenham alguma honorabilidade de riquezas. Isto foi observado na cidade de Marselha, a qual distinguiu entre a dignidade dos que tinham alcançado a república e a daqueles que não participavam dela. Se encontravam alguns que não participavam da república que fossem mais dignos ou, pelo menos, tão dignos quanto aqueles que participavam, elevavam- no à participação da república, todos ou pelo menos alguns entre eles. Por causa da aposição destes populares, o povo da república mais a amava, e por isso mais se esforçavam por salvá-la. Isto, porém, dever ser observado, conforme já foi dito anteriormente, de tal maneira que não seja tomada uma grande multidão de tais homens, a qual, quando muito grande, poderia produzir a desordenação do estado de poucos. Deve ser tomado um certo número de homens tão grande quanto for necessário para que, com eles, a república se torne mais forte do que o restante da multidão [que habita] a região.

O segundo elemento que salva o potentado de poucos consiste na conveniência daqueles que são tomados para os principados principais e mais honoráveis em fazer oferendas de grandes dons a Deus ou a comunidade. Disto se seguem duas utilidades. A primeira é que o povo [não odiará] o principado por causa da magnitude dos dons; a segunda é que se compadecerá dos governantes vendo-os gastarem muito com eles. Os pobres, de fato, consideram as riquezas como o bem maior.

O terceiro elemento que salva o potentado de poucos consiste em que os governantes façam grandes sacrifícios, grandes despesas e algum grande convívio com toda a cidade, de tal maneira que o povo, participando deste modo do convívio, e vendo a cidade bem disposta e ornamentada, se alegre e por conseqüência queira que a república dure. Ademais, a magnitude das despesas é para os insignes como um memorial para a difusão de sua fama. Entre os modernos que governam estados de poucos, diz o Filósofo, há um costume contrário a este. Seus príncipes e homens insignes não buscam a boa fama ou as honras, mas a extorsão por meio da calúnia ou de qualquer outro meio de qualquer quantia de dinheiro. Este é o motivo por que as modernas repúblicas de poucos são repúblicas mas

nas quais se busca mais a extorsão de dinheiro do que a honra.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Os principados das repúblicas de poucos menos retos.

Depois que o Filósofo declarou a partir de que e como são instituídas as repúblicas [de poucos] menos retas, passa agora a determinar sobre os seus principados, completando aquilo que no Quarto Livro da Política havia omitido. Declara a sua intenção dizendo que depois que das coisas que foram ditas, convém determinar quantos são os principados necessários em tais repúblicas, suas espécies e sobre quem dominam, conforme foi explicado no final do Livro Quarto.

Em segundo lugar, convém haver um principado sobre o foro das coisas que são necessárias à cidade, que examine se tal contrato é feito de modo justo e legítimo, e também que os edifícios usados para o foro nos quais se fazem tais contratos sejam bem ordenados para tal. A razão disto é que em todas as cidades é necessário receber algo como compra e dar algo pela venda, tanto para toda a cidade e em relação a outros, como quanto aos cidadãos entre si. Isto é convenientíssimo para a própria suficiência da cidade. Como uma só casa não é suficiente para si mesma, esta se une a outra formando uma aldeia, e como uma aldeia e mesmo poucas aldeias não são completamente suficientes para si mesmas, muitas aldeias se unem em uma só cidade que seja suficiente per se. Ora, a cidade não pode ser suficiente per se senão pelas comutações mútuas, que se fazem pela compra e venda, ou entre si, ou para outros, legitimamente realizadas. Isto, porém, não poderia acontecer se não houvesse alguém que dirigisse [estas comutações], reduzindo o desigual à igualdade pela sabedoria e pelo poder público. Ora, isto é um principado, de onde que é necessário para a cidade um principado acerca dos contratos.

Deve haver um outro principado que é conseqüente e próximo a este, que tenha o cuidado com os edifícios comuns e particulares, as estradas, os aquedutos e outras coisas semelhantes, para que sejam construídos como convém e bem dispostos segundo a conveniência da cidade. Este principado deve determinar também como os edifícios em ruínas devem ser reparados e como devem ser estabelecidos os limites dos edifícios para que não surjam querelas sobre estas questões, e de outros tantos assuntos semelhantes. Alguns chamam a este principado de edilidade.

Há outro principado necessário, semelhante ao anterior. Cabe a este os mesmos cuidados que o anterior, mas em relação [às construções] que há no campo, fora da cidade. Por exemplo, fortes e acampamentos militares, edifícios e aquedutos, limites entre propriedades agrícolas e tudo o mais que pode haver fora da cidade. Alguns chamam a este principado de delimitador, outros de guardiões do campo.

Outro principado é o que deve cuidar dos rendimentos comuns, ao qual pertencem três coisas: receber estes rendimentos de diversos, guardar o que é recebido e distribuir o que for necessário em qualquer dispensação segundo a ordenação da cidade ou dos superiores. Alguns chamam este principado de receptor, outros o chamam de questor.

Deve haver um outro principado ao qual são referidos todos os rescritos de contratos e julgamentos, para que tenham autoridade, a saber, pelo selo que neles é colocado. Junto a estes principados deve permanecer um registro com o rescrito dos contratos e das sentenças, assim como também de todos os que são introduzidos na cidade. Nas cidades maiores este principado é dividido em vários, mas sempre um deverá ser o principal de todos, assim como vemos nas cortes dos magnatas haver algum chanceler que é o principal e muitos outros a ele subordinados, como os notários, escreventes e outros semelhantes. Este principado é chamado por alguns de prefeitura ou memorial, porque junto a eles deve permanecer a memória das coisas grandes que se fizeram na cidade. Outros, porém, os denominam com outros termos semelhantes.

Depois destes há um outro principado que é maximamente necessário e que é o mais difícil entre todos, a saber, o que cuida da execução dos condenados à morte, dos banimentos [segundo as acusações julgadas] e da custódia dos corpos daqueles antes que sejam condenados ou proscritos. Este principado é muito pesado por causa das animosidades de muitos. Os amigos dos que vão ser condenados ou proscritos nutrem por este principado, em sua maior parte, um [grande] ódio, na medida em que aquele ou aqueles que amam alguém são também inimigos dos seus inimigos. A inimizade contra este principado é tamanha que, nos lugares onde não for possível lucrar muito com ele, poucos ou mesmo ninguém sustentaria presidir este principado e, se houver quem queira presidí-lo, não quererão proceder nele segundo o rigor que seria devido, temendo as inimizades e as ofensas. O temor e o amor freqüentemente costumam perverter o julgamento do governante. Este principado é necessário porque de nada serviria sentenciar corretamente sobre as ações segundo a justiça, se as sentenças retas não pudessem ser conduzidas até o fim pela sua execução. Porque este principado é necessário e pesado, convém que ele não seja apenas um só, mas que seja dividido em vários, de tal maneira que partes diversas caibam a juízes diversos, de tal modo que haja um juiz que ouça a acusação, outro que investigue, outro que sentencie, e semelhantemente com aqueles a quem cabe escrever estas coisas, sendo conveniente dividí-los, de tal modo que seja um que escreve a acusação, outro que escreva a investigação e outro ainda a sentença. Se este cuidado for observado tanto as sentenças quanto as execuções conseguirão mais chegar ao seu fim, porque deste modo será menor a inimizade para com tais principados. Quando estes são divididos, de tal maneira que cabe a um a condenação e a outro a execução e coisas diversas são atribuídas a diversos, a inimizade também ficará dividida, tronando-se menor para cada um e, deste modo, as sentenças e as execuções chegarão melhor ao seu fim, o que é muito conveniente. Por causa da dificuldade que há neste principado, os homens bons fogem do mesmo, enquanto que não é seguro colocar nele os maus; os maus, de fato, precisam mais das regras e da custódia dos outros do que podem reger ou custodiar os outros, e o que deve regrar a outro importa que seja regrado primeiro. O remédio para o problema dos bons fugirem deste principado é que não haja um único principante neste negócio, nem também que o mesmo seja principante de modo contínuo, mas ora um, ora outro.

Depois destes principados é necessário colocar ainda outros não menos necessários se deve ser salva a convivência civil, ordenados porém num grau mais excelente de dignidade, já que necessitam para a execução deste principado de muita prudência, a qual é tida somente pela experiência de longo tempo, e de muita fé, isto é, muita fidelidade. Estes são os guardiões da cidade, e se ordenam às oportunidades bélicas contra os inimigos da cidade. É necessário, de fato, se a cidade deve ser salva, que haja curadores da mesma, tanto para o tempo de paz, como para o tempo da guerra. Estes serão aqueles aos quais pertence guardar as portes e os muros; semelhantemente, deve haver aqueles que devem cuidar de investigar as insídias e da pacífica ordenação dos cidadãos entre si. Estes, para que possam operar retamente, necessitam de muita prudência e fidelidade, porque a indiscrição e a infidelidade dos mesmos facilmente induziria a corrupção na cidade.

Há também os principados aos quais compete corrigir os outros principados. Já que alguns principantes na cidade devem lidar com o bem comum, coletando e dispensando, e é difícil tratar estes bens sem alguma inquisição ou apropriação, pelo fato de que todos tem o apetite destes bens, se não se tratarem de homens estudiosos e fidelíssimos, será necessário haver algum principado acima destes, cuja finalidade seja a de receber a razão sobre o que foi recebido e o que foi gasto, e corrigir, onde forem encontrados, os delinqüentes. Se não for assim, haverá desvios do bem comum da cidade e muita injustiça. Convém, porém, que este principado não tenha cuidados sobre mais nenhuma outra coisa, para que mais diligentemente possa cuidar [de seu próprio objeto]. Alguns chamam a este principado de corretores, pelo fato de que a eles cabe corrigir os delinqüentes; outros os chamam de racionais, porque devem ouvir as razões; outros ainda de investigadores, porque devem investigar com diligência; outros, finalmente, de procuradores.

Além de todos estes principados, existe ainda um outro principado necessário, o principado máximo, aquele que possui domínio sobre todos os demais e ao qual todos os demais se ordenam e do qual, recebendo os demais a sua razão de operar, são [por este] dirigidos nas coisas que caem sob os seus cuidados e ao qual, como a um fim, são reduzidas todas as operações da cidade. Importa que aquele que [ordena todos os principados deste modo] tenha na república a suma autoridade. Em alguns lugares este principado é chamado de preconsulado, pelo fato de que delibera antes; em outros é chamado apenas de Consulado.

Há outra espécie de principado necessário na cidade a quem cabe o cuidado com aquilo que diz respeito ao divino, ao qual pertencem os sacerdotes que lidam com as coisas sagradas, assim como aqueles que cuidam dos edifícios das casas sagradas, como devem ser conservadas e quando outras devem ser construídas, e quaisquer demais coisas que se ordenam ao culto divino.

Nas cidades que mais se dedicam às guerras exteriores [ou a outras atividades especiais] deverá haver outros principados próprios, sobre os quais nada foi mencionado, [nem sobre estes principados], nem sobre as repúblicas de tais cidades. O Filósofo tratou apenas dos principados pertencentes ao estado dos poucos e aos estados populares, dos quais tinha intenção de determinar, embora alguns destes [principados] também pertençam a estas [outras] cidades.

Há, finalmente, outros principados que não são tão necessários, como os que cuidam do ornamento da cidade e dos cidadãos, da disciplina das mulheres e da custódia das leis, de tal maneira que nenhuma seja transgredida, da lei das crianças, isto é, a disciplina e os cuidados para com as mesmas, do governo dos ginásios, dos jogos atléticos, das músicas e outros espetáculos semelhantes.

- Anterior
- Índice
- Posterior

LIVRO VII

I. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA QUANTO AO SEU FIM

1. Introdução Geral.

Depois que Aristóteles declarou a partir do que e de que modo deve ser instituída a república menos ordenada, pretende agora declarar como e a partir do que deve ser instituída a república ótima de modo simples, seja a república assim denominada pelo nome comum, seja a república dos ótimos, seja o reino.

O Filósofo, porém, antepõe certas coisas que pertencem à declaração de sua intenção. Ele mostra que para instituir a república ótima convém conhecer antes certas coisas da parte da forma da própria república, que é tomada da razão de seu fim, e outras de partes de sua matéria, que são seus próprios cidadãos, seu lugar e sua habitação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Para conhecer qual é a república ótima, é necessário conhecer qual seja a vida ótima.

Quem quer investigar de modo certo e conveniente sobre a república ótima simplesmente considerada, e não supostas [algumas circunstâncias], necessita considerar primeiro qual é a vida elegibilíssima simplesmente considerada, isto é, qual é a ação ótima simplesmente considerada.

Chama-se vida, de um primeiro modo, aquilo que é princípio de movimento per se. Segundo [este sentido] diz-se que a alma e a vida são o mesmo.

De um segundo modo, chama-se vida a operação procedente deste princípio intrínseco, assim como quando dizemos que sentir e inteligir são uma certa vida. Segundo [este sentido] a vida eligibilíssima do homem é a sua ação ótima segundo a mais excelente potência da alma.

A razão [pela qual para investigar qual é a república ótima é necessário considerar primeiro qual seja a vida elegibilíssima] é a seguir apontada pelo Filósofo. Se não for manifesto qual é a operação ótima do homem de modo simples, não será manifesto qual é a ótima república de modo simples, porque os que vivem otimamente na república necessariamente devem alcançar a vida ótima ou a ação ótima [do homem], seja esta considerada de modo simples, enquanto considerada segundo a exigência das disposições dos que vivem [na cidade], segundo a diversidade das quais é necessário que a ação ou fim se diversifica, assim como a ação ótima do artífice é necessário que se diversifique por causa da diversidade da matéria sobre a qual opera.

Portanto, querendo-se considerar sobre a república ótima, é necessário pré considerar, conforme é manifesto, qual é a vida ótima ou também a ação elegibilíssima para todos os homens. A força do argumento do Filósofo consiste em que, para conhecer cada coisa, é necessário pré conhecer aquelas outras a partir das quais a razão daquela é tomada per se. De fato, é por esta última, [isto é, a razão de algo], que se conhece cada coisa. Ora, a razão da república ótima é tomada do fim ótimo do homem, assim como universalmente a razão dos operáveis é tomada da razão do fim. Porém o fim da república ótima é o fim ótimo do homem, porque a república não é outra coisa do que a ordem da cidade, conforme explicado no terceiro desta Política. A razão da ordem, entretanto, é tomada do fim, de onde se segue que, para o conhecimento da república ótima, é necessário preconhecer qual seja o fim ou a ação ótima do homem.

---

3. Qual é a vida ótima do homem.

Prosseguindo, o Filósofo passa a investigar qual é a vida ou o fim ótimo do homem, para entender o que é necessário considerar que o bem do homem é o ser perfeito do próprio homem, porque a bondade é uma certa perfeição.

Ora, o homem é composto de corpo, como de sua matéria, e de alma, como de sua forma e, por isso, ele possui um certo ser perfeito quando ao corpo, e um certo ser perfeito segundo a alma. Ademais, porque para a perfeição da alma e do corpo necessita de alguns [bens] exteriores, como de instrumentos, a saber, alimentos e outras coisas, há ainda um outro ser perfeito do homem quanto a estes bens exteriores. Por isso há um tríplice bem do homem, a saber, o bem segundo a alma, o bem segundo o corpo e os bens exteriores. A felicidade, sendo o bem perfeitíssimo do próprio homem, deve reunir a todos estes.

E é isto que o Filósofo quer dizer quando afirma que considera ter dito suficientemente muitas coisas sobre o fim último do homem nas coisas que foram expostas nos Livros da Ética, que agora são utilizadas para o propósito deste livro de Política. E, para que tudo seja reduzido a uma só divisão, nenhuma dúvida deve haver que os bens do homem se distinguem em três partes, a saber, as coisas exteriores, como as riquezas e os amigos, os bens do corpo, como a saúde e a vivacidade dos sentidos e outros semelhantes, e os bens da alma, e que todas estas coisas importa que existam nos homens felizes.

A felicidade, de fato, é o bem perfeitíssimo do homem. Se, portanto, todos estes soo bens do homem, é necessário que todos estes existam no homem feliz. De fato, se o homem carecesse de algum deles, quanto a este ocorreria uma imperfeição.

Isto é manifesto no que diz respeito aos bens da alma, porque ninguém que tenha uma boa disposição diria ser feliz de modo simples aquele que não alcançasse alguma parte da virtude, como a fortaleza, a temperança, a justiça ou a prudência, que são as quatro virtudes principais.

Ninguém poderia dizer ser feliz aquele que tivesse medo de moscas, que tremesse de medo ao som de uma folha ou diante da aparição de uma sombra; nem também aquele que no uso da comida ou do prazer venéreo não conseguisse se abster de nenhum extremo, mas apreciasse comer ou beber qualquer coisa e de qualquer maneira e usasse do que é venéreo de qualquer modo e em qualquer quantidade. Semelhantemente nem aquele que não tivesse nenhuma equidade de justiça, mas que para obter de qualquer modo um quadrante, que é a quarta parte de um denário, quisesse matar amigos muito amados. O mesmo poderia ser dito nas coisas que dizem respeito à prudência. Ninguém poderia chamar tal homem de [feliz ou] bem aventurado, um homem imprudente, sem discrição e mentiroso, como uma criança destituída de senso e uso de razão. Isto não poderia ser assim se à felicidade não pertencessem as operações da virtude.

Estas coisas supostas, porém, devemos investigar em qual delas consiste a felicidade de modo principal.

Todos, de fato, concedem que à felicidade pertencem todos os bens mencionados. Sustentam, porém, de modo diverso o modo pelo qual cada um destes bens pertence à felicidade do homem segundo a quantidade. Alguns, de fato, dizem ser suficiente para a felicidade perfeita qualquer quantidade de virtude, ainda que pequena; quanto às riquezas, porém, e ao dinheiro, que é uma espécie de riqueza acidental, e quanto ao poder, à glória e à fama e todas as demais coisas semelhantes a estas, dizem pertencer à felicidade humana o seu excesso até o infinito. [Os que pensam assim] sustentam que a felicidade do homem consiste principalmente nos bens exteriores, e apenas secundariamente na virtude.

O Filósofo, porém, reprova esta opinião, mostrando ser verdade o contrário, isto é, que a felicidade consiste principalmente na virtude. Ele diz, em primeiro lugar, que nós, reprovando as sentenças dos que assim se expressam, diremos que é fácil concluir a partir das próprias ações que nos são mais manifestas que a felicidade está mais e principalmente nos costumes, isto é, nas operações habituais ordenadas segundo a razão e na excelência da perfeita operação intelectual, acompanhadas de uma pequena posse de bens exteriores, do que na abundância além do conveniente de tais bens exteriores juntamente com a deficiência da virtude e da operação da inteligência.

A felicidade consiste principalmente naquele bem pelo qual se adquirem, conservam e bem ordenam todas as demais coisas do que naquelas que são adquiridas, conservadas e dirigidas por outros. Aquilo pelo qual algo é dirigido e medido parece ser mais principal. Ora, o que se observa é que os bens exteriores e alguns bens corporais são adquiridos, conservados e dispensados segundo a razão reta pela operação da virtude e da inteligência, e não o contrário. De onde que se diz, no Quarto Livro da Ética, que sem a virtude não é fácil bem conservar boas fortunas. Por outro lado, a abundância das riquezas em si mesmo inclina ao que está além da razão. A felicidade, portanto, consiste principalmente na excelência da virtude e na operação da inteligência do que nos bens exteriores.

Ademais, facilmente poderá ser visto pelos que quiserem considerar segundo a razão que a felicidade consiste per se e principalmente em alguma ação segundo a virtude. A felicidade consiste per se e mais principalmente naquele bem cujo apetite não tem nenhum limite, do que naquilo que tem um apetite determinado. Assim como foi dito no primeiro livro desta Política, o fim da arte médica é curar ao infinito, e o fim de qualquer arte não possui limite, consistindo no quão maximamente o artífice o queira levar. Ora, o apetite das coisas que necessariamente têm um limite não pode ser infinito. É o caso do apetite dos bens exteriores, que possuem um limite, mas não o é para o apetite dos bens que dizem respeito à alma, [os quais não têm limite]. O apetite dos bens exteriores possui um limite porque estes são buscados como um certo instrumento necessário para uma determinada operação. Ora, tudo o que possui razão de instrumento ou de [bem] útil, se exceder aquilo de que ele [deve] ser segundo a razão, necessariamente se tornará nocivo e para nada mais aproveitará. Portanto, necessariamente possuirá um certo limite até o qual são buscados, e não mais. Já quanto aos bens da alma, quanto maiores forem, tanto mais úteis serão, se é que se possa chamar estes não apenas de bens, mas também de [bens] úteis.

Esta última observação é acrescentada pelo Filósofo porque segundo a verdade nos bens segundo a alma há algo que possui razão de bem e não de útil, como o fim último que não [é bem] por causa de outro. Chamamos, entretanto, de útil aquele que se ordena a algum outro fim. Isto não aconteceria a não ser que o apetite dos bens segundo a alma fosse infinito, e fosse buscado sem limite. É evidente, portanto, que os bens exteriores possuem um certo limite, enquanto que os bens que são segundo a alma não possuem nenhum limite no que diz respeito ao apetite.

A conclusão à qual o Filósofo principalmente tenciona chegar é que, por causa das razões expostas, cada um deve aproximar-se da felicidade prática tanto quanto nos for concedido de virtudes morais, de prudência, de virtudes intelectuais e de ações que forem segundo estas virtudes, o que é manifesto pelo testemunho do próprio Deus que é bem aventurado simplesmente considerado. Deus, de fato, alcança o que é ótimo para si sem necessidade de nada que lhe seja extrínseco, mas [apenas] por causa de si mesmo pois, se se tornasse feliz por causa de algo que lhe fosse extrínseco, como a felicidade é um fim, Deus teria algum fim distinto de si mesmo, e portanto haveria algo que seria melhor do que Ele mesmo. Por este motivo Deus é feliz por sua própria natureza, de tal modo que a sua felicidade é a sua própria natureza, diferindo dele mesmo apenas pela razão. Se a felicidade não fosse a sua própria natureza, mas algo que lhe fosse acrescentado, seguir-se-ia que em Deus haveria composição e haveria algo anterior a Ele que seria princípio de composição, e algo melhor do que Ele, conforme foi explicado. Tudo isto seria

imensamente absurdo, de onde que deve-se concluir que Deus é feliz, e é feliz pela sua própria natureza e não por causa de algo que lhe seja extrínseco.

E por causa disso, a saber, que a felicidade não consiste nas coisas exteriores, mas nos [bens] que são segundo a alma, dizemos que a boa sorte é algo diverso da felicidade. A sorte e o acaso são causas dos bens exteriores, motivo pelo qual são chamados de bens da sorte. Nenhum homem virtuoso, porém, como o homem justo ou temperante, surge da boa sorte ou pela boa sorte, mas por causa do costume e da reta razão. E por isso estes bens da alma são distintos dos bens da sorte.

---

4. Qual é a felicidade ou a vida ótima da cidade.

É oportuno, portanto, mostrar agora, pelas mesmas razões, qual é a felicidade da cidade.

Dizemos ser feliz, e também ótima, aquela cidade que opera otimamente. Pelo que se expõe no Primeiro Livro da Ética, a felicidade é suposta ser a operação ótima. Ora, é impossível que operem otimamente aqueles que não operam coisas ótimas, já que o bem na operação se segue à bondade do objeto ou do operado. Mas nenhuma obra é boa, nem de um só homem segundo si mesmo, nem de uma cidade, sem a virtude moral e a prudência intelectual. Portanto é impossível que a cidade seja feliz e ótima simplesmente considerada sem a virtude moral e intelectual.

Mas porque alguém poderia dizer que a fortaleza e a justiça, assim como as demais virtudes, não são de uma só [e mesma] natureza [no homem e na cidade], o Filósofo acrescenta que a virtude de toda a cidade e a virtude de cada homem são da mesma natureza em si mesmo e em sua ordenação à operação, não diferindo senão como o todo difere da parte e o maior difere do menor. De fato, a virtude moral da cidade é a reunião das virtudes parciais dos cidadãos e por isso a mesma é a virtude de um só homem e a de toda a cidade.

O Filósofo conclui desculpando-se da necessidade de uma mais certa consideração de todas estas coisas, porque sobre a felicidade de um só homem e a felicidade de toda a cidade foi exposto apenas o que era necessário ao modo de um prêmio, tendo em vista o assunto a ser tratado a seguir. Expor tudo o que pertence a este assunto é o trabalho de outro gênero de estudo, do qual ele tratou no Primeiro e no Décimo Livro da Ética.

Agora, portanto, supomos para a intenção a que nos propomos que a vida ótima e a felicidade de cada homem segundo si mesmo, e de toda a cidade, consiste na perfeição que há na virtude, não na medida em que esta é hábito, mas na medida em que redunda em obra, deixando de lado para as presentes considerações todo o restante que poderia ser tratado a este respeito.

---

5. A vida ótima do homem e da cidade são a mesma.

Depois que o Filósofo mostrou qual é a vida ótima de um só homem, e qual é a vida ótima da cidade, deseja investigar agora se a felicidade de um só homem segundo si mesmo e de toda a cidade são a mesma.

O Filósofo declara serem a mesma como que sustentado pela comum opinião de todos. É manifesto que a felicidade de um só homem e de toda a cidade são a mesma e de uma só razão porque todos os que falam da felicidade parecem afirmar isto.

Todos os que sustentam que a felicidade do homem consiste nas riquezas também afirmam que a cidade é bem aventurada se possuir riquezas em abundância. Aqueles que sustentam que a felicidade é a vida tirânica pela qual alguém vive governando tiranicamente sobre outros, estes também afirmam ser felicíssima a cidade que governa tiranicamente sobre muitas outras cidades e regiões. Se também alguém sustenta que um só homem é feliz pela operação da virtude, este também dirá ser ótima a cidade que for mais aplicada e mais participar das ações da virtude. E assim sucessivamente. Qualquer que seja aquilo pelo qual sustentamos que alguém seja feliz, pelo mesmo motivo diremos que toda uma cidade será feliz. Todos, portanto, confessam ser uma só a felicidade de cada homem separadamente e de toda a cidade.

[O compilador acrescenta que daqui poder-se-ia deduzir também que, se a vida do homem possui um sentido, a história humana também o terá e que, se a história humana não tiver sentido, isto será devido a que a vida humana também não o tem].

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Levantam-se duas questões importantes.

O Filósofo a seguir levanta duas dúvidas para a [melhor] declaração do que foi dito. Ele diz que sobre o que foi tratado ocorrem duas dúvidas, que são dignas de consideração, para a [maior] evidência do que foi dito e do que irá ser tratado em seguida.

A primeira é que, se há duas vidas principais do homem, que são a vida prática e a vida especulativa, qual destas duas mais deve ser escolhida, se aquela que consiste na comunicação civil vivendo simultaneamente de modo civil, isto é, a vida ativa, ou aquela que é peregrina e absolvida desta comunicação civil, isto é, a contemplativa. O Filósofo chama de vida contemplativa a vida absolvida e peregrina, porque esta consiste principalmente na aplicação do homem segundo a inteligência ao seu primeiro e ótimo objeto, o que não pode ser sem a sedação dos movimentos e das perturbações sem as quais não há vida civil e, por isso importa que ela seja absolvida da comunicação civil e, por conseqüência, peregrina. Chama-se peregrino aquilo que está distante do hábito costumeiro. Ora, em geral a vida costumeira do homem é a vida civil. Este é o motivo pelo qual Eustrato, comentando o Primeiro Livro da Ética de Aristóteles, afirma que o homem especulativo está separado do corpo e das coisas sensíveis segundo a escolha, embora não segundo a coisa.

A segunda dúvida é qual seria a república ótima de modo simples, e qual seria a ótima ordenação da cidade, supondo que todos os homens, ou pelo menos a maioria, queiram mais escolher a vida civil [do que a contemplativa], ainda que nem todos decidam viver civilmente. Há, de fato, alguns homens que não podem comunicar a vida civil por um defeito de natureza ou de costume, como os homens bestiais, e alguns outros que não escolhem a vida civil porque, como entes que conseguiram aproximar-se da divindade, entendem já serem suficientes per se, sem que necessitem da vida civil. A maioria dos homens, entretanto, escolhe a vida civil.

---

7. Comentários do Filósofo às questões levantadas.

O Filósofo pretende responder às questões que foram levantadas. Deve-se entender, porém, que a solução da segunda depende da solução da primeira. De fato, se declararmos qual é a vida elegibilíssima de modo simples, imediatamente ficará demonstrado qual será a república ótima e a sua ordem ótima. É necessário que sejam ótimas segundo se aquela república e aquela ordem que se unem [à vida ótima] e na qual se pretende alcançar a vida ótima. Por este motivo o Filósofo resolverá apenas a primeira dúvida.

É manifesto que aquela república ou aquela ordem da cidade será ótima na medida em que todos ou a maioria [dos homens] operem otimamente e vivam de modo feliz. A operação ótima e a felicidade são as finalidades da república ótima, e é disto que ela toma a razão da cidade.

[Há alguns que sustentam que a virtude não é necessária à felicidade do homem]. Entre os que, porém, sustentam que a vida ótima do homem deve consistir na operação ótima da virtude, há uma dúvida se a vida civil, a qual consiste na direção ou ordenação das operações que são a outro, deve ser mais escolhida, ou esta deve ser mais a que é desligada da turbação civil e das ações exteriores, à qual chamamos de contemplativa, a qual observa-se ser procurada apenas pelos filósofos. Muitos homens excelentes, honradíssimos por causa da virtude, alguns ainda vivos e outros que nos precederam, escolhem estas duas vidas mais do que qualquer outra, como as mais excelentes. Os que escolhem estas duas vidas, mas em seu lugar preferem uma vida de prazeres, não possuem o uso reto da razão e devem ser considerados como homens bestiais. É muito importante, porém, saber qual destas duas vidas, a civil e a filosófica ou contemplativa, deve ser mais escolhida e onde está a verdade neste assunto. De fato, é necessário que o sábio e o homem ótimo, assim como a cidade ótima, amem e dirijam toda a sua intenção para a melhor delas, o que não poderão fazer, entretanto, a não ser que saibam qual destas é a melhor. Por isso é muito importante que o homem sábio conheça a verdade sobre esta questão.

Os que opinam, entretanto, que a vida ótima e elegibilíssima consiste na virtude, diferem, entretanto, sobre o uso de qual virtude a mesma consiste.

Alguns, de fato, reprovam os principados civis como existindo além da razão, e consideram a vida livre, isto é, a vida absoluta e contemplativa, ser outra e completamente diversa da vida civil, e ser ótima e elegibilíssima entre todas. Outros, ao contrário, dizem que a vida ótima é a vida civil, oferecendo para tanto razões segundo as quais, consistindo a vida contemplativa num certo ócio, ser impossível que aja bem aquele que não age. Ora, como o bem agir e a felicidade são o mesmo, pois é isto que dizemos ser a felicidade, será impossível que o que conduz a vida contemplativa possua a felicidade simplesmente considerada. A vida civil, por outro lado, possui muitas ações boas e belas pelo que lhes parece que esta deve ser a vida preferível entre todas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Quem é o homem livre.

Deve-se saber que, conforme diz o Filósofo no livro primeiro da Metafísica, o homem livre é aquele que é causa de si mesmo. Esta afirmação não pode ser entendida no sentido de que alguém seja a causa de si mesmo por primeiro. De fato, nada pode ser causa de si mesmo. A sentença deve ser entendida no sentido de que é livre aquele que segundo algo próprio a si mesmo é causa de sua operação. Neste sentido será verdade dizer que o homem livre é causa de si mesmo segundo dois gêneros de causa, pela razão do agente, e pela razão do fim. Pela razão do agente, na medida em que opera por meio de algum princípio que nele é principal. Pela razão do fim, na medida em que opera ao fim que lhe é devido segundo aquele princípio.

E porque o homem maximamente é constituído no ser pelo intelecto, sendo ele inteligência ou maximamente segundo a inteligência, conforme diz o Filósofo no Décimo Livro da Ética, por isso é dito homem livre aquele que, vivendo pela virtude do intelecto, nela opera não recebendo de outro a razão de operar, nem tendo impedimento para tanto por parte da matéria, e que opera para o fim que lhe é devido segundo a natureza mencionada. E quanto mais for capaz de operar segundo aquilo que é mais perfeito na inteligência que há nele, e a um fim mais excelente segundo [a inteligência], tanto mais será livre. E, por isso, aquele que opera de modo simples segundo a virtude da inteligência, e a um fim segundo a inteligência, este será perfeitissimamente livre.

Ao contrário, porém, o homem é dito servo quando não é capaz de operar segundo a virtude e a razão de operar de outro e, obedecendo, opera. E porque o fim corresponde ao agente, é servo também aquele que opera principalmente para o fim de outro e por isso, assim como o homem livre é aquele que é causa de si mesmo, tanto segundo a razão do fim como segundo a razão do agente, assim também é servo aquele que de nenhum destes modos governa a si mesmo, e isto por causa da imperfeição da inteligência que há segundo si, ou pela disposição da matéria.

A vida do homem livre, portanto, é dita ser a vida segundo a razão própria, enquanto que a vida do servo é dita ser a vida segundo a razão de outro.

---

9. Não é ótimo dominar sobre todos de qualquer modo.

Diz o Filósofo que talvez alguém poderia opinar, devido ao que já foi dito acerca da vida ótima, isto é, que ela é uma operação, que o ótimo seria dominar sobre todas as coisas de qualquer modo. O ótimo, de fato, é alcançar a vida ótima; se a vida ótima é alcançar a operação ótima, e aquele que domina a tudo é também o senhor de muitas e belíssimas operações, por isso parece que se deveria dizer quer o ótimo é dominar a tudo.

Mas o Filósofo responde a esta objeção dizendo que não é ótimo dominar a tudo de qualquer modo. Isto talvez seria verdade se fosse possível que aquele que dominasse, privando os demais de sues direitos, de suas inclinações naturais e inferindo-lhes excelência, pudesse inerir naquilo que fosse elegibilíssimo no homem. Mas talvez isso seja impossível, pelo que o Filósofo acrescenta que os grandes opinaram o contrário.

[De fato, é impossível que o ótimo seja dominar a tudo de qualquer modo]. As ações do governante somente serão ótimas se o próprio governante diferir tanto daqueles que são governados em suas disposições naturais e adquiridas quanto o homem dista da mulher, o pai do filho ou o senhor do servo. Se, portanto, alguém transgredir [esta regra], querendo dominar a outros sem possuir esta diferença para que os súditos tal como a que existe do homem para com a mulher, ou do pai para com o filho ou do senhor para com o servo, não poderá operar otimamente ao governar, nem também poderá operar tão retamente em suas ações posteriores quanto tiverem sido suas transgressões no início ao querer governar sem possuir as disposições para tanto, pois um pequeno erro no princípio torna-se grande quando se chega às conseqüências deste princípio.

Por isso aqueles que são semelhantes e iguais, tanto segundo a natureza quando segundo a virtude, é bom e justo que governem todos não de modo simples, mas segundo a parte. Por exemplo, um em um tempo, e outro em outro tempo, ou um em um principado e outro em outro principado. É justo que os que são semelhantes e iguais tenham o semelhante e o igual, que os desiguais, tanto segundo a virtude como segundo a natureza, tenham o igual, enquanto que ao contrário que os iguais tenham o desigual e os não semelhantes tenham o semelhante, isto é contra a natureza. Os semelhantes e os iguais inclinam-se segundo a natureza para [coisas] iguais e semelhantes, e nada do que é além da natureza é bom, já que aquilo que está além da natureza é excelente e nenhuma excelência é boa. Portanto, que alguém domine sobre todos de qualquer modo não é bom.

Isto, porém, não significa que alguém governar sobre todos de algum modo seria além da natureza. Se assim o fosse, isto seria contra a razão do reino, que é a república ótima.

De fato, se é justo que os semelhantes e iguais tenham o semelhante e o igual ao governar segundo a parte, se, [por outro lado], alguém for encontrado na cidade que seja melhor do que os outros tanto nos bens da virtude quanto na potência ativa ao governar, pelo que pudesse coibir os maus, seria bom submeter-se a este, porque é natural que o deficiente se submeta ao perfeito em qualquer gênero, e também será justo submeter-se [a este único] governante.

O justo é, de fato, que cada um possua segundo a sua própria dignidade e um tal homem é suposto ser melhor do que os demais segundo a virtude e segundo o poder. Convém ao que deve bem governar que possua não somente a virtude pela qual se incline ao bem e saiba dirigir as ações dos súditos, mas também convém que ele possua o poder pelo qual possa agir de tal modo que coiba os que declinam da retidão da razão.

10. O Filósofo responde à primeira questão.

O Filósofo, a seguir, responde à primeira das questões levantadas, de cuja solução seguir-se-á a solução da segunda.

Deve-se entender que a felicidade é a operação humana segundo a inteligência. Na inteligência deve-se considerar o intelecto especulativo, cujo fim é o conhecimento da verdade, e o intelecto prático, cujo fim é a operação.

Segundo isto pode-se assinalar uma dupla felicidade para o homem. A [primeira] é a [felicidade] especulativa que é a operação do homem segundo a perfeita virtude contemplativa que é a sabedoria. A outra é [a felicidade] prática, que é a perfeição do homem segundo a virtude prática perfeita do homem que é a prudência.

Há uma certa operação segundo a prudência e uma certa especulação segundo a sabedoria do homem apenas segundo si mesmo. E há também uma certa operação da prudência e uma certa especulação [da sabedoria] de toda a cidade. Por isso, há uma certa felicidade prática e uma certa felicidade especulativa do homem segundo si mesmo, e há uma certa felicidade prática de toda a cidade e uma certa felicidade contemplativa de toda a cidade.

A felicidade especulativa segundo um só homem é melhor do que a prática que é segundo um só homem, conforme evidentemente ensina Aristóteles no Décimo Livro da Ética, já que a perfeição da inteligência que é preferível é aquela que diz respeito ao objeto mais inteligível, porque a razão da perfeição é tomada do objeto. Ora, esta é a especulativa. A felicidade, de fato, é a perfeição da inteligência em relação ao primeiro e maximamente inteligível. Já a felicidade prática é a perfeição da inteligência em relação aos agíveis do homem, o que é muito carente em relação à razão do primeiro inteligível. Portanto, a felicidade contemplativa de um só homem deve ser mais escolhida do que a felicidade prática. Ademais, a felicidade contemplativa é também mais contínua, suficiente e deleitável do que a prática.

Pela mesma razão, a felicidade contemplativa de toda a cidade deve ser mais escolhida do que a felicidade política ou civil, sendo a felicidade contemplativa de toda a cidade mais elegível do que a felicidade contemplativa de um só homem. Semelhantemente, o mesmo pode ser dito da felicidade civil e prática de um só homem. E é isto o que pretendia dizer Aristóteles no Primeiro Livro da Ética, ao afirmar que se o mesmo é para um só homem e para a cidade, maior e mais perfeito parecerá o que é tomado e salvo para a cidade. Amável já o será para um só, melhor, porém, e mais divino para um povo ou uma cidade. E a razão disto é que a vida contemplativa e civil da cidade compara-se à vida contemplativa [e prática] de um só homem como o todo se compara à parte, e o todo possui razão de mais perfeito e de maior bem do que a parte.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. A meditação especulativa é a maior das ações.

Supostas estas coisas, diz Aristóteles que se a felicidade é a operação ótima do homem segundo a virtude perfeita, é necessário que a vida ótima de toda a cidade e segundo cada homem seja ativa e consista na operação.

[O Filósofo acrescenta, porém], que não devem ser consideradas como ativas somente as meditações da inteligência que dizem respeito às coisas operáveis ou que são feitas por causa das coisas operáveis contingentes; [ao contrário], muito mais deverão [ser consideradas ativas] aquelas considerações e meditações que segundo si são perfeitas e são buscadas por si mesmo e não por causa de alguma outra coisa.

[O Filósofo, na verdade, deseja mostrar que] o homem é dito agir maximamente [quando o faz] segundo o intelecto especulativo. [De fato, são ditos agirem] maximamente aqueles que possuem o domínio das ações extrínsecas de todos, os quais são como que [homens] arquitetônicos, [e estes são, mais precisamente, os especulativos].

A razão [para tudo isto] é que o fim ótimo do homem e da cidade é a boa ação. Ora, os especulativos são os que possuem o máximo domínio das operações extrínsecas, como quem lhes impõe as razões, e como [que sendo seus] arquitetos. [Isto sucede porque] o intelecto prático que dirige as operações exteriores supõe, como um princípio, o reto apetite do fim, e o reto apetite do fim, [por outro lado], não se dá sem a retidão da vontade. A retidão da vontade, porém, [supõe por sua vez] a retidão do intelecto que mostra o bem ou o fim.

[Ora], se a vontade nada quer que não tenha sido antes inteligido, este intelecto não poderá ser o intelecto prático, mas o especulativo, já que o prático depende da vontade, enquanto que, [ao contrário], a vontade depende deste. [Daqui se conclui que] a primeira regra do agir é, de modo universal, a inteligência especulativa, razão pela qual a ação ótima do homem é a especulação e, por conseguinte, o seu fim último.

Não é, portanto, a meditação dos agíveis que é a operação ótima do homem, mas a consideração ou especulação especulativa e, principalmente, aquela [especulação] que é das primeiras coisas ou simplesmente do [que é] primeiro.

---

12. Responde a uma objeção complementando a argumentação anterior.

À objeção que foi anteriormente levantada segundo a qual a vida ótima do homem é a vida ativa e que a vida contemplativa ou absoluta seria sem ação, o Filósofo deseja responder dizendo que as cidades que se localizam de tal modo que não governam sobre cidadãos exteriores, apenas por meio da comunicação interna de seus próprios cidadãos, não podem ser ditas inteiramente destituídas de ação. Possuem, na realidade, muitas e belas ações; embora não tenham ações dirigidas ao exterior governando ou submetendo-se a outros, possuem todavia ações de uma parte em relação a outra, já que as partes de uma cidade possuem muitas comunicações entre si. Semelhantemente a mesma coisa deve ser dita de qualquer homem [contemplativo] em relação a si mesmo; embora não tenha ação sobre outro, todavia ele próprio possui ações perfeitas ao especular segundo si mesmo. Esta aplicação que há nas operações especulativas, Deus, que é maximamente perfeito, a possui otimamente, assim como também todo o Universo possui operações [que não transitam para além de si mesmo]. Deus, de fato, não possui operações extrínsecas que sejam diversas de sua própria operação, nem também o mundo [universo] possui operações sobre algo extrínseco além daquelas que são de suas próprias partes mutuamente entre si. Não é verdade, portanto, que o homem ou a cidade que conduza uma vida especulativa seja sem ação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

II. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA REMOTA.

1. Os requisitos materiais da cidade.

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas para a futura república ótima quanto ao fim, passa a investigar agora o que deve ser suposto na república ótima quanto à sua matéria, para que haja uma ótima ordenação desta república por parte, por exemplo, dos cidadãos, da região e das demais coisas que são como que a matéria da república.

Assim como acontece com os demais artífices, também ocorre com [o construtor da] cidade. O tecelão, o construtor de navios e qualquer outro semelhante, quando devem operar retamente segundo a sua arte, devem pressupor uma matéria conveniente existente, assim como instrumentos convenientes, como os fios para o tecelão e a madeira e uma serra bem disposta para o construtor de navios. Observa-se que quanto mais estes instrumentos e esta matéria estiverem melhor dispostos, tanto a operação que é segundo a arte será melhor e mais conveniente. De um modo semelhante, para que o homem da cidade e o legislador ordenem os cidadãos e a cidade convenientemente, é necessário que preexista uma matéria e instrumentos idôneos.

Para o sucesso da cidade preexige-se em primeiro lugar uma multidão de homens, como sua matéria, quantos e quais segundo a disposição natural devem ser ou convém que sejam. Preexige-se, em segundo lugar, uma região [geográfica], quanta convém ser segundo a quantidade, e qual deve ser segundo a disposição para a boa ordenação futura. Os cidadãos e o lugar são a matéria remota da república. Há também a matéria próxima que são os conselheiros, os guerreiros, os agricultores, os lugares fortificados e os edifícios.

---

2. A magnitude da multidão na cidade.

Muitos antigos opinaram ser feliz aquela cidade que é grande [segundo a magnitude da multidão]. Embora haja verdade na afirmação de que a cidade feliz é a cidade numerosa, todavia os antigos não determinaram corretamente de que modo a cidade deveria ser grande ou pequena. Opinaram que a magnitude da cidade deveria ser considerada de modo simples segundo a multidão dos cidadãos sem nenhuma determinação, como se disséssemos simplesmente que o grande exército é aquele que é composto de muitos guerreiros.

O Filósofo, porém, deseja mostrar que a grandeza da cidade não consiste na multidão dos cidadãos absolutamente, mas com alguma determinação. [Esta magnitude deve ser considerada segundo o número dos que podem alcançar o fim da cidade, o número dos que são verdadeiramente cidadãos e o número daqueles que são ordenáveis pela lei].

[Quanto ao número dos que podem alcançar o fim da cidade], deve-se entender que toda coisa é por causa de sua operação per se. Esta, de fato, é a sua perfeição última. Todas as disposições da coisa, por exemplo, a quantidade, a qualidade [e outras] são por causa da própria coisa e, portanto, tanto a coisa quanto as disposições da coisa são por causa da operação. E porque a razão das coisas que são por causa de algo deve ser tomada daquilo por causa de que são, é necessário que a razão da coisa e todas as suas disposições sejam tomadas da razão da operação. A razão da potência, que é princípio imediato da operação, será [também] segundo a razão da operação. Supostas estas coisas, o Filósofo diz, ao determinar a magnitude da [multidão dos cidadãos] da cidade, que não se deve considerar a multidão dos cidadãos segundo tal, mas deve-se considerar mais a sua potência, pela qual pode [ser conduzida] à sua operação. Há, de fato, uma operação própria da cidade, por exemplo, aquela que é segundo a sua virtude principal.

Se, portanto, a razão da magnitude da multidão na cidade é tomada da própria operação que é como que o seu fim, importa ser chamada grande de modo simples aquela cidade que é perfeitamente potente para a operação que lhe é devida, assim como quando dizemos que Hipócrates foi um grande homem não por algum excesso de magnitude corporal, mas dizemos ter ele sido um grande médico por exceder aos demais na arte médica, embora ele próprio possa ter sido excedido por muitos quanto à magnitude corporal.

[Quanto ao número dos que são verdadeiramente cidadãos], importa que a magnitude da cidade seja considerada segundo a multidão dos cidadãos de que ele se compõe, não quanto a qualquer multidão ou qualquer contingente, pois nas cidades há uma certa multidão de servos, de visitantes e de estrangeiros que confluem para ela, os quais não são parte da cidade per se e, portanto, a multidão da cidade não deve ser considerada segundo a multidão destas. A magnitude da cidade deve ser considerada segundo a multidão das partes per se, [a qual é constituída] pelos homens livres, pelos guerreiros e pelos conselheiros. É impossível que seja grande de modo simples aquela cidade da qual pode sair um grande número de mercenários ou de servos, mas poucos guerreiros ou conselheiros. Estes, de fato, são parte da cidade per se, enquanto que aqueles não.

[Quanto ao número dos que são ordenáveis pela lei], é manifesto que a magnitude da cidade não deve ser considerada segundo qualquer multidão de homens. Observa-se que é difícil, ou mesmo impossível, que a cidade que é constituída de muitos homens ser muito bem regida pelas leis e costumes. É difícil se nela houver muitos homens prudentes, será impossível se nela houver poucos. Na república todos ou a maioria [dos homens] são idiotas. A lei, [por outro lado], segundo a qual a cidade é regida, é uma certa ordem, e a boa legislação é uma boa ordenação. Por isso, o que não é fácil ou possível de ser bem

ordenado, não é fácil ou não é possível que seja regido por boas leis. Ora, a multidão excedente de homens não pode participar da ordem. De fato, a ordenação da multidão excedente é uma obra da virtude divina, a qual contém e ordena todo este universo, pelo que é difícil ou mesmo impossível reger bem uma multidão excedente de homens. Reger-se por meio de leis retas, porém, é a operação da cidade. A cidade, portanto, não deve ser composta de qualquer multidão excedente de homens.

A magnitude da cidade, [quanto ao número de seus cidadãos], portanto, deve consistir em uma multidão determinada.

Em todas as coisas que têm per se magnitude e multidão, a [sua] bondade consiste de algum modo na multidão das partes ordenadas entre si e para com o fim. Ora, a cidade possui per se uma certa multidão e magnitude. Portanto, deveremos chamar de ótima aquela cidade que possui magnitude e multidão segundo as três [determinações] que já foram mencionadas, a saber, segundo a ordenação ao fim e à operação, segundo as partes principais e segundo que é bem regível por leis retas, de tal modo que diremos grande de modo simples aquela cidade que possui tanta multidão de partes per se que possa ser bem regida pelas leis, e alcançar a operação por si mesma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. Comparação com as coisas naturais.

A magnitude da cidade é alguma determinada medida para mais e para menos, que não pode ser transgredida segundo a razão, assim como a magnitude das coisas naturais. Há um termo determinado para mais e também para menos nas coisas naturais, por exemplo, nos animais e nas plantas, que não deve ser transgredido segundo a natureza, pois cada uma destas coisas se carecer da magnitude que lhe é determinada para menos, ou se exceder a magnitude que lhe é determinada para mais, não terá a virtude própria pela qual é determinada. Às vezes algo [não alcança] a natureza da espécie própria, quando carece de muito ou excede de muito; outras vezes, ainda que alcance a natureza da espécie, a alcança mal quanto às disposições, por exemplo, ao carecer pouco ou ao exceder pouco, como seria o caso de um navio. Se o navio medir um palmo, não terá de nenhum modo a espécie do navio; semelhantemente, se ele tiver um comprimento de dois estádios. Se, no entanto, tiver alguma magnitude apenas um pouco deficiente, ou um pouco excedente a magnitude que lhe é natural, possuirá uma má disposição para a sua operação que é a navegação, seja por causa da pequenez, seja por causa do excesso.

Semelhantemente ocorre com a cidade, a qual possui uma inclinação que lhe advém da natureza e um aperfeiçoamento que lhe advém da razão, esta última imitando a primeira. Por este motivo, a cidade possui uma magnitude determinada para mais e também para menos. A [cidade] que é composta de poucos cidadãos não é suficiente per se, assim como nem também o é a aldeia. A cidade, de fato, é uma comunidade suficiente per se, conforme foi explicado anteriormente. Portanto, aquela que é composta de um número extremamente reduzido de cidadãos, não pode ter razão de cidade. Aquela também que é composta por uma multidão superabundante, embora seja suficiente per se para as coisas necessárias à vida, como pode sê-lo alguma região, não é, todavia, uma cidade.

A cidade, de fato, deve ter alguma ordenação civil. Que uma multidão superabundante possa ter uma ordenação civil é algo difícil ou mesmo impossível e, por isso, a cidade que é composta de uma multidão superabundante, não possui propriamente razão de cidade.

Conclui-se, portanto, que não só a que carece da multidão determinada, mas também aquela que a excede, não podem ser propriamente cidade.

---

4. Os limites superior e inferior para a magnitude da multidão de cidadãos.

Conforme dissemos, importa que a cidade seja suficiente per se, e para ser suficiente per se não pode ser composta de poucos. É necessário que a primeira cidade segundo a via da geração, menor do que a qual já não teria razão de cidade, seja aquela que é composta de uma multidão tão grande quanto a que seja per se suficiente para si própria para bem viver segundo a comunicação civil pela diversidade dos ofícios e dos artífices, menor do que a qual já não seria per se suficiente.

Pode ocorrer que uma grande cidade exceda [este tamanho que acabamos de descrever] segundo a multidão de [seus] cidadãos e que, [ao fazê-lo], se torne uma cidade maior. Mas este excesso não pode ser levado até o infinito de tal maneira que a cidade que mais exceder [segundo a multidão] seja também mais cidade. Qual é o limite deste excesso, além do qual [a cidade] já não é mais cidade, pode ser facilmente considerado pelas operações.

Deve-se entender que, conforme foi dito no Primeiro Livro desta Política, tudo o que é segundo a natureza e a arte, são definidos por uma certa virtude e operação, segundo as quais, [quando tais virtudes e operações lhes são] possíveis, [são correta e univocamente] denominados, [mas quando estes já não lhes são possíveis], são denominados apenas equivocamente.

A cidade, porém, pertence ao número das coisas que segundo algo são pela natureza e segundo algo são pela arte. Possuem, por isso, uma operação determinada, segundo a qual, quando esta lhe é possível, pode ser chamada de cidade, e quando não lhe é possível, já não pode mais ser chamada de cidade.

Ora, a operação principal da cidade deve ser considerada segundo a parte que há nela de principal, que é o próprio governante. A principal operação do governante é dirigir os súditos segundo a razão, ordenando e distribuindo os bens comuns e julgando retamente, para a qual se pré exige o conhecimento dos cidadãos. Há algumas operações da cidade, algumas que são exercidas pelos governantes, outras que são exercidas pelos súditos. A operação principal do governante é julgar e preceituar retamente, e retamente distribuir os principados; estas coisas lhe competem pela virtude da prudência, que deve-lhe ser própria. Ora, para que retamente julgue das coisas juntas e que retamente distribua os principados e os bens comuns aos próprios cidadãos, é necessário que ele conheça os cidadãos tais quais são segundo a virtude e que diferença tem entre si segundo a virtude, para que, segundo a exigência da dignidade da virtude distribua os principados e julgue diversamente segundo a diferença da dignidade dos mesmos. Se isto não puder ser deste modo, necessariamente a distribuição dos bens comuns e os julgamentos serão maus.

É perigoso e injusto operar estas coisas segundo o próprio ímpeto e não segundo a reta razão. Todavia, é isto o que necessariamente acontecerá na cidade onde há uma superabundância de multidão. De fato, nem todos os cidadãos poderão ser bem conhecidos pelo governante. Tanta, portanto, convém ser a multidão dos cidadãos a mais na cidade quanta pode ser conhecida pelo governante.

O mesmo pode ser demonstrado de outro modo. Na cidade onde há uma superabundante multidão ocorre haver muitos estrangeiros e visitantes e outros que não amam a república. Para os estranhos, os visitantes e outros que não amam a república, será fácil mudarem a república se forem uma multidão numerosa. Não lhes será difícil, por exemplo, ocultar suas maquinações por causa do excesso de sua multidão. Os que operam o mal mais facilmente se ocultam numa multidão maior do que em uma menor. Ora, isto é um mal para a cidade e é contra a sua natureza. Portanto, é mau e contra a natureza da cidade

haver nela uma superabundante multidão.

O Filósofo conclui dizendo ser manifesto pelas coisas que foram expostas que o limite ótimo da cidade é o máximo excesso de multidão que seja suficiente para a suficiência per se da vida, e que seja facilmente auxiliável e ordenável segundo a reta razão, de tal maneira que o limite inferior da cidade seja tomado pela razão da suficiência per se, enquanto que o seu limite superior pela razão da sua boa ordenação. Assim, portanto, fica determinada a magnitude da cidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. Qualidade quantidade da região da cidade.

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas por parte da magnitude da cidade civil, passa a investigar agora as coisas que devem ser supostas por parte das regiões adjacentes.

A região adjacente à cidade deve ser procurada na medida em que é útil para bem viver civilmente. O Filósofo declara primeiro a qualidade e a quantidade que deverá ter a região; investigará, depois, também a sua localização.

Como toda região é procurada por causa dos cidadãos ou para o uso dos mesmos, convém que a região seja proporcionada aos cidadãos e que a disposição da mesma seja procurada segundo o que compete ao uso dos cidadãos.

É manifesto, no tocante à qualidade que convém que a região deva ter, que ela deverá ser per se suficiente para o uso dos habitantes. Todos louvam uma região tal que seja suficiente para tudo aquilo que é necessário para bem viver. Convém que uma região assim seja fértil e que possa produzir todas as coisas a partir das quais a natureza humana sustenta-se pela bebida e pela comida. Dizemos ser per se suficiente a região quer tudo tem e à qual nada falta. Importa que a região seja, segundo a qualidade, tal que possa produzir tudo o que é necessário à suficiência da vida per se. Poderá fazê-lo se for temperada segundo as qualidades primárias, o quente, o frio, o húmido e o seco, e que lhe convirá pela relação adequada à figura celeste e à disposição do lugar.

Quanto à quantidade, convém que a região seja tanta segundo a magnitude total e segundo a multidão considerada na diversidade das terras cultivadas e não cultivadas, aptas ao cultivo e ao pasto, [e outras diferenças de uso semelhantes], de tal modo que os homens possam viver segundo o que compete ao homem, isto é segundo a virtude. Por isso, tanta convém ser a região quanta for necessária para que nela os habitantes possam viver segundo a virtude que é diretiva das coisas pelas quais a natureza se sustenta, que são a temperança e a liberalidade. A temperança é a virtude segundo a qual a natureza se sustenta absolutamente; a liberalidade é [a virtude segundo a qual a natureza se sustenta] em comparação a outro. A região [adjacente à cidade] importa que seja aquela pela qual os habitantes possam viver com temperança, não declinado para as delícias, e liberalmente, não retraídos pela tenacidade. Se este termo da magnitude da cidade está ou não bem assinalado, trata-se de algo que será diligentemente considerado mais adiante, quando considerarmos a posse e a abundância dos bens.

Há muitas e contrárias dúvidas entre os homens sobre se este limite da magnitude da cidade está bem assinalado ou não, sobre quanta deve ser a região e como deve ser ordenada ao uso. Isto se deve às inclinações naturais dos homens a ambos os excessos [acima mencionados], alguns para as delícias e a intemperança, outros para a avareza. Os homens, de fato, no que diz respeito aos agíveis, e talvez até mesmo no que diz respeito aos especuláveis, costumam formar opinião segundo suas inclinações, de tal modo que aqueles que se inclinam às delícias opinam que nisto consiste o sumo bem, e que as riquezas debem ser procuradas na medida em que são úteis para a vida em delícias e, tais como estes, assim também semelhantemente opinam outros homens, em sua maioria. Isto lhes ocorre por causa da enfermidade de seus intelectos que não lhes permite superar o sentido, nem discutir a verdade [independentemente] da inclinação de suas naturezas.

6. A localização da região da cidade, considerada em si mesma.

É fácil, diz o Filósofo, considerar segundo a razão qual deve ser a disposição ou a localização da cidade, considerando o que dizem aqueles que são peritos na condução do exército.

Deve-se dizer, segundo o que fomos persuadidos por eles, que ela deve ser dificilmente acessível aos que a queiram atacar e facilmente evacuável pelos cidadãos. Se, de fato, fosse facilmente acessível ao adversários, seria facilmente destruída por eles. Semelhantemente, se fosse de difícil evacuação por parte de seus cidadãos, estes não poderiam repelir facilmente seus adversários. Esta disposição pode ser conseguida pela relação dos lugares convenientes para com os montes e rios ou lugares abruptos.

Importa também que toda a multidão dos homens na cidade seja bem visível, de tal modo que qualquer parte da cidade, se o necessitar, possa ser facilmente ajudada por qualquer outra.

Deve-se entender que assim como o animal é algo uno, composto de partes diversas unidas em um todo, de tal modo que a operação de cada parte se ordena ao bem de cada uma das demais, assim também a cidade é uma comunidade composta de muitas partes, cujas operação são ordenáveis ao bem de cada uma de todas as demais, pelo menos na medida em que são partes da cidade. Deste mesmo modo, a região em que se localiza a cidade deve ser algo uno composto de muitas partes dispostas entre si de tal modo que qualquer parte seja ordenável ao bem de qualquer uma das demais e por isto importa que ela seja disposta segundo o lugar de tal modo que qualquer parte possa ser auxiliada por qualquer outra quanto à defesa dos adversários ou quanto ao que é necessário à vida, ou a qualquer outra coisa semelhante.

---

7. A localização da região da cidade, considerada em relação ao mar e à terra.

Se é possível que a posição da cidade seja livremente escolhida, convém que ela esteja bem situada em relação à terra e ao mar, de tal modo que de algum modo se comunique com ambos, se possível.

A primeira das razões para isto já foi mencionada, pois importa que a cidade seja bem e facilmente auxiliável contra os que a impugnam, e isto será mais possível se ela for comum tanto ao mar quanto à terra, podendo receber auxílio de ambos.

A segunda razão é que importa que a cidade seja sustentada pelos frutos de sua própria região ou de outra, o que não será possível se estes não puderem ser conduzidos até a mesma. Ora, mais facilmente poderão estes ser-lhe conduzidos se tiver em comum o mar e a terra.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Razões a favor e contra a proximidade do mar.

Muitos duvidam se convém às cidades bem governadas e regidas por boas leis serem próximas do mar e terem comunicação com ele, aduzindo várias razões a favor e contra.

[Segundo estas razões], não conviria à cidade situar-se próxima ao mar porque isto atrairia a afluência de muitos homens instituídos e instruídos em outras leis e exercitados em outros costumes, como hoje pode ser bem observado em todas as cidades e vilas situadas próximo ao mar. Ora, os que foram educados em outras leis e exercitados em outros costumes distraem os cidadãos da observância das próprias leis e daquilo em que se produziu o costume por causa da comunicação e da convivência. De fato, é pela convivência que se formam os costumes. Ora, isto será inconveniente à cidade e corruptivo da república, pelo que conviria que ela estivesse situada próxima ao mar.

Ademais, [em segundo lugar], na cidade que está situada próximo ao mar necessariamente se agregará uma multidão nociva à república, por causa da oportunidade que o mar oferece para exportar aquilo de que a cidade possui em abundância e para importar aquilo de que a mesma carece. Tudo isto exige na cidade a presença de uma multidão de negociantes e mercadores. Ora, esta multidão é contrária ao bom governo, porque as suas leis fazem com que as riquezas sejam mais preciosas do que a virtude, o que contraria à reta república. Por tudo isto, parece não ser conveniente que a cidade estivesse situada próximo do mar.

Por outro lado, porém, há evidentes utilidades que se originam da proximidade da cidade junto ao mar. É evidente que até um certo ponto é muito melhor que a região em que se situa a cidade seja próxima ao mar, por causa da maior abundância do que é necessário à vida e à maior segurança da mesma, se os mencionados inconvenientes e danos puderem ser evitados.

De fato, se a cidade não deve ser serva, importa que ela seja disposta de tal modo que facilmente e sem dano possa sustentar o ataque de seus adversários. Isto pode ser feito mais facilmente e com menor dano se a cidade puder ser ajudada contra os adversários pelo mar e pela terra; alguns, provenientes da terra, poderão socorrer aqueles que estão no mar e outros, que estão no mar, poderão socorrer aqueles que estão na terra.

É necessário, portanto, aprender a evitar os danos mencionados que parecem se seguir à cidade por causa da comunicação com o mar e é necessário, em primeiro lugar, investigar até que ponto se deve buscar o comércio na cidade.

Deve-se entender que o comércio na cidade é buscado por causa da comutação das coisas necessárias ao bem viver. Esta comutação é buscada por causa da suficiência da vida per se. Por isso a negociação da cidade deve ser buscada per se até este ponto, isto é, até produzir a suficiência da cidade per se, e não mais do que isto, assim como todas as coisas que são buscadas por causa de um fim devem ser buscadas segundo o que compete a este fim.

O Filósofo afirma, portanto, que a cidade que não é suficiente para si mesma em tudo aquilo de que necessita para viver bem convém que negocie, na medida em que por isto se promove a suficiência per se da cidade. Não deve fazê-lo, porém, principalmente para promover a suficiência per se das outras cidades e regiões. De fato, aqueles que se mostram negociantes de tudo para todos como que transformando sua própria cidade no mercado de todos fazem isto movido pela aquisição das riquezas, considerando as riquezas como o que há de mais precioso e muito precioso. Ora, isto é nocivo à república reta. A cidade, portanto, [retamente ordenada], que não pretende participar da aquisição de riquezas supérfluas, não deve receber nenhuma multidão superexcedente de negociantes,

mas apenas aquela que for necessária para promover a suficiência da vida per se.

Os danos anteriormente descritos, ademais, podem ser evitados se for possível ordenar a cidade em relação à comunicação com o mar conforme vemos ser feito em muitas regiões e cidades bem ordenadas e próximas ao mar. Bestas regiões o município da cidade fica a uma certa distância do mar, de tal modo que os seus subúrbios e o porto nos quais são recebidos os negociadores sejam convenientemente dispostos entre a cidade e o mar, de tal modo que a cidade não seja ocupada pelo mar, nem tampouco esteja muito distante dele, havendo muros e outras defesas, como torres e equipamentos militares, entre a cidade e o subúrbio. É assim que deve ser construída a cidade, se for possível a escolha.

É manifesto, de fato, que se a cidade for assim construída e o mar tiver a proximidade da cidade, se algum bem puder acontecer por causa da comunicação com o mar, ele estará presente na cidade assim disposta. Se algum dano for possível de acontecer, este deverá ser evitado por leis diversas determinando quem possa e não possa ser recebido no município e a quem, com quem e como convém unir-se pelo comércio.

Deste modo fica claro que não convém que uma cidade seja construída inteiramente próxima ao mar, tanto por causa dos danos aos quais Aristóteles se refere, como porque estaria mais sujeita [à degeneração], e por causa de muitas outras coisas. Todavia, não convém também que ela esteja muito afastada, pois uma cidade tem muitas utilidades a receber do mar, conforme o afirma o próprio Filósofo. Conclui-se, portanto, que convém à cidade estar situada de um modo intermediário em relação ao mar, de tal maneira que possa receber as utilidades que procedem do mar e possa facilmente evitar as incomodidades que daí também resultam.

---

9. A potência e a frota naval.

O Filósofo passa a investigar sobre a potência e a frota naval. Ele manifesta, em primeiro lugar, que a potência naval, até um certo ponto, é conveniente para a cidade.

É manifesto, afirma Aristóteles, que é ótimo que uma cidade bem ordenada possua uma potência naval, até um determinado [limite de magnitude], que se ordena à guerra marítima, já que convém à cidade não apenas viver consigo mesma, mas também com os demais vizinhos, coibindo seus ataques se quiserem promover uma guerra injusta. Para isto é necessário que sejam [vistos como] terríveis por eles e que possam ser ajudados de muitos modos contra eles [se for necessário]. Isto ocorrerá se tiverem uma potência tanto pedestre por terra como naval pelo mar. Convém, portanto, que a cidade possua uma potência naval.

Até que limite de multidão e de magnitude convém à cidade possuir uma potência naval é algo que pode ser considerado examinando o fim ao qual a cidade tende per se. Se o fim de alguma cidade é a vida [militar] e civil, isto é, o fim ao qual se ordena a condução do exército é subjugar e reger civilmente, então a potência naval deve ser-lhe comensurada, de tal modo que seja tanto quanto a necessária para que, por meio dela e das forças de terra possam debelar e repelir os que se insurgirem contra a cidade, e não mais nem menos, segundo o que seja possível.

A turba naval, porém, não deve fazer parte da cidade. A multidão dos homens que gravita em torno da turba naval não convém que esteja na cidade como uma de suas partes, nem mesmo os próprios náuticos. De fato, os que são super excessivos nas injúrias e querem ser inteiramente livres de toda e qualquer submissão, assim como [os que são primários na virtude] por carecerem dela não devem fazer parte da cidade. Mas a turba náutica que controla a navegação é deste modo, injuriosa, sem querer submeter-se e carente de virtude, em sua maioria e na maior parte das vezes. Não convém, portanto, que faça parte da cidade, [embora ela seja] necessária à cidade, como a multidão dos servos, dos curtidores e dos agricultores.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. As disposições naturais dos bons governantes.

Depois que o Filósofo determinou sobre a multidão civil, passa agora a investigar como segundo a natureza importa que governem os que governam retamente.

Ele afirma que, determinadas as coisas que devem ser supostas quanto à magnitude [da multidão civil] na cidade em geral, resta agora tratar como importa que sejam seus futuros bons governantes, segundo a disposição natural. Isto poderá tornar-se manifesto se alguém quiser considerá-la examinando as cidades gregas as quais são ditas bem governadas, e também [examinando] todo o orbe terrestre, ocupado por vários povos e cidades, considerando as disposições naturais de cada uma. Destas considerações poderemos concluir nosso intento.

Supostas estas coisas, [diz o Filósofo] que os habitantes das regiões frias, próximas da Europa que está voltada para o norte na parte afastada do caminho do Sol, são naturalmente animosas, por causa da abundância do sangue e do calor, mas no intelecto, tanto no especulativo como na arte, isto é, no intelecto factivo, são mais deficientes. Por serem mais animosos e poderosos, querem viver em suas próprias regiões livremente e com poder, ousando repelir os ataques dos que se insurgem. Não sabem, porém, governar bem, nem a si mesmos nem sobre os vizinhos por causa de defeito da inteligência e da prudência que se requerem para bem e retamente governar.

Já os habitantes das regiões quentes da Ásia, uma região voltada para o Sul próximo do caminho do Sol, são bem intelectivos e muito artificiosos segundo a alma, por causa da sutilidade e da pureza de seus espíritos. Todavia, são tímidos e sem animosidade, por causa do defeito do sangue e do calor natural. São, por isso, submissos e servidores dos demais, não ousando nem podendo repelir os inimigos, a não ser uma vez ou outra pela fraude e pelo dolo intelectualmente arquitetado, o que conseguem fazê-lo pela sutileza que possuem na inteligência.

Aqueles, porém, que estão num lugar intermediário entre as referidas regiões da Europa e da Ásia, é o caso dos Gregos, assim como possuem uma posição intermediária segundo a localidade, assim também a tem segundo as disposições. Não faz tanto frio entre eles como o que há no Norte, nem tanto calor como o faz na Ásia. Por isso, vivendo equilibradamente segundo o calor e o frio, participam de ambos. São inteligentes, embora menos do que os habitantes da Ásia, e também animosos, embora menos do que os habitantes da Europa. Permanecem, portanto, livres em sua região, poderosos e ousados para repelir de algum modo os seus inimigos, [sendo ao mesmo tempo] capazes de se governarem entre si e aos demais segundo alguma república por causa do agir da inteligência e da razão que há neles.

Na própria Grécia encontram-se diferenças de um povo a outro na mesma região, assim como de toda a Grécia [para com a Europa e Ásia]. Os que entre os gregos vivem mais para o norte são entre eles mais naturalmente animosos. Os que moram na outra parte, mais próximos da Ásia, são os mais intelectivos entre eles. Os demais são melhor proporcionados para ambas as potências, a intelectiva e a animativa, assim como aqueles que mais se aproximam a um termo médio por uma igual distância.

Alguém poderia argumentar razoavelmente contra isto que, como as coisas que são naturais, sempre ou na maioria dos casos são encontrados do mesmo modo e os gregos seriam por natureza mais aptos a governar os demais, diversamente dos habitantes da Ásia ou da Europa, seguir-se- ia que os gregos sempre, ou na maior parte dos casos, teriam governado os outros, e não os outros aos gregos, o que é manifestamente contrário ao que se observa pelo estudo dos historiadores da antiguidade. Os Caldeus e os Persas, de fato,

povos situados na Ásia, dominaram durante muito tempo os gregos e, semelhantemente, os romanos, povo originário da Europa, dominaram os gregos durante muito tempo, e as monarquias dos romanos, [caldeus e persas] foram muito mais longas do que as monarquias dos gregos.

A esta objeção pode-se responder dizendo que as disposições naturais das coisas naturais, como são as que estamos tratando, podem ser reduzidas à disposição celeste, conforme diz o Filósofo no Primeiro Livro dos Meteoros quando afirma que necessariamente este mundo deve ser contínuo para que possa ser governado pelos movimentos [dos corpos superiores], de onde que este movimento, princípio de todos os demais, deve ser considerado [a causa dos movimentos dos corpos inferiores]. O mesmo também é demonstrado no Oitavo Livro da Física. Ora, a disposição dos corpos celestes por comparação aos corpos inferiores é dupla. Há uma primeira disposição comum que é tomada segundo a proximidade ou o afastamento do caminho do Sol, que é quem move maximamente os corpos inferiores. Segundo esta disposição, o quanto depende da inclinação natural, os gregos são mais temperados por natureza, e mais alcançariam proporcionalmente ambas as [qualidades] anteriormente descritas, a animosidade e o intelecto, de onde que mais estariam aptos a governar [a si e] aos demais, enquanto que os habitantes do norte seriam mais animosos e deficientes de inteligência, e os da Ásia vice versa.

Há, porém, uma outra disposição celeste em relação a esta primeira, que deve ser considerada segundo a figura das estrelas errantes entre si e as fixas, e em sua ordenação para com todas as coisas que se localizam sobre a terra. Esta disposição não só continuamente varia de um modo a outro, embora isto não seja sensivelmente evidente, como também varia de um modo a outro de um lugar para outro, de tal maneira que se em relação a uma determinada região a figura celeste agora é tal, conseqüentemente em outro tempo será diversa e, se em relação a esta região é de um certo modo, em relação a outra será de outro modo. Se alguma disposição existir em alguma cidade ou região proveniente de uma determinada figura celeste, enquanto durar a figura aquela disposição lhe será natural.

Por conseguinte pode-se dizer que os gregos, por causa da figura celeste, algumas vezes eram aptos para bem governar sobre si e aos demais; enquanto que algumas outras vezes foram outros, como os Caldeus e Romanos.

Ademais, deve-se entender também que a disposição natural da cidade ou da região não apenas deve ser considerada a partir da figura celeste absolutamente, mas também a partir da disposição das partes da região ou da cidade segundo a relação que esta também para com as montanhas ou o mar e os lugares pantanosos ou limpos. A virtude da figura celeste, de fato, não é recebida no conteúdo senão mediante o continente próximo. Deste modo pode acontecer que embora alguma cidade ou região seja naturalmente fria e se incline àquilo que o frio dispõe, no que diz respeito à disposição da figura celeste comum, todavia, segundo a disposição da região por comparação às montanhas ou ao mar, pode acontecer também que ela seja excelentemente quente, ou também temperada, ou vice versa. Disto pode ocorrer que embora os que vivem em alguma região não se inclinem a bem governar pela figura celeste comum, todavia poderão sê-lo por uma sua especial disposição.

Em terceiro lugar deve-se entender também que a virtude celeste, sendo material e corpórea, enquanto que o intelecto é imaterial, [a primeira] não pode agir [sobre a segunda] por si mesma, mas apenas acidentalmente na medida em que isto é deito através de [uma ação sobre o] sensorial. Por isso o intelecto e a vontade não podem ser necessariamente [coagidos] em suas operações [próprias] pela virtude dos corpos celestes per se. Daqui pode ocorrer que, embora alguns, pela virtude celeste ou por uma disposição natural não se inclinem ao governo, nem às operações do intelecto e da virtude, se, todavia, por sua própria escolha [e decisão] se dedicarem ao estudo da sabedoria e ao exercício das virtudes, se tornarão intelectivos e bem governantes. Inversamente, se

tiverem boas disposições para todas estas coisas e se entregarem ao ócio e ao exercício das más ações, se tornarão insipientes e pessimamente governantes, o que os conduzirá a se tornarem servos dos demais. Esta talvez terá sido uma das causas da destruição do reino dos romanos e dos gregos; possuindo a monarquia e vivendo na tranquilidade, entregarem-se ao ócio, aos prazeres da carne e à avareza, não querendo dedicar-se à sabedoria. Com isto se tornaram menos inteligentes e menos exercitados nas ações civis e bélicas, não conseguindo mais defender-se contra povos ignorantes e impotentes que antes lhes estavam sujeitos. Com estes elementos pode-se responder satisfatoriamente às objeções apresentadas.

O Filósofo finaliza concluindo, de tudo o que foi dito, quais são os homens que são naturalmente capazes de bem governar. Ele afirma que os gregos governam aos demais por natureza, porque são animosos e bem intelectivos. Os asiáticos, porém, são servos dos demais, porque não são animosos, embora se sobressaiam pela inteligência. Os que habitam no Norte não são capazes de governar os demais, porque carecem de inteligência, embora sejam animosos. É manifesto que os legisladores, que devem conduzir os homens à virtude e bem governar a si e aos demais, devem ser animosos, de tal modo que possam coibir os maus e impugnar os inimigos, e bem inteligentes, para que saibam dirigir a si e aos demais em suas operações.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. O Filósofo reprova a opinião segundo a qual o governante deve ser amável para com os conhecidos e agreste para com os desconhecidos.

Houve muitos que disseram que os que governam devem se mostrar amáveis para os conhecidos, mas silvestres e duros para com os desconhecidos. De fato, os conhecidos e íntimos são mais facilmente considerados como amigos, enquanto que os desconhecidos como não amigos e, por isso, o homem se disporia [naturalmente] aos conhecidos e íntimos como para consigo mesmo, enquanto que aos desconhecidos como a um inimigo.

O Filósofo, porém, afirma que esta opinião não é convenientemente sustentada. Os homens magnânimos, que são os que são dignos de governar, não são severos nem duros para com os demais, senão para com os injustos, porque não convém que eles sejam severos senão para com aqueles que os contrariam enquanto tais. Ora, estes, enquanto tais, são virtuosos, ou devem sê-lo. A magnanimidade, de fato, é o ornamento das virtudes, conforme exposto no Quarto Livro da Ética. A virtude, porém, é contrariada pela malícia, ou injustiça, na medida em que a injustiça se estende a toda a malícia. Não convém, portanto, ao magnânimo ou ao governante que se agreste para com ninguém, a não ser para com o injusto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

III. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA PRÓXIMA.

1. Introdução.

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas na cidade para a república reta por parte da matéria remota, [que foram os cidadãos, genericamente considerados, e a região], quer agora investigar as coisas que deve, ser supostas por parte da matéria próxima.

A matéria próxima da cidade é dupla. A primeira o é propriamente, e são os governantes e os súditos livres que alcançam a cidade. A outra são os edifícios da cidade e da região, que mais possuem na cidade a razão de órgãos.

Em primeiro lugar o Filósofo deseja investigar quais são as partes da cidade, [que constituem sua matéria próxima] propriamente dita, [isto é, os governantes e os súditos livres]. Para isto, entretanto, ele pretende explicar antes que nem todas as coisas que são necessárias à consistência da cidade são partes da mesma.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. Não todas as coisas necessárias à consistência da cidade são partes da mesma.

Assim como ocorre nas coisas que se fazem e existem segundo a natureza, assim também ocorre na cidade, que existe por inclinação da natureza e se torna perfeita pela razão. Nas coisas que se fazem e existem pela natureza, não tudo o que se requer para a consistência delas são partes das mesmas. Algumas são [apenas como que] sua matéria, outras existem para o seu ornamento, e outras ainda para outros fins. Nos animais, por exemplo, o alimento e os humores não são partes em ato, mas são como matéria; os pelos existem para o seu ornamento, ou para a sua proteção; o suor é como um excremento da natureza.

Ademais, há sempre alguma coisa comum de todas as partes per se de algum todo, pela qual estas são determinadas e são, que é a forma do todo. Esta coisa é alcançada por todas as partes, igualmente ou desigualmente, pela transformação feita a esta [forma do todo] a partir de alguma matéria.

Quando, porém, várias coisas se relacionam entre si de tal modo que a primeira está para a segunda como para o seu fim, e uma terceira é como que o fim das duas anteriores, sem que haja algo comum entre elas segundo a razão, estas coisas não serão partes de um só todo. [No caso mencionado], à primeira pertenceria alcançar algo, [que será a segunda], de modo principal, e à segunda pertencerá alcançar algo, [isto é, a terceira], recebendo uma virtude da outra, [que será a primeira]. É assim que um instrumento se relaciona para com o agente principal [e estes dois] para com a obra a ser feita. Entre eles não há algo comum segundo a razão, assim como entre a casa e o edificador não há nada comum enquanto tal, embora tanto [o edificados ou] a arte edificadora quanto os instrumentos existam por causa da própria casa. Quando uma coisa está em função de outra do modo descrito, estas coisas não serão partes de um só todo.

É o que ocorre com as posses de uma cidade. Elas existem por causa do possuidor. Embora elas sejam necessárias à cidade, não serão parte da cidade, cujas [verdadeiras] partes são os possuidores per se. Há muitas coisas animadas que são posses de outrem, como os jumentos e os servos, que são instrumentos animados existindo como posses de outros, sem os quais, todavia, não há cidade. Há, portanto, muitas coisas na cidade que não são partes da mesma.

A cidade é uma certa comunidade de muitos semelhantes segundo a natureza composta por causa da suficiência per se e da vida ótima.

---

3. A diversidade das repúblicas depende da diversidade de seus fins.

A razão das coisas que existem para um determinado fim deve ser tomada deste fim. Por isso a diversidade das mesmas em primeiro lugar se dá por causa da diversidade do fim e, em segundo lugar, do modo diverso pelo qual se relacionam para com o mesmo.

Ora, o fim da cidade é a felicidade. A felicidade, de fato, é o ótimo que se pretende como o fim da cidade. A felicidade, porém, é a operação segundo a virtude perfeita, o seu perfeito exercício. Na cidade alguns alcançam a operação perfeitamente, outros a alcançam pouco enquanto outros, enfim, não a alcançam em nada.

É manifesto que está é a causa pela qual há diversas espécies e diferenças das repúblicas. A diversidade das repúblicas ocorre pela diversidade dos fins, ou pelo diverso modo de se relacionar para com o mesmo fim. Pelo fato de serem escolhidos diversos fins, ou de se escolher um mesmo fim, mas de um ou outro modo, procurando-o alcançar de maneiras diversas, produzem-se diversas vidas e, por conseguinte, diversas repúblicas. De fato, para os modos diversos de viver há diversas repúblicas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

4. As coisas necessárias para a consistência da cidade.

Antepostas todas estas coisas, devemos agora considerar quais e quantas são as coisas necessárias à consistência da cidade. Entre estas encontraremos aquelas que são partes da cidade per se.

Como cada uma das coisas que são pela natureza ou pela arte são determinadas por alguma operação própria, conforme é explicado no Primeiro Livro desta Política, devemos considerar as operações das coisas que há na cidade pois, pela diversidade destas operações, será manifesta a multidão das coisas que lhe serão necessárias.

Para qualquer cidade, se deve ser cidade, é necessário preexistir a preparação do alimento, se devem viver e alimentar-se.

Em seguida, devem existir as operações das artes, a construção, a carpintaria e outras semelhantes. A cidade necessita de muitos instrumentos que são preparados por tais obras.

Em terceiro é necessário que haja armas. Para os que convivem pela comunicação civil as armas são necessárias por dois motivos: primeiro para si próprios, para punir os agressores e os que transgridem as leis ou os principados; segundo para defender-se dos que desde fora querem lhes causar um injusto dano.

Em quarto lugar importa que a cidade tenha abundância de dinheiro por causa de duas outras razões semelhantes. Primeiro, por causa das oportunidades para as comunicações que devem ser feitas entre si; segundo, para as expedições de guerra se estas surgirem.

Em quinto lugar convém haver na cidade as coisas que são necessárias ao culto divino, ao qual chamamos de sacerdócio.

Em sexto lugar convém haver na cidade uma reta deliberação do que é conveniente e nocivo, e um julgamento junto daquilo que é objeto de disputas.

Todas estas coisas são necessárias à cidade por uma razão comum, pois a cidade é uma certa comunidade de uma multidão de cidadãos, não qualquer, mas per se suficiente para bem viver, conforme já anteriormente exposto. Se, porém, em alguma multidão faltar alguma das obras anteriores, como a preparação dos alimentos ou do que é elaborado pelos artífices, ou também as armas, ela não será mais per se suficiente para bem viver, como é manifesto por si mesmo. Não será mais, portanto, uma cidade. Se, portanto, deve ser uma cidade, é necessário que haja nela todas estas obras.

O Filósofo, portanto, conclui o número das coisas que é necessário haver na cidade dizendo que, se estas operações são necessárias, e elas não podem ser sem outras coisas, por exemplo, a preparação dos alimentos não pode ser sem os agricultores, a obra das artes sem os artífices, a obra dos armamentos sem os que lutam, nem o culto divino sem os sacerdotes ou o julgamento sem os juízes, é manifesto que para a consistência da cidade são necessários os agricultores, os artífices, os guerreiros, os ricos, os sacerdotes e os juízes.

---

5. Os mercenários, agricultores e artífices não são parte da cidade ótima, os guerreiros e os conselheiros sim.

Depois que o Filósofo mostrou quais coisas são necessárias à consistência da cidade, passa a declarar quais destas coisas são parte da cidade e quais não. Ele inicia a discussão questionando se todas estas seis coisas podem convir ao mesmo [cidadão] ou se apenas algumas. [Isto é], se todas estas seis coisas podem ser comunicadas a todos os que fazem parte da cidade, de tal modo que [o mesmo] cidadão possa ser agricultor, artífice e semelhantemente com as demais, de tal maneira que as mesmas pessoas sejam [por exemplo], agricultores e conselheiros. Ou, [ao contrário], se cada uma destas coisas deverá ser atribuída a uma condição de homens, de tal modo que alguns sejam agricultores, outros e diversos sejam soldados, e assim com as demais. Ou ainda, se algumas destas coisas devem ser atribuídas aos mesmos, enquanto que outras deverão ser atribuídas a homens totalmente diversos. Esta questão é importante, porque sua solução auxilia a declarar a questão principal.

O Filósofo responde a esta questão dizendo que na cidade bem ordenada não convém que todas as mencionadas coisas sejam comunicadas a todos, nem cada uma a cada um [dos cidadãos], mas algumas delas convém que sejam próprias apenas a alguns e não a outros, enquanto que outros devem ser comuns a muitos. Isto, porém, não é verdade em qualquer república, mas apenas na república bem ordenada, [isto é, na república perfeita de que trata agora, e não na democracia ou na oligarquia].

Para manifestar sua solução, o Filósofo diz que em primeiro lugar deve-se considerar que a razão da parte deve ser considerada a partir da razão do todo, e a razão do todo nas coisas que se ordenam ao fim [deve ser] tomada do fim. E por isso a razão das partes per se da cidade deve ser buscada a partir da razão da república, enquanto que a razão da república deve ser buscada a partir da razão da felicidade que é o seu fim.

Ora, é impossível existir a felicidade sem a virtude, que é o seu princípio. Por causa disto a razão das partes da cidade ótima deve ser determinada pela virtude.

Supostas estas coisas, o Filósofo diz que já que pretendemos considerar a república ótima de modo simples, e não da república ótima supostas [algumas circunstâncias], na medida em que dizemos as partes per se da cidade alcançarem a felicidade de modo simples que é o seu fim, e a felicidade não pode existir sem a virtude, pois é a [própria] operação do homem segundo a virtude perfeita, é manifesto que os que levam uma vida mercenária, forense ou de mercadores não podem ser ditos cidadãos ou partes per se da cidade que se governa otimamente, isto é, que possui homens bons de modo simples, não por suposição [de algumas circunstâncias].

A razão disto é que é necessário que os cidadãos na cidade ótima operem tendo em vista a felicidade, e que tenham aquilo que é o princípio da mesma. Ora, isto é a virtude civil, pelo que importa que os cidadãos nesta cidade sejam virtuosos. Ora, os que conduzem a vida mercenária, forense e outros semelhantes não são tais. A sua vida passada em uma existência vil não os dirige à felicidade, nem a ela se ordena; ao contrário, mais se deve dizer que não possui conveniência para com a felicidade e é mesmo sub contrária à mesma. Portanto, tais homens não podem ser cidadãos, nem parte da cidade ótima.

Assim também não o podem ser os agricultores e os que cultivam a terra, já que ao cidadão é necessária a liberdade das operações necessárias e vis para que possam dedicar-se algum tempo à contemplação e às operações liberais necessárias para a geração das virtudes e às ações comuns pelas quais s determinam. Esta liberdade não pode existir nos agricultores, por serem obrigados a dedicar-se à agricultura e aos trabalhos externos, pelo

que não podem ser cidadãos nem parte da cidade.

Já quanto aos soldados e aos conselheiros deve-se dizer que, de algum modo, estes devem ser atribuídos à cidade. Deve-se entender que alguém é bom conselheiro pelo hábito da prudência, através do qual, a partir do fim, o homem bem raciocina e investiga as coisas que se ordenam ao fim. Assim como alguém está para com a prudência perfeita, assim também para as demais virtudes morais, as quais existem todas simultaneamente ou não existem. Por isso o homem bom conselheiro determina-se pela virtude.

O guerreiro também necessita possuir a virtude pela qual seja agressivo das coisas terríveis e, por conseqüência, necessita de alguma prudência e de algum modo das demais virtudes. Por isso o Filósofo afirma, no Segundo Livro desta Política, que a vida militar possui muitas partes da virtude e por isso os guerreiros e os conselheiros são determinados de modo simples pela virtude. E porque aqueles que são determinados pela virtude são partes da cidade ótima, por isso tais [homens] são partes da mesma per se. É por isso que, supostas estas coisas, o Filósofo diz que aqueles que se ordenam à guerra na cidade ótima e ao aconselhamento do que é útil e ao justo julgamento entre os que disputam, necessariamente fazem parte da cidade.

---

6. Se a ocupação bélica e de aconselhar devem ser atribuídas ao mesmo ou a diversos.

[A sentença ao que o Filósofo acaba de chegar, isto é, que o guerreiro e o conselheiro são parte da cidade, levanta uma outra questão. Já que o guerreiro e o conselheiro] são partes da mesma cidade por causa das razões expostas, deve-se perguntar se os mesmos [cidadãos] devem ser ordenados à guerra e ao conselho, ou se alguns à guerra e outros e diversos ao conselho. O Filósofo responde a esta questão dizendo que estas duas coisas devem ser atribuídas de algum modo ao mesmo e de algum modo a diversos.

É manifesto pelo que irá ser dito que o guerreiro e o conselheiro devem ser atribuídos ao mesmo cidadão de um certo modo, enquanto que devem ser atribuídos a diversos de outro modo. O Filósofo que dizer que [a ocupação de] guerreiro e de conselheiro devem ser atribuídas ao mesmo segundo o suposto, mas a diversos segundo o anterior e o posterior, segundo o mais e o menos forte, e segundo o mais e o menos experimentado.

Na medida em que convém atribuir o guerreiro à juventude e o conselheiro à idade mais avançada, pois o conselheiro necessita da prudência que mais vigora na idade avançada, enquanto que o guerreiro necessita da força corporal, que mais vigora na juventude, convém atribuir estas coisas a [homens] diversos, isto é, o guerreiro aos jovens, e o conselheiro aos experimentados. Na medida em que é impossível que aqueles que podem inferir a violência e derrubar os governantes sejam sempre submissos, importa atribuir ambos, isto é, o guerreiro e o conselheiro, ao mesmo. Os homens de guerra, que são senhores das armas tem o poder de sustentar e não sustentar a permanência da república por causa da violência das armas e, por este motivo, tanto o [ofício do] guerreiro como [o de] conselheiro devem ser dados ao mesmo na república reta, mas não segundo o mesmo tempo. Cada coisa deve ser dada a cada um naquele tempo em que [aquele a quem é atribuída] é mais apto ao mesmo. Nos jovens a força corporal vigora mais do que a prudência ou a virtude, que é maximamente necessária na guerra e, por isso, o [ofício da] guerra dever ser atribuído ao mesmo no tempo de sua juventude. A prudência e a virtude vigoram mais nos experimentados, [as quais] são mais necessárias ao conselho e ao julgamento. Por isso [o ofício] de conselheiro e de juiz devem ser atribuídos a estes quando forem de um idade mais experimentada.

Assim, portanto, ambos devem ser atribuídos ao mesmo, mas em idades diversas, e isto é o que parece ser justo. É justo, de fato, cada um ter segundo a dignidade. Ora, dividir deste modo parece ser segundo a dignidade. Digno é que cada um se ordene ao que mais é inclinado, e quanto mais inclinado, mais apto será. É assim, de fato, que faz a natureza. Justo é, portanto, que as coisas sejam distribuídas segundo o modo mencionado.

---

7. As posses dos guerreiros e conselheiros.

O Filósofo declara a seguir [que os guerreiros e conselheiros, assim como os demais que são parte da cidade perfeita] devem possuir bens na mesma, de tal modo que eles sejam senhores de tais bens, porque é necessário que os cidadãos na cidade [disponham dos bens que lhes são necessários].

Os artífices e quaisquer outros que não realizam as operações da virtude, não participam da cidade per se. A validade desta sentença depende da suposição, já colocada, segundo a qual ninguém pode alcançar a felicidade a não ser através da virtude, que é o princípio da felicidade. Ora, dizemos que a cidade ótima [e perfeita] é aquela que alcança a felicidade simplesmente considerada, não quanto a uma parte da cidade e outra não, mas para todos os seus cidadãos. Portanto, [na cidade perfeita] todos os cidadãos deverão ser virtuosos e, os que não forem virtuosos, enquanto tal, não são cidadãos. Se, portanto, os cidadãos devem [dispor dos bens suficientes], e isso não poderá acontecer sem que sejam senhores destes bens, será maximamente necessário que eles sejam senhores destes bens, e isto [também se] supomos que na cidade [perfeita] os agricultores devem ser servos, assim como outros homens bárbaros provenientes de outras regiões.

[O Filósofo sustenta esta posição com tanta insistência porque deseja opor-se a Platão, seu antigo mestre. De fato, segundo Platão, na cidade perfeita somente os agricultores e os comerciantes devem possuir bens, não os homens de guerra, os conselheiros e os demais homens sábios que a governam].

---

8. Os sacerdotes na república perfeita.

O Filósofo declara quem, dentre as coisas que são necessárias à cidade, já enumeradas, resta considerar o gênero dos sacerdotes. Não convém, de fato, que na república bem ordenada o artífice, o agricultor ou os mercadores sejam constituídos sacerdotes.

O sacerdote, de fato, ordena-se à celebração do culto divino e à exibição da honra a Deus pelos súditos. Ora, é conveniente que o culto e a honra a serem exibidos a Deus [o seja] pelos cidadãos principais. Todas as coisas mais excelentes devem ser exibidas a Deus, fonte de todo o bem e de tudo o que existe, por causa de sua excelência.

Se, portanto, os agricultores, os artífices e os comerciantes não são cidadãos, conforme foi anteriormente mostrado, não convém que eles sejam [sacerdotes] na cidade bem ordenada.

Os cidadãos [da cidade perfeita], porém, haviam sido divididos em dois, isto é, os que se ordenam às armas e os conselheiros. Por causa [da idade e] da inclemência do trabalho estes abandonam suas ocupações e se afastam dos exercícios militares e dos julgamentos. Convém então que se dediquem maximamente às coisas especulativas, já que os movimentos das paixões sensíveis [nestes homens] acalmou-se completamente na maioria das coisas. Ora, como aqueles que se dedicam à honra e ao culto divino importa que tenham uma vida calma e possam se dedicar à contemplação, convém que estes cidadãos sejam então promovidos à honra do sacerdócio e que sejam indicados para esta santificação aqueles que, tendo se afastado dos trabalhos passados se tornaram eméritos por causa da honestidade dos exercícios militares, dos conselhos e julgamentos.

Deve-se entender que, assim como a natureza ordena aquele que é mais perfeito no tempo em que é mais perfeito à operação mais perfeita, assim também deve fazê-lo a arte ou a razão que imita a natureza. Ora, os homens, depois do tempo do aprendizado e do exercício do que diz respeito à disciplina, possuem uma prudência imperfeita por causa do movimento mais forte das paixões que há neles. força corporal e a magnanimidade são neles maiores por causa da juventude, o que convém mais aos [exercícios] bélicos e por isso é razoável que nesta idade o Filósofo ensine que eles devam ser ordenados à atividade bélica. Depois, na medida em que progride a idade, o calor é reprimido e de algum modo dominam os movimentos das paixões, as forças e a magnanimidade declinam segundo algo, a razão e a prudência, porém, se tornam mais vigorosas. Sedando-se e acalmando-se, a alma se torna ciente e prudente. Ora, isto convém à deliberação e ao julgamento e, por isso, segundo a razão, tais homens devem ser ordenados ao conselho e ao julgamento. Mais adiante, a idade avançando ainda mais, o calor cessando por causa do tempo e as paixões quase inteiramente mortificadas, conforme costuma-se dizer, ou definitivamente regradas por causa de um longo exercício, a força corporal se torna muito deficiente mas o vigor da inteligência atinge o máximo. Ora, é isto o que se requer de modo máximo naqueles que se ordenam ao culto divino. Convém, portanto, dispensar estes homens das ações exteriores para que possam dedicar-se ao máximo à especulação das coisas divinas e, por isso, nesta idade, tais cidadãos são convenientemente designados para o culto divino, de tal maneira que em primeiro lugar tenham se exercitado nas coisas da guerra, depois nas ações da virtude e por último terminem a vida na especulação das coisas divinas, onde corretamente se situa o fim último do homem.

O Filósofo, finalmente, recolhe o que foi determinado, dizendo que foi investigado quais são aquelas coisas que são necessárias à consistência da cidade, e quantas delas são efetivamente partes da mesma. Os agricultores, os artífices e os comerciantes, que vendem seu trabalho por dinheiro, são necessários à cidade, mas jamais poderão ser, enquanto tais, partes da mesma. Os guerreiros, os conselheiros e os sacerdotes são parte da cidade, e se diferenciam dos anteriores em todo o tempo, mas se distinguem entre si segundo as partes

do tempo, de tal maneira que cada um primeiro seja ordenado à guerra, depois ao conselho e por último ao sacerdócio.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. A divisão das terra da cidade.

Depois que o Filósofo declarou quais são as partes da cidade per se, e quais não, e que convém que os agricultores não sejam partes da mesma, passa a investigar sobre a divisão das terras da região [em que se situa a cidade], e quem devem ser os cultivadores da mesma.

Para investigar este assunto o Filósofo antepõe algumas suposições.

Deve-se saber, em primeiro lugar, que não convém que numa cidade bem ordenada as posses e as terras sejam propriedade comum, conforme Platão e seus seguidores estabeleceram. De fato, se assim fosse, as coisas mais necessárias ao seu cidade seriam negligenciadas. Os homens cuidam menos das coisas comuns do que das próprias, porque mais amam as próprias. Mas convém que estas posses [e terras], atribuídas a singulares quanto à propriedade e ao cuidado, se tornam comum quanto ao uso pelo ato da liberalidade e pela amizade.

Deve-se supor, em segundo, que não convém na mesma cidade que cidadão algum careça de alimento, assim como das coisas que são necessárias à vida, porque a cidade ótima deve ser suficiente per se, e a cidade é determinada pela civilidade.

Quanto aos convívios comuns, devem ser feitas também três outras suposições. A primeira é que parece oportuno que se promovam na cidade ótimos convívios comuns. O motivo pelo qual isto é oportuno e assim no-lo parece, conforme se manifestará melhor na decorrência deste livro, é que os convívios comuns dispõe à familiaridade dos cidadãos e à sua amizade. A segunda é que convém que todos os cidadãos, tanto os ricos quanto os pobres, se comuniquem entre si, de outro modo as coisas pelas quais o cidadão é determinado não seriam comuns a toda a cidade. A terceira suposição [quanto aos convívios comuns] é que, se houver cidadãos pobres ou menos ricos, tendo poucas posses, não lhes será fácil, sem que lhes pese muito, trazer ao convívio comum aquilo que lhe seria proporcional e ao mesmo tempo sustentar a sua própria família com a sua pouca riqueza.

A última suposição diz respeito aos gastos com o que é divino. O Filósofo diz que deve se tomar como suposto que as despesas que se fazem com o culto divino, por exemplo, nos sacrifícios que a este se ordenam, devem ser comuns a toda a cidade, assim como o deve ser também o culto divino.

Feitas estas suposições, diz o Filósofo que na cidade ótima a possa das [terras] da região deve ser dividida em duas partes. A primeira parte deve ser comum [a toda a república], para custear as despesas comuns, e a outra deve ser própria de cada um para prover às conveniências de cada família. Cada uma destas partes, [a comum e a particular], deve ser subdividida em duas outras partes.

Uma das partes das terras da propriedade comum deve ser ordenada às oblações e ao culto divino; a segunda para as despesas a serem feitas para os convívios comuns.

Quanto às terras particulares, uma parte das mesmas deve ser ordenada às necessidades próprias de cada um; a outra para os negócios comuns da cidade, que são as despesas com os armamentos, com o policiamento e com o ornamento da cidade.

10. Os cultivadores das terras.

O Filósofo em seguida declara como devem ser os cultivadores das terras. Na cidade ótima os cultivadores da terra, se puderem ser designados facilmente, deverão ser servos de corpo robusto, para que possam trabalhar bem a terra. Deverão ser deficientes de inteligência, para que não sejam capazes de fraudarem seus senhores por meios engenhosos.

Não devem, ademais, ser da mesma tribo, pois de outro modo poderiam se tornar mais fortes do que os cidadãos. Não deverão também ser animosos pois, se o fossem, ousariam insurgir-se com mais facilidade. Convém, portanto, que sejam de corpo robusto, deficientes de inteligência, pusilânimes e não da mesma tribo. Deste modo serão mais úteis à elaboração da terra e não se insurgirão maquinando contra os senhores. [Deve-se notar que, embora o Filósofo afirme que esta seja a descrição da pessoa mais apropriada para o trabalho agrícola, ele não sustenta que deve-se manter uma pessoa capaz do trabalho da inteligência na ignorância para que possa ser aproveitada na agricultura]. O Filósofo também acrescenta que, se não for possível encontrar homens como estes para o trabalho agrícola, podem ser trazidos para o trabalho agrícola outros homens bárbaros, naturais de outras regiões, que tenham uma disposição natural para o trabalho servil; estes, de fato, serão semelhantes aos homens anteriormente descritos segundo a disposição natural. [Tudo isto, porém, o Filósofo parece querer afirmá-lo no que diz respeito às terras comuns].

O cultivo das terras que são próprias de cada cidadão convém que seja próprio daqueles a quem as terras pertencem; o cultivo da terra comum convém que seja confiado ao servos da comunidade. Como, porém, o senhor deve comportar-se para com os servos quando se utiliza de seus trabalhos será um assunto que o Filósofo irá discutir mais adiante.

---

11. A localização da cidade perfeita quanto ao ar e às águas.

Depois que o Filósofo declarou o que deve ser suposto de parte da multidão civil para a reta república, quer agora declarar o que deve ser suposto para a mesma por parte de sua localização e de seus edifícios, tanto os que há dentro da cidade como no campo, e especialmente dos mais importantes.

Já foi determinado que se a cidade ótima pode ser localizada conforme se queira, importa que se comunique com o mar e com a terra do melhor modo, de maneira que possa ser ajudada no que é necessário à vida e contra os vizinhos que a queiram impugnar.

Mas, ademais, se é possível localizar a cidade conforme se queira, importa posicioná-la de modo que se volte para o oriente, para que esteja sob a ação dos ventos que sopram do oriente, os quais são mais sadios do que os outros. Os ventos orientais são mais sadios, já que a maior parte de sua matéria permanece mais tempo sob o caminho do Sol e por causa de seu calor dissolvem as nuvens, sutilizando o ar e purificando-o. O ar que procede dos charcos, nebuloso e grosso, é propício as doenças e o vento que procede do ocidente, frio e que pouco permanece sob o caminho do Sol, que na maior parte das vezes não é forte, por causa de sua frieza congrega os vapores, engrossa o ar e por causa da pouca força de seu sopro não pode espalhar as nuvens. Tudo isto não convém à boa disposição do corpo e por isso os lugares voltados para o ocidente não são salutares na maior parte dos casos.

Convém também que a cidade se incline para o norte e para os ventos boreais, o que a fará menos propensa à putrefação, porque os ventos que procedem do norte são mais sadios. A razão disto é que o vento setentrional é muito frio, seu sopro é muito forte, e por causa da força de seu sopro espalha as nuvens e os vapores grossos purificando o ar. Por causa da sua frieza congrega o calor interno fechando os poros exteriormente. Por causa do primeiro, impede a putrefação; por causa do segundo conforta a digestão, ambas estas coisas convindo à saúde. Ao contrário, o vento austral é quente e de sopro tortuoso. Por causa de sue calor eleva os vapores e abre os poros e por causa de seu trajeto tortuoso congrega as nuvens. Por isto este vento engrossa o ar, dispõe à putrefação e debilita a digestão, coisas que são princípios da doença, pelo que o vento austral não é salubre.

O fundador da cidade deve ser muito solícito quanto à saúde de seus habitantes. Em primeiro lugar e principalmente deve ser solícito quanto à boa disposição da alma; em segundo, quanto à boa disposição do corpo no que se ordena à alma.

A boa disposição do corpo ou a saúde parece ser causada em primeiro lugar pela disposição da cidade em relação a tal ou qual disposição, por exemplo, para o oriente e para o norte, por causa da boa disposição [dos ventos que daí decorre]. A saúde é causada em segundo lugar pelo uso das águas bem dispostas, por exemplo, das águas doces e leves. Por isto o fundador da cidade deve cuidar principalmente da água e do ar, e não considerar esta matéria como acessória. As coisas que na maior parte dos casos e freqüentissimamente são usadas pelos homens para sustentar a vida do corpo importam muito para a saúde e a boa disposição, e estas são a natureza das águas e do ar. A água é usada para beber per se e para comer pelo menos na medida em que é mesclada [com o alimento sólido]. O ar é necessário à respiração e, portanto, importa muito para a saúde. É necessário, portanto, que o fundador da cidade seja muito solícito quanto à disposição das águas e do ar, e talvez mais ainda quanto à disposição do ar.

12. A disposição da cidade perfeita quanto à segurança.

Aquilo que é conveniente e melhor acerca dos lugares fortificados não é o mesmo em todas as repúblicas. No estado de poucos e na monarquia convém que a parte mais elevada da cidade seja fortíssima; nesta morarão os dominantes do estado de poucos ou o monarca, lugar em que poderão defender-se, se for o caso, do ímpeto da multidão que possa se insurgir. No estado popular convém haver uma igualdade dos edifícios, para que ninguém, por causa da fortaleza da defesa de um edifício, possa expugnar os outros passando a tiranizar ou dominar sozinho. No estado dos ótimos, no qual governam muitos homens virtuosos que buscam o bem comum, nenhuma das duas disposições precedentes é a conveniente. Nesta república mais convém haver uma multidão de locais fortalecidos pelos quais possa ser mantida a segurança da cidade.

Quanto à disposição das habitações de cada família, deve-se considerar que as antigas habitações das famílias eram construídas bem fortalecidas contra os adversários, porém mais rudes, porque careciam de experiência. As habitações mais recentes se tornaram mais agradáveis, mais úteis e mais sutis devido à maior experiência [dos construtores]. Por isso, se as habitações familiares puderem ser dispostas conforme se queira, convém que tenham estas duas qualidades, isto é, que sejam fortes contra os que as atacam e de difícil acesso para os mesmos, conforme a disposição dos antigos, e deleitáveis e úteis para as ações familiares conforme as disposições dos mais modernos. Se houver quem as possa construir assim, acontecerá que a sua morada será semelhante à habitação dos agricultores a que alguns chamam de guardas das vinhas, os quais habitam solitariamente nas vinhas e nos campos. Estas habitações estão dispostas de tal modo que são bem construídas para as ações familiares e bem defendidas contra os que querem impugná-las.

Assim como foi dito das habitações familiares, assim também é razoável que toda a cidade seja disposta quanto à segurança, para que não seja facilmente invadida pelos adversários, defendida por torres e fossas e outras disposições convenientes, e agradáveis por causa da ordem conveniente e da localização.

- Anterior
- Índice
- Posterior

13. Os muros da cidade.

Houve uma opinião de alguns segundo as quais os muros não seriam necessários à cidade ótima que tivesse ótimos cidadãos, ora porque a confiança nos muros talvez fizesse com que os homens negligenciassem as ações bélicas, ora porque onde há uma fortaleza maior e melhor, não há necessidade de outra muito menor e a fortaleza dos homens ótimos é maior e melhor para a defesa da cidade do que a dos muros.

O Filósofo, porém, propõe que esta opinião não pode ser sustentada. A opinião segundo a qual não convém cercar de muros a cidade bem ordenada à virtude e dotada de homens virtuosos é muito antiga mas é simplesmente destituída de razão, principalmente porque os fatos desmentem aqueles que constroem as cidades deste modo, confiando apenas na força da multidão. Houve, de fato, muitas cidades que possuíam homens fortes e bons que por causa da carência de outras defesas e de muros sucumbiram aos inimigos que as capturaram.

A cidade que possui bons homens não convém defender-se por meio de muros dos seus consemelhantes segundo a virtude e não muito diversos segundo a multidão. Nos lugares em que os homens mais poderosos são também cidadãos virtuosos, estes poderão se defender [facilmente por si mesmos] de seus consemelhantes na virtude ou [mesmo] daqueles aos quais os excedem de pouco. Não haverá necessidade de muros para isto.

Os muros são necessários porque algumas vezes a força dos que insurgem contra a cidade pode ser muito maior do que toda a virtude daqueles que habitam na cidade. Neste caso a defesa dos muros construídos para a guerra é necessária à cidade, para que a esta possa resistir de muitos modos aos que a assaltam e para repelir os golpes das flechas e das diversas máquinas de guerra que foram inventadas para uma agressão mais eficiente.

Os que sustentam que a cidade não deve ser protegida pelos muros parecem dizer o mesmo que alguém que sustentasse que a cidade não deve ser circundada de lugares fortalecidos para proibir a passagem dos adversários, de tal maneira que toda a região onde a cidade se localiza se torne facilmente penetrável pelos inimigos. Isto é o mesmo que construir propositalmente uma casa para que esta possa ser facilmente assaltada pelos ladrões e delinqüentes. Ora, é inconveniente construir uma cidade para que esta possa ser facilmente invadida pelos inimigos; portanto, é inconveniente que a mesma não seja cercada de muros.

Ademais, deve-se entender que se a cidade que possui homens virtuosos é cercada por muros. esta poderá defender-se contra a agressão dos inimigos tanto,pelos muros como pelos próprios homens virtuosos. A cidade que não possui muros somente possuirá uma destas duas defesas. Ora, é sempre melhor poder resistir de muitos modos ao adversário de que de apenas um.

---

14. As habitações que se destinam ao culto divino.

O Filósofo passa a determinar a disposição das habitações que se ordenam aos atos principais e, em primeiro lugar, da disposição daquelas que se ordenam ao culto divino.

Deve-se considerar que todas as coisas que aqui existem, nós e nossas operações, são causadas pela bondade e munificiência divinas. Somos, por isso, obrigados à sua reverência e honra, já que de outro modo não podemos retribuir. A reverência e a honra são exibidas pelo culto que é necessário ser feito em algum lugar determinado para isto e, por isso, na cidade importa haver um lugar conveniente ordenado a tanto.

Diz, portanto, o Filósofo, convir que as habitações que se ordenam ao culto divino tenham um lugar conveniente e excelente, de tal modo que sua disposição mostre a preeminência daquele a quem se exibe o culto e a reverência dos que o cultuam. Diz também que deve haver uma só e principal [habitação de culto] em toda a cidade, para que não ocorra que, se fossem muitas, isto fosse ocasião de divisão para a cidade, a não ser que em algumas partes da cidade a lei que ordena o culto divino determine que haja alguma outra habitação deste tipo separada, ou mesmo algumas, dependentes todavia da primeira e principal. Este lugar de culto será conveniente se for bem disposto quanto a duas coisas.

A primeira é que tenha uma disposição digna para a manifestação da virtude. A segunda, que seja mais eminente em relação às demais partes da cidade. Pela própria eminência do lugar mostra-se a eminência daquele que é cultuado, e pela dignidade para com a manifestação da virtude a disposição dos que cultuam.

Convém que, abaixo do lugar onde haja estas habitações [de culto], haja também um foro preparado entre estas e as demais habitações [da cidade], que alguns dizem dever ser preservado livre de coisas imundas e torpes, e que aqueles que ali vivem ou ali se refugiam tenham alguma liberdade, ou ambas estas coisas. Este lugar convém que seja segregado der qualquer atividade de comércio porque este lugar deve ser um lugar de despreocupação e por isso é necessário que seja seqüestrado de qualquer tumulto. Ademais, este lugar deverá ser ordenado ao exercício das virtudes. Os negócios que dizem respeito ao comércio, no entanto, estão distante destas coisas. E por isso convém que os comerciantes, os agricultores e outros homens vis como estes, cujas operações não se ordenam per se às virtudes, não se aproximem deste lugar, a não ser que sejam chamados por algum príncipe por causa de alguma necessidade, se este lugar deve ser totalmente ordenado ao exercício das virtudes.

É oportuno também que as habitações dos sacerdotes e os lugares destinados ao convívio dos mesmos se situem próximos aos lugares sagrados ordenados ao culto divino, para que o lugar da habitação dos mesmos não fique longe do lugar de culto ao qual se ordenam, já que é-lhes conveniente que eles tenham um lugar tranqüilo por causa da contemplação na qual eles, entre todos, devem maximamente viver.

IV. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO AOS CIDADÃOS

1. A felicidade do homem.

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas para a instituição da república ótima por parte do fim e da matéria da própria cidade, passa agora a declarar a partir de que homens deve ser instituída a cidade ótima. Como, porém, o cidadão se define pela cidade e a cidade ótima é determinada pelo fim ótimo, deveremos considerar algumas suposições necessárias para a abordagem do assunto que nos interessa.

Deve-se supor, primeiro, que assim como no Universo encontra-se um duplo bem, isto é, o bem separado e o bem da ordem, e o bem separado é maior do que o bem da ordem, conforme foi determinado por Aristóteles no décimo segundo livro da Metafísica, e o bem perfeito é agregado destes [dois] bens, assim também no homem, que é dito um pequeno universo, encontra-se de um certo modo um duplo bem, que são o bem do fim e o bem da ordem, nos quais o bem da ordem das coisas que se ordenam a um determinado fim é determinado pelo próprio fim, e o bem perfeito do homem é agregado destes dois bens.

Supostas estas coisas, o Filósofo diz que já que há duas coisas pelas quais ocorre que os homens sejam bons, das quais uma é o fim reto da operação e a intenção dele do mesmo, e o outro é a descoberta das ações e dos instrumentos que se ordenam a tal fim, o ótimo [para cada homem] consiste no seu fim ótimo e na ordenação das demais coisas para o mesmo.

Ocorre algumas vezes que estas coisas se harmonizem ou destoem entre si. Destoam porque às vezes o homem coloca diante de si um fim bom e permanece na sua intenção reta para com o mesmo, pecando, porém, na ação das coisas que se ordenam àquele fim, ou na sua própria ordem. Outras vezes as coisas que se ordenam ao fim subsistem todas e retamente ordenadas, mas o fim colocado e pretendido é mau. [Ambas estas coisas] podem harmonizar-se entre si quando o homem peca em ambas, tanto no fim como nas coisas que se ordenam ao mesmo, ou quando toma ambas retamente, colocando- se um fim reto e pretendendo alcançá-lo, e também ordenando retamente as coisas que são para este fim.

Não todos os homens se encontram do mesmo modo em relação ao seu ótimo ou felicidade. É manifesto por si mesmo que todos os homens naturalmente apetecem viver bem. Todos, de fato, apetecem naturalmente a sua perfeição. Mas não há em todos os homens uma igual habilidade para alcançá-la. Alguns são tão depravados pelo costume, ou por algum outro motivo, que embora se inclinem por natureza à felicidade e ao bem viver, todavia não buscam estas coisas por um caminho ou um modo reto. Deste modo, que alguém não alcance a felicidade pode ocorrer ou porque não colocam retamente o que seja a felicidade, ou porque não buscam retamente as coisas que se ordenam a mesma, ou por ambos estes motivos.

Já que o propósito de nossa intenção é considerar qual é a república ótima, e a república ótima é aquela segundo a qual a cidade governa e vive otimamente, e que cidade governa e vive otimamente quando alcança a felicidade ótima, por isso importa que nós pré consideremos aquilo pelo qual esta se determina. Ora, a cidade ou república ótima é determinada pela felicidade, conforme acaba de ser exposto.

O Filósofo diz que já determinamos nos livros de Ética que a felicidade é

"a operação e o uso perfeito da virtude considerada de modo simples, e não por suposição".

A felicidade é uma operação, [e não um hábito], porque o hábito é [algo] em potência e [por isso] imperfeito, enquanto que a felicidade é dita ser o bem perfeito.

A felicidade [deve ser também uma operação] da virtude, porque a virtude é o que aperfeiçoa a quem a possui e torna a sua operação algo bom. Ora, se a felicidade é o perfeito fim do homem, deverá ser, portanto, segundo a sua virtude.

A felicidade é o uso perfeito [da virtude], porque uma só operação não faz o homem feliz, mas muitas e contínuas. Os atos contínuos de algo são o uso perfeito daquele ato, segundo o que o uso é o mesmo que o exercício.

No Primeiro Livro da Ética, o Filósofo não define a felicidade como a ***"operação e o uso perfeito da virtude"***, mas como ***"a operação do homem segundo a virtude perfeita na vida perfeita"***. Ambas estas definições são a mesma segundo a coisas, porque aquilo que na política é colocado como sendo o uso perfeito é o mesmo que na Ética é colocado como sendo a vida perfeita.

Para entender a partícula acrescentada à definição, isto é, ***"considerada de modo simples, não por suposição"***, deve-se entender que o fim, segundo se, possui razão de bem. Das coisas que se ordenam ao fim, há algumas que possuem alguma razão de bem por si mesmo, como um remédio doce, enquanto que há outras que não possuem esta razão de bem e de elegível, mas [possuem razão de bem] apenas por sua ordenação ao fim, como um remédio amargo. O remédio amargo, em si mesmo, não é elegível, mas o é apenas por causa da saúde. Os bens do primeiro tipo são ditos bens de modo simples, enquanto que os bens do segundo tipo são assim ditos apenas por causa da necessidade [do fim].

O Filósofo chama de operação boa por suposição aquela que é necessária para o fim, mas segundo si não possui razão de bem. O Filósofo chama de operação boa simplesmente considerada aquela que possui razão de bem segundo se e não apenas por causa do fim, como o são as ações da justiça. De fato, as sentenças dos condenados, seus suplícios e punições procedem da virtude da justiça, e são necessárias para a cidade, pois de outra maneira não se salvaria a cidade nem a comunicação que deve haver [nela entre os cidadãos]; possuem, portanto, razão de bem porque são necessárias, mas, segundo si, não são absolutamente elegíveis. De fato, seria mais elegível se fosse possível que os homens ou as cidades não necessitassem de tais operações. Mas as ações que são acerca da honra e acerca da abundância dos bens exteriores são elegíveis de modo simples segundo se. A honra, de fato, dispõe e realiza o bem segundo a alma, na medida em que alguém, por causa da honra, opera coisas grandes e dignas de honra. As riquezas naturais produzem principalmente o bem segundo o corpo.

Deve-se entender, porém, para a evidência do que foi dito e do que irá ser dito, que a felicidade per se não consiste nos bens exteriores, por exemplo, nas riquezas, nem no uso delas. A felicidade não pode consistir per se nelas porque ninguém busca a felicidade por causa de alguma outra coisa, enquanto que as riquezas são buscadas por causa de outras, ou por causa das necessidades da vida, ou por causa da operação da virtude. Portanto, a felicidade não pode existir per se nas riquezas. A felicidade não consiste no uso per se das riquezas, porque o uso ótimo das riquezas que está no seu consumo, parece ordenar-se per se imediatamente ao bem do corpo, por exemplo, à sustentação da natureza, ou pelo menos se ordena a alguma outra coisa, enquanto que a felicidade não dizemos que se ordena a nenhuma outra coisa.

A felicidade, ademais, é a operação da virtude perfeitíssima. Ora, o bom uso das riquezas não é a operação perfeitíssima da virtude, porque a liberalidade ou a magnificência, que são operações das riquezas, não são virtudes perfeitíssimas, a prudência e a sabedoria sendo maiores do que elas. Portanto, a felicidade per se não pode consistir no uso das riquezas; estes devem, todavia, preexistir à própria felicidade.

A felicidade consiste na ótima operação intelectual per se. Para qualquer operação intelectual, seja ela especulativa ou prática, é necessário pressupor a consistência do sujeito e sua boa disposição. A consistência, porém, e a boa disposição, não são sem a suposição das coisas que são necessárias à vida e à boa disposição, que são as riquezas e os bens exteriores. Portanto, as riquezas devem pre existir à felicidade, tanto especulativa quanto prática.

As coisas que se ordenam a um fim, ou se relacionam a algo como um instrumento para uma operação, convém que sejam comensuradas ou proporcionadas ao fim ou à ação, e que não excedam ou falhem do termo médio da razão. Portanto, as riquezas que devem preexistir à felicidade convém que sejam comensuradas à mesma, de tal modo que não sejam buscadas nem maiores nem menores do que o que são necessárias à mesma. Exigem-se maiores riquezas para [a felicidade] prática ou civil do que para a especulativa.

Para a [felicidade] especulativa são suficientes as riquezas na medida em que são úteis à sustentação da vida e à boa disposição do corpo. Para a [felicidade] prática ou civil são exigidas, ademais, para a realização das operações práticas ou civis e, quanto mais perfeitas estas forem, tanto maiores aquelas terão que ser. [No entanto, mesmo na felicidade prática], se as riquezas excederem a mencionada comensuração, ou removerão completamente a felicidade ou pelo menos a diminuirão. O mesmo pode ser dito se as riquezas falharem quanto à medida do que é necessário para a felicidade perfeita; se falharem segundo algo, diminuirão um pouco a felicidade, se falharem segundo muito, a removerão completamente. Assim, portanto, a felicidade per se não consiste nas riquezas, nem no seu uso.

Todavia, as riquezas e o seu uso, que não pode dar-se se as mesmas, são pré-necessárias à felicidade quanto a uma certa medida e proporção, da qual, se falharem segundo o menos e pouco, fará com que a felicidade seja menos perfeita. Do mesmo modo acontecerá se elas existirem mas excederem segundo o mais a mencionada felicidade.

Quanto à questão sobre se as riquezas são de pré existência necessária per se ou por outro, ou como próprias ou como comuns, isto não importa para o presente propósito, desde que preexistam enquanto comensuradas. O modo de preexistir e de pré-possuí-las mais elegível parece ser aquele pelo qual são tidas segundo o quanto sejam necessárias e comensuradas ao próprio fim e segundo o quanto menos os homens sejam impedidos da retidão da operação, seja pelo afeto, seja pela solicitude desordenada a seu respeito.

---

2. Considerações sobre o homem estudioso ou dedicado.

O Filósofo quer declarar como deverá ser a cidade ótima. [Antes disso, porém, ele deseja explicar que] o homem estudioso [ou dedicado] que possui a virtude perfeita e o apetite ordenado usa bem as coisas que segundo se não têm razão de bem mas são ordenáveis ao fim, como a pobreza e a doença, a ausência de amigos e outras semelhantes. O mesmo homem fará operações melhores pela suposição destas coisas, [isto é, se possuir estas coisas que são bens per se] porque o homem bom e estudioso [ou dedicado] é aquele a quem são bem de modo simples os bens que o são por causa da própria virtude. Aquele [homem] para o qual as coisas simplesmente ótimas não são ótimas, não é bom nem estudioso, assim como também nem parecerá ser sadio aquele para o qual as coisas simplesmente sadias não são sadias. A saúde, entretanto, assim como as riquezas, possuem razão de bem, de onde que saberá bem usá-las aquele que é estudioso por causa da virtude. De fato, o estudioso usa segundo a reta razão de tudo o que lhe é dado, porque ele próprio opera segundo a razão.

Se, portanto, a pobreza e a doença, assim como os seus contrários, são ordenáveis para a felicidade, o estudioso saberá usar tanto da pobreza como da riqueza do melhor modo que [estas o permitirem]. Supostas, porém, a doença ou a pobreza, fará operações menos perfeitas, porque segundo se estes não são bens; supostas, entretanto, as riquezas e a saúde, fará operações mais perfeitas, porque estas últimas segundo se possuem razão de bem, tal como o bom curtidor do couro que lhe é dado faz os melhores sapatos que são possíveis, embora alguns sejam melhores com o melhor couro e piores com o pior couro.

- Anterior
- Índice
- Posterior

3. A cidade ótima deve ser composta de cidadãos ótimos.

[Supostas as considerações feitas anteriormente], o Filósofo declara como deve ser a cidade ótima.

Se a cidade ótima deve alcançar a felicidade, e a felicidade é a operação ou o uso perfeito segundo a virtude, e o uso perfeito segundo a virtude é o uso das boas obras por parte do homem estudioso, será necessário que a própria cidade que buscamos como sendo a ótima possua a abundância de bens exteriores cujo uso é necessário e que ela própria seja estudiosa. Para isto será necessário que preexista a riqueza da qual ela será senhora e será necessário também que o legislador busque, pela disciplina e pelo costume, que ela própria se faça estudiosa. [O legislador deverá buscar a estudiosidade da cidade pela disciplina e pelo costume, e não esperar que a riqueza a produza], porque a estudiosidade da cidade não é obra da riqueza, já que a estudiosidade é segundo a razão e a riqueza não é causa segundo a razão. A estudiosidade é uma operação da ciência que dirige e da eleição que inclina.

A cidade não será estudiosa senão porque os cidadãos que participam da república são estudiosos. A cidade, de fato, não é outra coisa senão uma certa comunidade de cidadãos segundo alguma razão. Se, portanto, a cidade ótima convém ser estudiosa, conforme foi mostrado, importa que todos os seus cidadãos sejam estudiosos. Supomos que na cidade ótima todos os cidadãos participem da república de modo que, portanto, devemos considerar como o cidadão se torne estudioso. Embora seja bom e elegível que cada um separadamente seja estudioso, será melhor, todavia, e mais elegível, se acontecer que todos coletivamente sejam estudiosos, porque aquilo que é posterior segundo a via da geração, será mais perfeito, melhor e mais elegível entre os bens, porque o ato bom é melhor do que a potência ao mesmo.

---

4. Como os homens se tornam bons e estudiosos.

O Filósofo passa a declarar por quantas maneiras e como os homens se tornam bons e estudiosos.

Os homens se tornam bons segundo a virtude e estudiosos segundo a razão de três modos. Estes três são a disposição natural para a virtude e para aquilo que é segundo a razão, o costume na operação e também a razão dirigente.

[A contribuição da disposição natural consiste em que] aquele que deve tornar-se bom e estudioso deve ser primeiramente disposto pela natureza. De fato, em todas as coisas que se fazem pela natureza ou pela arte importa supor a matéria e a sua boa aptidão, se aquilo que se recebe em outro é recebido por modo de recipiente. Por isso quem deve ser bom e estudioso importa ser bem disposto pela natureza a isto, por exemplo, deve ser um homem que possua intelecto e razão, e não um animal bruto irracional. Sendo assim um homem, deverá ademais ser bem disposto segundo o corpo e por conseqüência segundo a alma. Os que são bem dispostos segundo o corpo são, na maioria das vezes, bem dispostos segundo a alma. Se, de fato, a alma segundo se e de uma só razão segundo a espécie para todos os homens, e não recebe gradação de mais ou de menos, já que é uma forma substancial, a diversidade de suas operações e propriedades deverá ser causada pela diversidade dos corpos e da matéria ou de outros [elementos] extrínsecos.

A contribuição do costume [consiste em que] alguns homens não são dispostos por nascimento ao bem, nem à obra da inteligência e, todavia, pelo costume se transformam. Há outros que pela natureza se encontram indiferentemente para com a virtude ou seu contrário e pelo costume na operação se determinam em relação a um ou outro, por exemplo, ao melhor ou ao pior. Mas aqueles que estão bem dispostos para com a virtude, por exemplo, pelo costume, necessitam apenas da operação para que se tornem bons. Aqueles que, porém, se inclinam pela natureza a coisas contrárias, não podem tornar- se bons, senão com dificuldade ou muito costume.

A contribuição da razão [consiste em que] os animais diversos do homem fazem as suas ações apenas pela inclinação natural, isto é, pela memória e imaginação. Alguns poucos segundo a quantidade fazem outras ações pelo costume, como é o caso dos animais que possuem uma boa estimativa, como os cães, os cavalos e outros semelhantes. O homem, porém, dirige as suas ações pela razão. De fato, somente ele entre os animais possui razão pela qual se determina. Por isto é necessário que estas três coisas consoem entre si, a saber, a natureza, o costume e a razão, de tal modo que sempre o que é posterior pressuponha o anterior. Há muitas coisas que os homens fazem além da natureza e do costume por causa da razão, se for persuadido por esta que o contrário é melhor, conforme é evidente no homem continente o qual, embora se incline à busca das paixões, seguirá todavia a razão que o persuade do contrário.

- Anterior
- Índice
- Posterior

5. A disciplina dos governantes e dos súditos.

Na cidade, havendo os que governam e os que se submetem, queremos investigar se na cidade ótima a disciplina dos que governam e dos que se submetem deva ser a mesma. A solução desta questão depende de outra, isto é, se na cidade ótima os governantes e os súditos devem ser diversos [por toda] a vida, ou se devem ser os mesmos segundo o suposto mas diversos segundo alguma disposição, pois é evidente que a disciplina destes homens, sobre a qual queremos investigar, será conseqüência desta divisão. Se, de fato, os governantes e os súditos forem totalmente diversos, será necessário que a disciplina seja diversa; se forem os mesmos, a disciplina deverá ser proporcionalmente a mesma. A razão para isto é que aquilo pelo qual se determinam os governantes e os súditos, [isto é, aquilo pelo qual alguém se constitui em governante ou súdito], é a reta disciplina no que se ordena à operação, a diversidade ou a unidade dos determinantes fazendo a diversidade dos governantes ou dos súditos. Se, portanto, os governantes e os súditos forem inteiramente diversos, suas disciplinas terão que ser diversas; se forem os mesmos, terão que ser proporcionalmente as mesmas.

Deve-se saber que o governante está para com o súdito assim como o agente está para o paciente e o movente está para o movido. Cabe ao governante mover e dirigir o súdito, e ao súdito ser movido e dirigido segundo tal. O movente e o agente enquanto tal é mais excelente do que o paciente e o movido enquanto tal porque aquele está em ato e este está em potência e, por isso, o governante, naquilo em que ele é governante, é mais excelente. A excelência do movente em relação ao movido é tomada pela ordenação à operação principalmente quanto à forma, em segundo quanto às disposições da matéria que subjazem à própria forma e, finalmente, em terceiro, quanto às coisas exteriores que lhe são coadjuvantes [auxiliando-o em sua ordenação àquele fim].

A forma segundo a qual o governante opera na república ótima é a disciplina reta segundo a razão reta, por exemplo, a prudência e a virtude civil. As disposições da matéria são asa boas disposições que há nela mesma para com estas coisas, como a inclinação natural e a boa disposição do corpo. As disposições coadjuvantes externas são o poder e as riquezas.

Por isso convém que o governante na república ótima, se lhe é possível, exceda os súditos quanto à prudência e à virtude, que são bens da alma, quanto aos bens do corpo e quanto às coisas exteriores. De onde que diz o Filósofo no Oitavo Livro da Ética: ***"Não há rei que não seja per se suficiente e superexcelente em todas as coisas"***.

Por este motivo, se for encontrada uma pessoa na cidade ou no reino que superexceda aos demais por todas estas coisas, é justo que ele governe sozinho enquanto for tal. Se forem encontrados muitos que excedam desta maneira o restante da multidão, convém que eles governem durante toda a vida. O Filósofo acrescenta que se houver na cidade alguns homens que diferem tanto dos demais quanto cremos que os deuses, isto é, os homens divinos, e os heróis, isto é, os homens que alcançam a virtude heróica, que é a perfeitíssima virtude intelectual e moral, diferem dos demais homens comuns, de tal maneira que a excelência daqueles em relação a estes seja manifesta sem nenhuma possibilidade de dúvida, é manifesto que será melhor que sempre os mesmos durante toda a vida sejam governantes, isto é, estes homens mais excelentes, enquanto que os demais sejam súditos, os quais carecem destas virtudes. O que é mais excelente e mais perfeito, enquanto tal, governa por natureza ao que carece segundo a natureza em relação àquele.

Deve-se saber, porém, que a existência de homens que excedem toda a multidão [em tão grande proporção] conforme foi mencionado é algo muito raro por causa da suma perfeição que se requereria destes. Uma perfeição como esta é rara e difícil. Já que não é fácil agora nas cidades, diz o Filósofo, encontrar homens que excedem tanto o restante da

multidão, nem se encontram reis que tanto difiram dos súditos como os heróis diferem dos homens ou como o foi Scylax entre os Indos, é manifesto ser melhor e mais necessário que estes às vezes governem e às vezes se submetam, segundo a parte, por muitas razões. De fato, aqueles que são semelhantes segundo a natureza e a virtude, possuindo o mesmo justo e igual, devem também receber igualmente do que é comum. Ora, governar é uma honra comum e por isso por isso aqueles que são semelhantes segundo este modo devem governar igualmente. Mas não poderão fazê-lo todos segundo o mesmo tempo, pelo que deverão fazê-lo uns segundo um tempo e outros segundo outro tempo.

Ademais, a república fundamentada sobre a injustiça aos súditos não é duradoura, porque os súditos, oprimidos pela injustiça, serão todos maus e insolentes na região e, querendo, facilmente poderão corromper a república. Ora, a república na qual sempre os mesmos governam a outros que são semelhantes fundamenta-se sobre a injustiça e a desigualdade, de onde que não é duradoura.

Alguém poderá dizer que o poder dos súditos e dos insolentes pode ser reprimido pela potência dos governantes. O Filósofo responde que [nestes casos] os súditos insolentes serão muitos na região, e possuirão um poder muito grande. Encontrar um tão grande número de governantes nesta república que, segundo a sua multidão, sejam mais poderosos do que todos os súditos é algo que pertence ao número das coisas impossíveis e, portanto, o poder destes súditos não poderá ser reprimido por meio destes.

[Já que determinamos que dificilmente se encontrará alguém tão excelentemente virtuoso que deva governar sobre os demais para sempre, o Filósofo passa a considerar a disciplina dos governantes e súditos no caso mais frequente em que os governantes devem dominar em parte e submeter-se em parte]. É manifesto, diz o Filósofo, para o que considera segundo a razão, que sem dúvida alguma é necessário que os governantes e os súditos tenham que ter alguma diversidade, porque o governante está para o súdito assim como o movente e o ente em ato está para o movido e o ente em potência. Ora, estas coisas, enquanto tais, possuem alguma diferença. Por isso é necessário que o legislador e o cidadão considerem como deverão ser uns e outros e como, assim estando um para o outro, deverão participar do principado e da sujeição.

A natureza, fazendo no mesmo gênero de homens a um mais jovem e a outro mais idoso, procedendo do imperfeito ao perfeito, deu a nós o modo pelo qual podemos escolher quando o mesmo mais deverá governar do que submeter-se.

É manifesto que, para o mesmo, na medida em, que é mais jovem, mais importa submeter-se. O jovem, enquanto tal, é mais imperfeito e, enquanto tal, é mais robusto para trabalhar em obras de serviço, o que pertence aos súditos. O mais idoso é mais perfeito, porque é posterior segundo a geração, segundo a virtude e segundo o intelecto. Por estas coisas, porém, determina-se o governante.

Portanto, se na cidade bem ordenada importa que os mesmos sejam governantes e súditos uns segundo um modo, outros segundo outro, porque o governante e o súdito na cidade ótima são determinados pela disciplina, por exemplo, pela prudência e pela virtude, pelos quais este retamente obedece e aquele retamente preceitua, importa que aquele que deve governar tenha sido primeiro súdito e, enquanto súdito, tenha aprendido as coisas que importa que o governante faça. De fato, não governa bem aquele que em outros tempos não foi submisso a algum príncipe, conforme está explicado no terceiro Livro desta Política.

6. O que é a felicidade.

Depois quer o Filósofo mostrou que na república reta a disciplina do governante e do súdito deve ser a mesma sob um certo modo e diversa sob outro modo, passa agora a declarar como e por quais meios os cidadãos se tornam bem disciplinados e estudiosos.

Pretendemos considerar, diz o Filósofo, como e por quais meios o cidadão se torna disciplinado e estudioso. Ora, já que a mesma é a disciplina ou a virtude do cidadão ótimo na ótima república pela qual se ordena à felicidade perfeitíssima, que o fim, e daquele que a governa, assim como também a do homem ótimo, ainda que seja necessário que ele antes seja súdito quando é jovem e imperfeito e seja depois governante quando já perfeito, mais deveremos considerar governante ou o legislador da cidade, como e por quais meios se tornam homens ótimos e bem disciplinados. E porque a razão destas coisas é tomada do fim último da vida humana, deve-se considerar qual é este fim. Este sendo manifestado, tornar- se-á evidente como e por quais meios os cidadãos se tornam bem disciplinados e estudiosos.

O Filósofo declara o que é a felicidade primeiramente pela divisão das partes da alma. O fim último da vida humana não consiste principalmente em alguma das coisas que pertencem per se ao corpo. O corpo, de fato, e as suas perfeições são por causa da alma. O fim último da vida humana está mais naquelas coisas que pertencem à alma, que é a parte mais excelente do homem. Na alma, porém, deve-se considerar a parte racional, qualquer que seja o seu modo, e a parte inteiramente irracional.

O fim último do homem não pode consistir no ato da parte inteiramente irracional da alma, porque é necessário que este fim consista em algo que é próprio do homem, pelo qual se distingue dos demais, já que o fim último do homem deve ser próprio do mesmo. Ora, a parte totalmente irracional da alma é comum ao homem e aos demais [animais], de onde que a felicidade não poderia consistir em alguma perfeição pertencente a esta parte, mas mais em algo pertencente à parte de algum modo racional da alma.

As partes da alma que possuem razão são duas, distintas entre si. A primeira é a que é racional por essência, a outra é a que segundo se não é racional, mas é racional segundo uma certa participação, porque é capaz de obedecer à razão, ordenar-se ou proceder da mesma.

Em qualquer destas partes da alma racional há algumas virtudes morais, por exemplo, a temperança e a justiça na parte irracional [por essência mas que é racional por participação]. Na parte racional por essência há as razões, como a prudência e a sabedoria. E é manifesto pelo que foi dito que no ato de alguma destas, [isto é, no ato tanto da parte racional por participação como no da parte racional por essência] consiste o fim último do homem. Em qual, [precisamente], ficará manifesto pelo que se segue, pois em cada gênero aquilo que é pior ou menos bom é por causa do melhor, o que é evidente per se tanto nas coisas que se fazem pela natureza como nas coisas que se fazem pela arte.

Na natureza a matéria é por causa da forma, e os primeiros elementos simples são por causa dos [corpos] mesclados, nos quais as coisas imperfeitas são por causa das perfeitas, como no gênero dos animais.

Algo semelhante ocorre também nas coisas que são segundo a arte. A madeira e as pedras são dispostas [de algum modo] por causa da forma da casa; a casa, porém, é disposta de um determinado modo por causa da habitação.

A razão do que acaba de ser exposto consiste em que aquilo que é pior em cada gênero

possui razão de imperfeito e de ente em potência, enquanto que o melhor no mesmo gênero possui razão de perfeito e de ente em ato. Ora, o imperfeito e o ente em potência estão para o perfeito e o ente em ato assim como a potência está para o ato no mesmo gênero. Ora, no mesmo gênero a potência é por causa do ato, de onde que o ente em potência e o ente imperfeito são por causa do ente em ato e do ente perfeito e, ulteriormente, no mesmo gênero o pior é por causa do melhor.

Mas, entre as partes da alma, o racional por essência é melhor do que o racional por participação porque aquilo que é tal por essência é melhor e mais perfeito do que aquilo que é tal por outro. Portanto o racional por participação será por causa do racional por essência, e por conseqüência sua perfeição será por causa da perfeição deste. Se, portanto, aquilo por causa do qual é outro possui razão de fim em relação a este outro a parte racional por essência da alma e alguma perfeição sua será fim da parte racional por participação da alma e a sua perfeição.

O Filósofo, então, declara que o fim último da vida humana consiste na operação da parte especulativa da alma. A parte racional por essência da alma é dividida em duas partes, conforme [ele] costuma dividí-la, das quais uma é a prática, que raciocina sobre as coisas agíveis que podem ocorrer de modos diversos, e a outra é a especulativa, que trata principalmente sobre a natureza dos entes e das coisas impossíveis de ocorrerem, enquanto tais, de modos diversos.

E porque as operações são consemelhantemente divididas por princípios e estão uma para com a outra proporcionalmente como estes, conseqüentemente será necessário que as operações da melhor parte segundo a natureza sejam melhores segundo se e mais elegíveis do que aquelas que podem se originar [das piores]. A operação, de fato, segue, per se, a natureza e por isso a [operação da natureza] mais perfeita é mais perfeita e é mais elegível para cada um aquilo pelo qual [cada um] pode alcançar o sumo e o perfeitíssimo. Ora, esta é a operação do mais perfeito segundo a natureza.

Do que foi dito pode-se concluir a seguinte proposição, isto é, que é melhor a operação da melhor e mais excelente parte da alma, a qual também é mais elegível de modo simples, e por conseqüência possui mais razão de fim.

Mas a parte especulativa da alma é melhor e mais perfeita por natureza do que a prática, o que é evidente pela razão do objeto. A parte da alma intelectual mais perfeita e melhor no gênero da inteligência é aquela cujo objeto mais possui razão de inteligível, porque a natureza da potência é considerada pela razão do objeto, e o que é mais inteligível segundo a natureza é mais perfeito no gênero dos inteligíveis.

Mas o objeto do intelecto especulativo possui mais razão de inteligível do que o objeto do intelecto prático. O objeto do intelecto prático é o bem agível e possível de ocorrer de modos diversos, o qual possui menor razão de inteligível por causa da razão do movimento e da possibilidade de [eventos] adjuntos. O objeto do intelecto especulativo, porém, é a natureza dos entes intransmutáveis, ou pelo menos não enquanto transmutáveis, os quais possuem mais razão de inteligíveis, como algo mais remoto do movimento e da matéria. Portanto, a parte especulativa da alma é mais excelente e mais nobre do que a prática. Segue=se, portanto, que a sua operação será mais perfeita e mais elegível, e mais possuirá razão de fim.

Já que os atos e os objetos são divididos proporcionalmente pelas próprias potências, e se dividem mutuamente assim como as próprias potências entre si, toda a vida humana, isto é, a conversação segundo a razão, que é o ato da alma que possui razão, é dividida proporcionalmente segundo as partes mencionadas da alma no exercício das virtudes morais, principalmente as que são para o outro, e no exercício das virtudes contemplativas. Os agíveis pelo homem são divididos em bens necessários e úteis para um determinado

fim e em bens segundo si mesmos, acerca dos quais é necessário fazer eleição como acerca das partes da alma, isto é, assim como a parte racional por participação da alma é por causa da parte racional por essência da alma, deve se procurar a guerra por causa da paz e o exercício das virtudes práticas por causa da contemplação.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Conseqüências da doutrina da felicidade.

O governante e o legislador da cidade deve tornar os cidadãos da cidade bons pelo estabelecimento de leis e costumes. Observando as partes da alma, deve estabelecer leis pelas quais os homens se disponham corretamente às virtudes e às ações, e por quais ações destas partes da alma se dirigem segundo a razão. Deve ser mais solícito para ordenar o melhor e o que possui razão de fim, como por exemplo, aquilo que diz respeito à parte mais principal da alma e às suas ações. É assim também que vemos a natureza ser mais solícita acerca do que é mais nobre.

Convém que o legislador e o governo façam o mesmo acerca das vidas, isto é, acerca da conversação [dos súditos] e acerca da divisão dos agíveis, por exemplo, acerca das coisas úteis e das coisas boas segundo se a serem dirigidas nelas. Convém que as cidades tenham o poder de operar as operações das virtudes práticas e que possam também dedicar- se à contemplação na tranquilidade. Mas para tudo isto são necessários hábitos e costumes inclinantes, ou leis que orientem pela razão.

Ademais, já que por operações semelhantes produzem-se hábitos semelhantes e as operações são dirigidas pelas leis, muito convém que na cidade ordenada as crianças sejam ensinadas acerca das intenções das leis e sejam acostumadas a obedecê-las e a operar segundo as mesmas. De fato, as coisas que provém do costume são mais deleitáveis e as coisas deleitáveis são feitas com mais prontidão e facilidade.

Muitos gregos que se dizem otimamente governados e seus legisladores pecaram contra estas coisas em dois pontos.

Em primeiro lugar, por não terem ordenado a ordem civil ao fim ótimo do homem. Em segundo lugar. porque não instituíram tanto as leis que significam a ordem civil como o ensino para as operações das virtudes ótimas, mas inclinaram tudo isto principalmente às coisas que lhes pareceram mais úteis, pelas quais poderiam enriquecer-se e dominar aos outros. Alguns filósofos também louvaram a intenção dos legisladores por terem ordenado todos os seus estatutos à dominação dos vizinhos e à guerra pelo qual poderiam submetê-los.

Estas repúblicas e leis assim estabelecidas podem ser facilmente questionadas pela razão e pelos fatos contingentes. Se a ordem civil, as leis e o ensino destas repúblicas fossem ótimas, então pela virtude das mesmas estas repúblicas dominariam sobre as outras, o que não é o que se observa hoje. Estas repúblicas dominavam não por causa da ordem civil por si mesmo, mas porque eram muito experientes na arte a no perigo da guerra, motivo pelo qual hoje muitas das mesmas não mais dominam e muitas das que ainda permanecem não são felizes. O legislador que, portanto, estabeleceu estas leis e ordenou estas repúblicas não foi um bom legislador.

Daqui se conclui ser manifesto nenhuma destas leis e nenhuma destas razões que se ordena a este modo de governar é civil, isto é, é otimamente ordenada, nem proveitosa para a sociedade, nem tampouco é verdadeira em si, porque não se ordenam ao fim ótimo, como pretendem.

É necessário que o legislador induza nas almas dos homens as mesmas coisas ótimas privadamente e publicamente e não ordenar o estudo dos cidadãos e também dos adversários para que submetam para servidão aqueles que não são naturalmente servis. Tal principado, sendo contra a inclinação natural, não pode ser contínuo nem amigo.

O legislador, ao contrário, deve procurar primeiro que os cidadãos não se tornem servos

de outros homens, conduzindo uma vida indigna. Segundo, se apetecerem o principado, que o façam por causa da utilidade dos súditos e não da própria, e muito menos que governem sobre os mesmos dominativamente.

---

8. Observação sobre as virtudes da guerra.

Vemos que muitas cidades, enquanto estão em algum exercício de guerra contra seus inimigos, se salvam. Quando, porém, alcançam a vitória contra os seus adversários e passam a viver em paz, sua república se corrompe.

De fato, os guerreiros possuem muitas virtudes, assim como foi dito antes, por exemplo, a fortaleza, a liberalidade e a religião, por causa das quais são menos injuriosos entre si. Quando conseguem a paz, não tendo mais ocasião de exercitar em ato estas virtudes, entregam-se aos prazeres reunindo as riquezas pelas quais julgam poderem viver voluptuosamente. Ao fazerem isto, tornam-se injuriosos entre si e induzem a sedição. Conduzindo uma vida delicada e tranqüila, como que contraem a ferrugem dos maus hábitos e costumes, enquanto que, ao se exercitarem na guerra, purificam-se pelos atos das virtudes, como o ferro, que tão facilmente contrai a ferrugem, mas que, ao ser trabalhado e ser consumido pelo uso, clarifica-se e purifica-se, conforme diz Sêneca.

A causa disto, porém, foi o próprio legislador, que não lhes ordenou ocupação honesta às quais pudessem dedicar-se quando cessasse a guerra, como o exercício da Filosofia e de suas partes. Esta, de fato, conforme diz o Filósofo no Décimo Livro da Ética, possui muitas e admiráveis deleitações por causa de sua pureza e firmeza.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Para a felicidade devem preexistir todas as virtudes.

O Filósofo pretende mostrar, em seguida, que qualquer homem feliz de modo simples deve possuir todas as virtudes.

Deve-se entender que se o fim existe, devem preexistir também todas as coisas que se ordenam ao fim per se. Ora, o fim último de cada homem é alguma contemplação de algo inteligível e o mesmo é o fim de toda a cidade otimamente ordenada, assim como foi mostrado no princípio deste sétimo livro da Política.

A este fim se ordena em primeiro lugar o hábito perfeitíssimo do intelecto do qual é ato a especulação do primeiro inteligível. Em seguida, ordenam-se a este fim os hábitos imperfeitos [deste intelecto] pelos quais ele se dirige à especulação dos entes cujo conhecimento é um caminho para o conhecimento do primeiro inteligível. Em terceiro os hábitos da parte apetitiva da alma pelos quais regula-se o apetite para que o homem não se desvie, além da razão, dos primeiros inteligíveis, detido pelas paixões e movimentos irracionais. Finalmente, as virtudes pelas quais o homem adquire os bens exteriores, na medida em que são necessários para a obtenção do fim, e repele os movimentos que o impedem de alcançá-lo. É necessário, portanto, se existe o fim de cada homem e da cidade, que preexistam todas as virtudes.

É por isso que o Filósofo diz que, já que parece que o mesmo é o fim comum de todos os homens na medida em que são homens simplesmente e de cada homem, singularmente tomado enquanto homem, e o mesmo é o fim último das ações do homem ótimo e da república ótima, conforme foi mostrado no início deste sétimo da Política, e esta é a especulação perfeita dos primeiros inteligíveis que subsiste no desprendimento das coisas exteriores, e maximamente se ordena a este todas as virtudes que dizem respeito ao desprendimento do homem das coisas exteriores, deve ser manifesto que se o homem, segundo si mesmo, ou toda a cidade, se torna feliz, deverão preexistir todas as virtudes que dizem respeito ao desprendimento e à contemplação.

É necessário, ademais, que preexistam todas as virtudes que dizem respeito tanto à contemplação quanto à não contemplação.

Conforme foi dito, é necessário que para a felicidade de cada cidade preexistam nela todas as virtudes que se ordenam à contemplação. Mas, para a contemplação, ordenam-se tanto todas as virtudes que tem por objeto a contemplação como as que não têm [diretamente] por objeto a contemplação. Portanto, todas as virtudes são preexigidas para a felicidade. O fim das obras que não consistem na contemplação são as que consistem na contemplação, porque tanto as virtudes cuja obra são a contemplação como as cuja obra não são a contemplação são úteis para a contemplação e as deleitações que há nela, seja porque o fim do homem consiste na própria operação destas virtudes, seja porque suas obras dispõem o homem para este fim ou porque removem o que o impede. É necessário, portanto, que tanto a cidade como cada homem que deve ser feliz possuam a temperança, a justiça e a sabedoria e todas as demais virtudes que se ordenam à contemplação, quanto a fortaleza, a perseverança e todas as demais virtudes que não se ordenam à contemplação.

A cidade que deve tornar-se feliz deve pré possuir as virtudes que se ordenam à contemplação quanto às suas partes principais, que são os homens livres, não os servos. Aos servos não compete a contemplação, conforme diz o Provérbio. [É por isso que há virtudes] cujas obras não são a contemplação [mas que são necessárias para a mesma], como a guerra, pelas quais os homens são impedidos de se tornarem servos dos outros. Aqueles, de fato, que não têm disposição para enfrentarem os perigos máximos que há na guerra, nem são perseverantes neles, tornam-se servos daqueles que os invadem. A

fortaleza, portanto, e a perseverança, são virtudes cujas obras se ordenam à não-contemplação.

Já a Filosofia é necessária para a contemplação, pois a sua obra é a própria contemplação.

Tanto para a fortaleza como para a perseverança como para a Filosofia são necessárias a temperança e a justiça. Pela temperança reprimem-se os movimentos da concupiscência, e pela justiça são dirigidas as operações do homem para com o outro. Tanto a justiça quanto a temperança, porém, são mais necessárias aos que contemplam e aos que conduzem a paz do que aos que tratam com a guerra. De fato, por causa do exercício da guerra e dos perigos que há nela, [os homens que tratam com ela] se dispõem à obra da temperança.

A vida militar, de fato, possui muitas partes da virtude, conforme explicou-se no segundo livro desta Política. Ao contrário, a fruição dos bens da fortuna na tranquilidade predispõe a alma às injúrias. A posse das riquezas torna os homens contumeliosos e orgulhosos; crendo que tudo possuem pelas riquezas, crêem também que possuem todos os bens por possuírem riquezas e por isso são conduzidos pelo orgulho e desprezam os demais.

Por causa disso aqueles que querem agir na felicidade e gozar de todas os bens que pertencem à bem aventurança tem necessidade de muita temperança e de muita justiça. A estes é maximamente necessária a Filosofia, em cujo ato consiste o fim último do homem, a temperança pela qual são sedadas as concupiscências e a justiça pela qual são reguladas as operações para o outro, e isto tanto mais quanto mais perseveram na abundância de tais honras.

- Anterior
- Índice
- Posterior

10. A ordem pela qual o corpo, o apetite e a inteligência devem ser dispostos para a virtude.

Tendo declarado qual é o fim último da vida humana ótima, conseqüentemente o Filósofo quer investigar por quais meios e de que maneira os homens se tornam bons e estudiosos em relação a este.

Como já havia sido distinguido que há três coisas necessárias para tanto, isto é, a natureza, o costume [ou o apetite] e a razão, devemos considerar primeiro se os homens devem ser instruídos primeiro segundo a razão ou inteligência ou segundo o costume ou apetite, e se devem ser dispostos antes segundo a alma ou segundo o corpo. É necessário que estas coisas convenham, entre si com a devida conveniência, de tal modo que aquilo que por natureza é anterior seja disposto primeiro e o que é posterior seja disposto depois.

Como a razão é posterior à natureza e a imita, é ótimo que nas coisas que pertencem à razão segamos a disposição da natureza, de tal modo que antes sejam consideradas e dispostas as coisas que segundo a natureza devem ser consideradas e dispostas por primeiro.

O Filósofo prossegue declarando primeiro que os futuros homens estudiosos e bons devem ser antes dispostos segundo o corpo do que segundo a alma, e antes segundo o apetite do que segundo a inteligência.

Em todas as coisas nas quais existe algum fim as coisas que se ordenam ao fim devem ser ordenadas ao fim e serem dispostas segundo o que é congruente com as mesmas. Ora, é manifesto que, assim como nas demais coisas que são segundo a natureza e segundo a arte a geração se inicia por algum primeiro princípio imperfeito e termina em algo perfeito que é fim, assim também no homem a geração se inicia por algo imperfeito e tende a algo que é perfeito e fim.

Ora, este termo e fim natural do homem é a razão e a inteligência em ato, e não em potência, pelo que é necessário ordenar a geração do próprio homem e o estudo sobre os costumes e as disposições da mesma à razão, e ordená-las segundo o que lhes é congruente.

O apetite irracional precede pela geração o intelecto em ato pois, assim como o corpo e a alma são duas coisas diversas entre si, porque o corpo possui duas coisas diversas entre si, porque o corpo possui razão de matéria e de sujeito, enquanto que a alma possui razão de ato, assim também vemos que a alma do homem possui duas partes, das quais uma possui razão de movido e de sujeito, enquanto que a outra possui razão de principal movente. Estas [partes da alma] são o apetite irracional, que [inclina-se por natureza] a ser regulado pela razão, e a parte racional por essência que possui razão de movente.

Há para estas duas partes da alma dois hábitos diversos segundo o número. O primeiro é a virtude moral, o segundo é a virtude intelectual, dos quais um pertence ao apetite e o outro pertence ao intelecto ou razão. Assim como o corpo, portanto, segundo a via da geração, precede a alma, assim também o apetite irracional precede o intelecto e a razão em ato, o que é evidente pelo fato de que o ânimo, isto é, a virtude irascível, o prazer e a concupiscência já existem nas crianças imediatamente desde o nascimento. O intelecto e a razão em ato, porém, não existem senão depois de um certo decurso de tempo.

De tudo o que foi dito o Filósofo conclui que é necessário primeiro dispor o corpo do que a alma, e o apetite antes do intelecto, dizendo que, por causa destas coisas, isto é, que é necessário primeiro buscar e dispor as coisas que se ordenam ao fim antes [de dispor] o

mesmo fim, e que o corpo se ordena ao intelecto e à razão como a um fim, conforme foi provado anteriormente, e o apetite semelhantemente, como a matéria se ordena à forma, é manifesto que é necessário cuidar antes do corpo do que da alma. Depois é necessário cuidar das coisas que pertencem ao apetite por causa do intelecto e, por causa disto, cuidar de todas as coisas que são da própria alma. De fato, todas as partes da alma e seus hábitos se ordenam à perfeição, que é segundo o intelecto.

9. A união conjugal.

Já que o ótimo legislador deve preocupar-se primeiramente acerca de como e por quais coisas os cidadãos são otimamente dispostos segundo o corpo e a disposição ótima dos cidadãos depende em primeiro lugar da boa disposição dos que os geram no ato da geração, o qual se realiza pela união do homem e da mulher através do vínculo conjugal, deverá portanto considerar as coisas que dizem respeito a esta união ou vínculo, isto é, em que idade, em que tempo e de que modo será feliz para os que se casam a união conjugal.

O legislador que deseja a boa disposição futura das crianças deve ordenar leis e estatutos sobre a comunicação nupcial dos cidadãos, considerando a disposição dos mesmos no tempo em que se casam, que sejam perfeitos em si mesmos, e aptos à geração e também considerando o tempo de vida de ambos, do homem e da mulher, isto é, quanto cada um pode viver segundo a natureza.

Deve-se considerar também a sucessão das crianças aos pais. Assim como os pais, segundo a lei da natureza, têm filhos para educá-los e discipliná-los até à perfeição, assim também, quando a necessidade torna alguns pais impotentes, os filhos devem auxiliá-los em suas necessidades.

O auxílio que pode ser dado aos pais idosos pelas crianças nascidas em sua velhice é de pouca utilidade por causa da impotência dos filhos. Semelhantemente o auxílio que pode ser dado às crianças geradas na velhice por pais idosos é débil por causa de sua impotência devido à senilidade. Por este motivo não convém que a união conjugal se realize entre idosos, nem tampouco muito próxima do início do nascimento, isto é, entre pessoas muito jovens. Os filhos venerarão mal pais ainda jovens e terão uma menor reverência em sua presença como a coetâneos e como que educados junto com eles.

O termo último da geração para os homens é determinado. Este termo, para os homens é, na maior parte dos casos, setenta anos e para as mulheres, na maior parte dos casos, cinquenta anos. O período de geração da mulher é mais breve do que o do homem, porque as mulheres são, por natureza, de menor virtude e calor do que os homens. Convém, por este motivo, para evitar dissensões no matrimônio, que a potência da geração termine simultaneamente em ambos.

Deve-se considerar, ademais, que o coito dos jovens é mau, por várias razões. Um dos motivos provém do próprio parto; as mulheres que concebem em uma idade imperfeita sustentam uma maior dor e muitas morrem, seja por causa da pequenez dos órgãos que se ordenam ao parto, seja por causa da debilidade das forças pois quanto menores forem as forças para resistir, tanto maior será a dor, conforme vemos que os mesmos pesos parecem mais pesados para os mais débeis. Nos jovens sabemos que as forças são menores e por isso o parto pode ser mais doloroso até o ponto de induzir a morte. O coito, ademais, é menos conveniente nos jovens por causa da virtude da temperança, convindo por este motivo aos mais idosos; os jovens que estão mais acostumados ao coito desde a juventude são mais intemperantes. De fato, as coisas às quais somos mais acostumados nos são mais deleitáveis e às coisas que nos são mais deleitáveis mais nos inclinamos. O coito dos jovens, ademais, é mau porque o corpo dos homens acostumados ao coito na idade imperfeita enquanto o corpo está em aumento é lesado e padece defeito na quantidade e na compleição que lhe é determinada.

Há, de fato, um certo tempo determinado em que os animais crescem que não é muito excedido pelo tempo destinado à geração. Assim que o crescimento cessa e o corpo é perfeito, convertendo-se mais alimento do que o que é necessário à nutrição, este é mais convenientemente ordenado à geração. O coito dos corpos não perfeitos produz um detrimento quanto à compleição por causa do resultado da secura e da frigidez, consumindo simultaneamente o quento e o úmido, de onde que o Filósofo diz no terceiro livro De Causis, comentando a duração e a brevidade da vida, que os animais muito coitivos e multi espermantes envelhecem rapidamente.

Já que o fim da geração nos homens em sua maior parte se dá aos setenta anos e nas mulheres em sua maior parte se dá aos cinqüenta e convém que os esposos simultaneamente careçam da potência de gerar, o coito doa jovens em seus corpos imperfeitos é mau, o corpo das mulheres em sua maior parte se torna perfeito aos dezoito anos e o dos homens aos trinta e seis, mais convém que o matrimônio se realize entre uma mulher de aproximadamente dezoito anos e um homem de aproximadamente trinta e seis anos. Deste modo se reunirão em corpos perfeitos e por conseqüência também nas virtudes.

A sucessão dos filhos em relação aos pais será mais oportuna se o casal, unido quando a mulher completa dezoito anos e o homem trinta e seis, gerar imediatamente. Os filhos sucederão aos pais no início de seu estado de corpo perfeito, aproximadamente no seu trigésimo ano de vida, quando a mãe tiver cerca de cinquenta e o pai cerca de setenta. Os pais, por causa de sua idade, já impotentes, serão auxiliados pela potência dos filhos já em sua perfeita idade.

Deve-se entender, porém, que embora os homens e as mulheres sejam da mesma espécie, todavia o período de vida de ambos não é o mesmo, porque o tempo de duração [de sua vida] não segue a razão da espécie comum de ambos, mas a virtude da compleição. Ora, a virtude da compleição é muito mais forte no homem do que na mulher por causa da abundância do calor e de sua melhor proporção quanto às demais qualidades. Por isso, segundo a natureza, os homens são de vida mais longa do que as mulheres. E porque aquilo que é mais perfeito necessita de mais tempo para a sua perfeição quanto mais coisas forem exigidas à sua perfeição, e os homens são mais perfeitos do que as mulheres, por isso necessitam de mais tempo para alcançarem a sua perfeição do que as mulheres, em sua maioria, embora, por causa da imperfeição da matéria, possa acontecer o contrário.

---

11. Objeção à exposição da Aristóteles sobre a união conjugal.

O Filósofo determinou o tempo da perfeição da mulher aos dezoito anos ou aproximadamente, e do homem aos trinta e sete anos ou aproximadamente. Poderia objetar-se que a união conjugal deveria fazer-se antes do que determina o Filósofo. Parece, de fato, que quando o homem principia a espermatizar é que se deveria fazer tal união, e isto acontece muito tempo antes do que o Filósofo determina, isto é, no tempo da puberdade, e não aos trinta e sete anos. Ademais, os vários direitos que determinam o que parece dever considerar-se o bem comum, estabelecem que os matrimônios podem realizar-se quando a mulher completa doze anos e o homem completa catorze.

Para responder a esta possível objeção deve-se considerar que, segundo a intenção do Filósofo, se considerarmos a boa disposição dos que geram e a boa disposição da prole a ser gerada e, por conseqüência, a utilidade comum da cidade ou da região per se será melhor que esta união se realize quando os corpos de ambos estiverem perfeitos, que é o tempo determinado pelo Filósofo ou aproximadamente, na maioria dos casos. Os corpos sendo perfeitos, perfeitas serão as forças, e ademais não padecerão no crescimento ou na sua compleição enquanto tal, senão pela superfluidade ou algum outro motivo [extrínseco]. As crianças também serão melhor dispostas e, por conseguinte, também [serão melhor dispostas] quanto à alma, porque a boa disposição do corpo dispõe à boa disposição da alma e, deste modo, serão mais capazes da virtude e dos atos civis.

Por acidente, porém, convirá a alguns se casarem mais cedo ou mais tarde, por exemplo, se seus corpos se aperfeiçoam mais tardia ou precocemente, ou se tenha que se temer a fornicação com outrem, ou ainda outros motivos semelhantes. Embora a emissão do sêmen é encontrada [na maioria] dos homens mais precocemente, todavia não se segue daí que [apenas por isso] o homem seja melhor e mais apto à geração. Não é necessário naquele que procede do imperfeito ao perfeito que assim que este possa algo pela primeira vez já o possa perfeitamente, assim como também ocorre que quando alguém pode pela primeira vez tocar cítara de qualquer modo não se segue por isso que irá tocá-la automaticamente, antes ocorrerá o contrário. As coisas, de fato, que são anteriores segundo a via da geração são mais imperfeitas, enquanto que as que são posteriores são mais perfeitas, como é o caso do homem que é posterior à criança.

Quanto aos direitos, estes não determinam ser ótimo que o matrimônio se realize no tempo da puberdade, isto é, quando a mulher alcança doze anos e o homem catorze, aproximadamente, mas limitam-se a conceder que estão seja este o primeiro momento em que o matrimônio possa ser contraído, porque só a partir deste momento poderá valer o consentimento matrimonial por causa do uso da razão.

---

12. Os cuidados para com as mulheres grávidas.

O Filósofo ainda declara que é necessário cuidar das mulheres grávidas para a boa disposição das crianças. Ë necessário que o legislador se preocupe com a boa disposição dos corpos das mulheres grávidas, pois as crianças geradas parecem receber o alimento da mulher através do útero, mediante veias e poros para tanto ordenados pela natureza, assim como as coisas que nascem da terra tomam seu alimento da própria terra por meio de raízes. O alimento tomado pela mulher é disposto segundo a compleição da mulher e a criança necessariamente é disposta por meio deste alimento pelo qual [a mãe] se nutre, maximamente no início [da gravidez]. A criança, portanto, será disposta segundo a disposição da mulher gestante. Portanto, será conveniente para a boa disposição da futura prole cuidar da boa disposição das mulheres.

É especialmente importante cuidar para que as mulheres grávidas não se entorpeçam muito pela preguiça que freqüentemente lhes ocorre [durante a gestação] por causa do defeito do quente e da superabundância do úmido [contido em alimentos indigestos]. Se a mulher grávida de entorpecer muito pela preguiça, também o calor e o espírito se entorpecerá na criança.

Convém também que as mulheres grávidas não façam uso de alimentos muito sutis, ora porque sua final digestão produzirá uma refeição inútil mais do que uma refeição verdadeira, ora porque imediatamente por causa de sua fácil digestão este elemento será absorvido pelos membros mais fortes do corpo no todo ou em sua maior parte, de tal maneira que pouco ou nada de supérfluo passará para a nutrição do feto.

Fácil será para o legislador prevenir a preguiça das mulheres grávidas se se preceitua, [por exemplo], que as que forem galardoadas com a honra da geração que façam diariamente ou pelo menos duas ou três vêzes por semana uma peregrinação a algum santuário para que os deuses, que lhes foram propícios na concepção, possam tornar a ser-lhe benévolos onde será mais necessário, a saber, no parto. O Filósofo aqui fala segundo a opinião dos antigos gentios que opinavam existir uma multidão de deuses.

Embora para a boa disposição futura das crianças convenha que as mulheres exerçam algum trabalho, para que não se tornem preguiçosas, todavia quando já tiverem nascido e começarem a disciplinar-se ao bem da inteligência que é a especulação, não convirá trabalhar muito, mas poder dispor o corpo mais preguiçosamente, para que não ocorra que pela continuidade dos trabalhos se distraiam da disciplina e pelo movimento do espírito se inflamem excessivamente e se tornem extremamente irriquietos, o que não convém à especulação.

---

13. Duração e exclusividade do matrimônio.

O Filósofo declara a seguir que a união do homem e da mulher é disposta no gênero humano pela natureza para a geração, educação e aprendizado da prole. Nem o homem nem a mulher sozinhos seriam suficientes para tudo isto por si mesmos e é por isso que se faz necessário que se unam por mútuo consenso para este fim, não por algum tempo, mas até a perfeição da prole segundo o corpo e segundo a alma.

Se a geração se iniciar no tempo determinado pelo Filósofo, tudo isto se dará até o fim da vida do casal.

A criança, de fato, se for homem, não se tornará homem perfeito senão aos trinta e sete anos aproximadamente, e se a estes trinta e sete anos se acrescentarem os trinta e sete anos do pai que o tiver gerado antes da própria geração, serão setenta e quatro anos, tempo em que o homem será naturalmente impotente à geração e já próximo ao fim da vida. E é por isso que a união do homem e da mulher por toda a vida para a perfeição da prole provém da natureza inclinante, e toda união que se faz além desta comunicação é inatural.

O Filósofo diz também que é por este motivo que seja lei e que se repute como bem não permitir a união do homem com outra mulher ou da mulher com outro homem. Se, de fato, se permite que um homem se aproxime de outra mulher que não a sua pela fornicação, já que depois desta união não permanecerão unidos por consentimento para a educação da prole, seguir-se-á o mal e a imperfeição maximamente, pelo que de nenhum modo deve-se permitir a união do homem e da mulher com outro onde existe e se conhece o matrimônio. Seguir-se-ia, outrossim, o mal da prole, a incerteza e a injustiça. Não se deve permitir isto principalmente no tempo da procriação dos filhos, pois então maximamente ocorreria o erro pela incerteza. E se alguém surgir que faça tais coisas, seja punido por uma punição comensurada ao pecado, para que segundo a medida do pecado seja o modo da punição.

Deve-se notar que o Filósofo proíbe aqui como mal per se em primeiro lugar a união com a mulher alheia, embora ela seja livre; mais ainda a união com a mulher de outro por causa da injustiça e maximamente com a mulher alheia no tempo destinado à geração.

---

14. A educação das crianças até a terceira idade.

Quando as crianças tiverem nascido de suas mães, é manifesto que o alimento faz uma grande diferença para a potência e a disposição do corpo segundo a diferença de sua qualidade. Assim como o alimento é segundo a virtude, tal fará ser o corpo. A virtude do alimento que se converte naquilo que é alimentado permanece nele; assim como as virtudes das coisas que são mescladas permanecem ainda mescladas, embora as formas se corrompam, assim também a virtude daquilo a partir do qual algo se gera permanece da algum modo naquilo que é gerado.

Ora, é manifesto que, considerando os demais animais, e também os povos diversos que têm o cuidado de induzir nas crianças o hábito e a disposição para a guerra, que a natureza abundante do leite é o alimento conveniente e familiar ao corpo humano. [É o que se observa] em muitos animais, nos quais o feto, após o parto e durante um certo tempo, é alimentado pelo leite, e semelhantemente entre os povos que querem bem dispor as crianças. Por isso o alimento convenientíssimo para as crianças após o parto é a natureza do leite, e mais o da própria mulher que o dos animais, e muito mais ainda o da própria mãe do que o de outra. De onde que aqueles que são alimentados pelo leite da própria mãe deverão ser melhor dispostos segundo a natureza.

As crianças, ademais, imediatamente após o nascimento, devem ser acostumadas a pequenos movimentos, por exemplo, movimentos das mãos, dos pés e das outras partes. O calor natural é exercitado e afinado pelo movimento destas partes, o qual, consumindo a superfluidade do úmido, seca o corpo e o torna mais forte. E Avicena acrescenta que, juntamente com o movimento, deve-se procurar a consonância da música e a voz de uma cantiga para deleitar nas consonâncias musicais pelo motivo que será declarado mais adiante.

Convém também para a boa disposição das crianças nesta idade acostumar os pequenos a um frio moderado, pois isto aproveita para a saúde co corpo e para as ações bélicas futuras. Quando são acostumadas desde a juventude para a tolerância do frio, sobrevindo a idade od homens não serão oprimidos pelo frio durante a guerra, onde às vêzes isto se faz muito necessário, nem padecerão de doenças que daí resultam.

Ademais, por causa do costume ao frio, o calor se fortifica nas crianças e os corpos se tornam mais fortes, sendo por isso que há um costume entre alguns povos bárbaros de banhar as crianças na água fria assim que tenham nascido. Em outros lugares, como nas Gálias, entre os moradores das praias mais ocidentais, costuma-se vestir as crianças com trajes finos. De modo geral tudo quanto é possível acostumar- se a um bom hábito futuro é melhor que seja acostumado imediatamente desde o princípio, quando se é mais maleável. Não pouco difere, mas muito, acostumar uma criança desta ou daquela maneira.

Convém acostumar as crianças aos exercício de acostumar-se ao frio desde o início mas gradativamente, de tal modo que primeiro sejam acostumadas a tolerar frios mais moderados e em seguida a frios mais e mais excedentes à medida em que a virtude e a compleição mais se fortificam, tudo isto por causa da fortificação do calor interior e outras utilidades, com o devido cuidado de não se agravar a natureza por causa do excesso de frio ao qual se expõem as crianças. O mesmo pode-se dizer semelhantemente quanto ao acostumar-se as crianças a toas as demais conveniências; a natureza das crianças, por causa da sua [compleição] tenra e mole é capaz de acostumar-se a qualquer coisa que não seja dura e pesada para a sua natureza.

15. A educação das crianças do terceiro ao quinto ano de idade.

Na idade seguinte, que se estende deste o terceiro ano até o fim do quinto ano, na qual as crianças não são capazes do aprendizado e da disciplina por causa da compleição tenra e da imperfeição das virtudes, nem são também capazes de grandes trabalhos, pois pela violência destes poderiam ser impedidas em seu crescimento, será necessário exercitá-las em algum pequeno movimento, de tal maneira que a inércia dos corpos fuja pelo exercício do calor que desfaz a superfluidade do úmido. Este exercício no movimento deve ser feito através do jogo e outras ações. Os jogos não devem ser inclinantes à servilidade, mas devem ser mais liberais, nem muito trabalhosos ou violentos, para não pesar sobre as forças pelo excesso, nem tampouco muito moles ou remissos, para que não favoreçam a preguiça.

Nesta idade convém exercitar as crianças nas coisas que dizem respeito ao ouvido, ouvindo alguns pequenos discursos e fábulas antigas, para que se exercitem no falar e nas razões dos nomes. De tudo isto devem ter o maior cuidado os príncipes que tiverem sido publicamente encarregados para tanto. Devem porém, cuidar nesta idade que tudo aquilo no qual se acostumem estas crianças, movimentos, operações e jogos, discursos e fábulas que ouvem, assim como também naquilo que vêem, sejam imagens das coisas com as quais posteriormente deverão conviver com seriedade e como que um caminho para as coisas que conseqüentemente deverão estudar ou dedicar-se. De fato, as coisas nas quais nos acostumamos por primeiro mais inclinam posteriormente, porque o que é costumeiro torna-se mais deleitável.

---

16. O que deve ser proibido na educação das crianças do terceiro ao quinto ano de idade.

Alguns governadores de cidades detestam [inconvenientemente] que se proíba que as crianças chorem. [Coibir o choro das crianças] é conveniente e contribui para o aumento da virtude e do [aprendizado], e por meio disto se realiza um certo exercício corporal. Quando se coíbe o choro, há uma retenção interior do espírito, enquanto que no choro há uma difusão exterior do mesmo. A retenção interior da espírito contribui para a sua força, congregando-a interiormente; a virtude unida é mais forte do que a mesma dispersa, e a força do espírito é importante para o crescimento e para muitas outras coisas.

Os reitores das crianças a quem cabe regrá-las deve considerar que na educação das crianças são para elas como que a sua regra, assim como a razão é a regra das virtudes inferiores. Assim como toda a desordenação das virtudes inferiores deve ser imputada à parte racional da alma, assim também a desordenação das crianças recebida na primeira idade deve ser imputada aos seus mestres.

Os mestres devem cuidar que as crianças convivam o quanto menos puderem com os servos; nesta idade, até o sétimo ano, é necessário que elas convivam na casa e nela recebam o seu alimento, onde os servos trabalham. A convivência com os servos faz com que as crianças recebam uma certa inclinação para as ações servis pela que ouvem e vêem os servos dizer e fazer, mesmo que sejam pequenas e bem informáveis a qualquer coisa. Aquilo no qual as crianças se acostumam, principalmente na primeira idade, maximamente se lhes torna agradável e, sendo agradadas, facilmente se inclinam à mesma.

Daqui o Filósofo conclui que deve-se evitar a exposição das crianças ao ouvido das coisas torpes, dizendo que é necessário que o bom legislador extermine completamente da cidade as conversações torpes, como aquelas que dizem respeito ao que é venéreo e todas as demais coisas que são além da razão e da honestidade, assim como qualquer outra coisa torpe. De fato, quando alguém facilmente diz coisas torpes, segue-se que ele próprio se aproxima do fazê-las. É freqüente que ao se falar de alguma coisa torpemente agível se medite na mesma mais vezes e, pela freqüente meditação seguir-se-á uma maior inclinação à sua prática. E, embora estas coisas devam ser universalmente proibidas na cidade, maximamente porém devem ser proibidas nos jovens e da presença dos mesmos, de tal modo que estes nem digam nem ouçam de outros coisas semelhantes. Tudo o que as crianças ouvem, vêem ou fazem na primeira idade, admiram-nas como algo que lhes é novo e porque as coisas que são melhor lembradas também mais agradam, as coisas admiráveis sendo de fato deleitáveis, as crianças mais facilmente se inclinarão ao que mais as deleitar.

Se alguém transgredir estas coisas, dizendo ou fazendo o que é proibido neste assunto, se se tratar de um homem livre que não tenha alcançado alguma dignidade, seja punido sendo privado da mesa nos convívios comuns e por algumas dehonestações ou repreensões condizentes com a transgressão. Se se tratar de um idoso de preeminência e que tenha alcançado alguma dignidade, seja punido por meio de uma desonra servil [em serviço] que não condiza com o seu estado e que seja para alguma utilidade, já que fêz o que não lhe era condizente. De fato, é manifesto que o prelado, quando peca, deve ser punido mais amplamente do que uma pessoa particular, não só por ter transgredido ao pecar, como também porque ofereceu aos súditos a ocasião de pecar, fazendo crer que fosse bom e lícito tudo aquilo que os súditos vêem que ele faz ou diz.

O Filósofo sustenta que as crianças devem ser preservadas da visão do que é desonesto dizendo que, já que dissemos que deve ser exterminado da cidade tudo o que [possa ser ouvido] de torpe, deve ser manifesto também que deve ser evitado na cidade que se vejam

figuras desonestas, e principalmente no que diz respeito aos jovens. Da visão destas coisas produz-se, por causa da admiração, maximamente nos jovens, a imaginação e a memória das mesmas. Ã sua imaginação ocorrerá que se disponha o apetite e as virtudes motivas pelo apetite. A fantasia e a inteligência, conforme diz o Filósofo no livro Sobre o Movimento dos Animais, possuem as virtudes das coisas e por isso os príncipes devem cuidar que nem as esculturas, nem as pinturas que devem ser expostas em lugares tanto públicos como privados sejam feitas de modo a conterem a representação destas coisas.

Os jovens podem ser facilmente proibidos de ouvir e ver coisas desonestas, de ebriedade e universalmente de todas as ações de coisas torpes se forem ocupados em alguma outra disciplina e forem acostumados a deleitar-se nela. Ocupados com os prazeres de uma ocupação [honesta], menos atenção darão às demais. Sobre a natureza [de tais ocupações honestas] o Filósofo se escusa de tratar no momento dizendo que irá determiná-las mais adiante.

O Filósofo passa a investigar um certo sinal pelo qual fica evidente que as coisas que ouvimos e conhecemos no princípio se tornam em nós mais deleitáveis e que as favorecemos e, portanto, nelas persistimos, como algo que nos é grato e deleitável. Ele afirma que um certo Teodoro, ator em tragédias [de teatro grego], considerava e não erroneamente, que quando fosse representar alguma peça, não queria que ninguém a tivesse representado antes dele mesmo, fosse quem fosse o ator. Considerava estas coisas porque sabia que os espectadores mais favorecem a quem assistem por primeiro, do que fica evidente que amamos aquilo que primeiro conhecemos, e ao qual primeiro nos acostumamos.

É manifesto que o mesmo ocorre quanto ao homem que se acostuma ao ouvir e ao agir. Em ambos estes casos o costume se inclina a coisas semelhantes. Tudo aquilo que fazemos por primeiro, vendo ou ouvindo ou de qualquer outro modo, por exemplo, na primeira idade, mais amamos, porque mais nos deleitamos nelas, admirando-as como novas, e as coisas que mais amamos, mais podemos operar. Pelo que se acostumamos na primeira idade as crianças a ouvirem comédias e tragédias, mais elas serão inclinadas às coisas que são por elas representadas na idade futura, o que seria inconveniente. É, por isso, necessário tornar estranho aos jovens na primeira idade tudo o que é torpe e desonesto, seja pelo costume nas coisas contrárias, seja pela pena infligida aos que operam tais coisas. E, entre todos estes, as que mais devem ser cuidadas são as de maior e mais fácil adesão, que são as desonestidades acerca do que é venéreo, da bebida e da comida. A concupiscência destas coisas, de fato, são como que inatas em nós desde a juventude, segundo diz o Filósofo no Segundo Livro da Ética.

---

17. A educação das crianças do quinto ao sétimo ano.

Passados os cinco anos, nos dois anos seguintes até o fim do sétimo ano será necessário que os jovens possam inspecionar as disciplinas nas quais serão ensinados, de tal modo que se devem ser ensinados na arte eqüestre, devem tornar-se inspetores dos eqüestres, se devem ser ensinados na música, devem ser inspetores das artes musicais, de tal modo que pelo ouvido e pela visão de tais coisas se acostumem com as mesmas e mais se inclinem a elas.

- Anterior
- Índice
- Posterior

18. Os demais períodos da educação dos jovens.

O Filósofo, desejando continuar o assunto do que trata, divide o tempo conveniente que se segue à disciplina [exposta até o sétimo ano de vida]. Ele sustenta que há [mais duas idades segundo a qual deve-se dividir a disciplina conveniente a cada uma destas idades. A primeira vai do fim do sétimo ano até a puberdade, isto é, até o fim do décimo quarto ano; a segundo vai do fim do décimo quanto ano até o [vigésimo primeiro] ano de idade.

[Embora o Filósofo tenha dividido a educação dos jovens em três períodos de sete anos, desde o nascimento até o sétimo, do sétimo até o décimo quarto e do décimo quarto ao vigésimo primeiro], os que sustentam que o fundamento desta divisão [é numérico] não sustentam uma posição correta. É necessário que estas divisões de idade sejam divididas segundo a divisão natural da disposição do homem, o [que resulta numa divisão do tempo], mas de modo que as idades se diversifiquem segundo a diversidade do modo de vida e das disposições naturais. Às vezes, de fato, estes estados se diversificam segundo uma divisão de tempo menor do que sete anos, enquanto que outras vezes segundo uma divisão de tempo menor.

Um é o estado da conversação natural do homem nos três primeiros anos de vida, outro nos dois anos seguintes e outro ainda nos dois semelhantemente seguintes. Por isso, segundo estas três idades o primeiro setênio de vida do homem é perfeitamente dividido.

O estado seguinte da conversação e modo de vida do homem é contido no setênio seguinte às idades precedentes, e o que se segue a este está contido em outro setênio ainda. Estas duas idades se distinguem através de dois setênios [completos].

O estado de vida que se segue a estes dois períodos de sete anos é ainda mais longo, estendendo-se [desde os vinte e um anos] até o trigésimo sétimo ano de vida aproximadamente. Este período, portanto, não é medido por um setênio, mas por um número maior de anos. [O Filósofo quer mostrar, com isto], que os períodos de vida [do homem] não se medem universalmente por setênios, [mas para encontrar a divisão correta] é necessário usar de uma distinção segundo a natureza.

No livro seguinte desta Política, que é o oitavo, o Filósofo considerará em primeiro lugar se devem ser tomados cuidados especiais acerca da disciplina própria das crianças. Já que ele responderá a esta questão afirmativamente, o Filósofo passará a considerar se é necessário que a disciplina seja comum ou própria, conforme era feito no seu tempo em muitas cidades. Dado que mais convirá ser comum, em terceiro lugar o Filósofo considerará como deverá ser a disciplina.

LIVRO VIII

I. A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS

1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou como e por quais meios os jovens devem ser dispostos a instituídos quanto ao corpo até o fim da terceira idade, que segundo o Filósofo se inicia aos sete anos, agora pretende declarar como devem ser instruídas e dispostas segundo o colocado nas duas idades seguintes, as quais terminam no final do vigésimo primeiro ano.

- Anterior
- Índice
- Posterior

2. O legislador deve-se ocupar da educação dos jovens.

Ninguém, de fato, que tenha o reto uso da razão, duvida que o legislador que se ocupe do bem comum da cidade deve tratar maximamente da disciplina e da boa disposição dos jovens.

É necessário que o legislador trate e tenha cuidado de tudo quanto que, não sendo feito, lese e corrompa as repúblicas, pois deve o legislador procurar o bem e a salvação da república. Não cuidar, porém, da boa disposição das crianças e deixar que elas se acostumem no que elas quiserem é algo que lesa e corrompe a república.

A razão é que convém que o governante acostume e disponha os futuros cidadãos de qualquer república segundo o modo que lhe será conveniente como a matéria [se dispõe] à forma. Ora, o costume de cada república e a disposição que lhe é conveniente são os princípios da constituição da república e da sua conservação uma vez instituída, assim como a boa preparação da matéria para a forma é o princípio da condução daquela forma ao ser e de sua [posterior] conservação. E sempre o melhor costume será o princípio da melhor república, assim como a disposição mais excelente da matéria será o princípio da geração da forma mais excelente.

Do que é manifesto que a boa disposição e costume dos jovens para a república a instituem e a salvam, de onde que também pela indisposição oposta das mesmas e pela negligência a este respeito a república é destruída e corrompida. Conclui-se, portanto, que o legislador deve cuidar da disposição ou disciplina das crianças.

Ademais, assim como ocorre nas outras potências e artes operativas em relação às operações, assim também ocorre nas virtudes políticas e na ciência política em relação às ações políticas. Mas ocorre nas demais potências e artes que a todas é necessário preexistir alguma disposição da matéria, ou algum aprendizado ou costume. Isto é o que se observa na [atividade] especulativa, pois toda arte e toda doutrina raciocina a partir de um conhecimento preexistente, e nas [atividades] práticas, como na arte de tocar flauta. O que deve tocar flauta corretamente deve primeiro acostumar-se a certos prelúdios e rudimentos, assim como nas demais [atividades] práticas. Ë necessário, de fato, que a matéria se disponha bem para a ação, porque os atos das coisas ativas se realizam no paciente bem disposto.

Por tudo isto [é necessário dizer que] nas virtudes e na ciência política importa pré aprender, examinar-se e dispor-se em certas coisas para uma futura ação reta, do que deverá preocupar-se o legislador, se a sua intenção é o bem e a salvação da república.

---

3. É necessário haver um cuidado comum para com a disciplina das crianças.

O Filósofo deseja provar agora ser necessário haver um cuidado comum quanto às crianças, pois em uma cidade una deve haver uma disciplina una para todas. O motivo para tanto é que para qualquer coisa cujo fim seja uno per se deve haver uma disciplina una das coisas que se ordenam ao fim, pois a razão das coisas que são para o fim são tomadas a partir do fim, e das coisas cuja razão é una, a disciplina também é una, enquanto tal. Ora, para todos os que vivem em uma cidade segundo uma república una há um só fim, que é o fim da república. Pelo que é manifesto que necessariamente deve haver uma só e mesma disciplina para todos.

[Este argumento, que vale para toda a cidade em geral, é aplicado em seguida ao caso dos jovens e crianças]. O Filósofo passa a provar que é necessário haver um cuidado das crianças no que diz respeito à disciplina.

É necessário que o legislador tenha um cuidado uno e não dividido quanto à disciplina das crianças, ao contrário do que se observa em algumas cidades onde cada um cuida das próprias crianças segundo lhe parece, instruindo-as separadamente por uma disciplina própria em qualquer coisa que lhe pareça útil, uns e outros nisto e naquilo. A razão disto é que nas coisas em que há uma disciplina una e comum, convém possuir um cuidado e estudo comum, para que o cuidado seja proporcional à disciplina. Mas na cidade una, para todos há uma disciplina una, assim como também uma só e mesma razão, conforme mostrado anteriormente. Portanto de todas elas deve-se ter um cuidado comum e que seja a mesma quanto a ela.

Ademais, o cuidado e a disposição da parte deve ser segundo a relação para com o todo, seja porque a parte é por causa do próprio todo, seja porque a parte possui razão e ser proveniente do próprio todo. Agora, porém, simultaneamente com isto que acabamos de dizer deve-se entender que cada cidadão não é apenas de si mesmo, nem por causa de si mesmo, mas são todos da cidade e por causa dela, de onde que o cuidado de cada cidadão e a disposição que deverá ter deverá ser segundo a relação para com toda a cidade e o bem dela. Portanto, os jovens devem ser cuidados e dispostos segundo o mesmo modo pelo qual toda a cidade deve ser cuidada e disposta para o bem comum. Ora, de toda a cidade deve-se ter um cuidado comum, de onde que também deverá ser feito o mesmo no caso dos jovens.

O mesmo pode ser manifestado pelo exemplo. Alguém poderia louvar razoavelmente os Lacedemônios, que são considerados bons governantes neste assunto, principalmente no cuidado e no estudo com que se empenham acerca da disciplina das crianças, e isto não privativamente, mas comunitariamente, bem considerando que a boa disposição comum das crianças levaria como conseqüência a uma boa república. É manifesto, portanto, ser necessário que o legislador tenha cuidados e estabeleça leis sobre a disciplina dos jovens, e que este cuidado e disciplina quanto a estas coisas deve ser comum.

---

4. Qual é a disciplina pela qual os jovens devem ser educados.

É necessário que para o governador da cidade não se esconda qual é a disciplina comum das crianças, e como e até onde é necessário educar as crianças na mesma.

A razão é que muitos duvidam disto, como é evidente pelas obras e pelas diversas opiniões que há sobre este assunto. Não todos opinam que as crianças devam ser ensinadas nas mesmas disciplinas, nem que devam ser ordenadas à virtude, nem que devam ordenar-se a um mesmo [fim] ótimo. Alguns opinam que devam ser ordenadas a uma mesma coisa, como a arte dos julgamentos ou a retórica, outros que devam ser ordenados a outra, como à arte da medicina, a arte exercitativa ou outras semelhantes. Tampouco é manifesto para todos se é mais necessário ensinar as crianças [e] acostumá- las nas coisas que pertencem ao intelecto, isto é, nas virtudes intelectuais, ou se nas coisas que pertencem ao costume da alma, isto é, nas virtudes morais que estão na parte apetitiva da mesma. Ademais, a consideração da disciplina que se ordena à vida ativa é plena de turbação, [isto é, não há concórdia entre os homens sobre qual seria o fim especificamente considerado da vida ativa, a saber], qual seria [a vida ativa] ótima, aquela que mais deveria ser buscada. Homens diversos sustentam coisas diversas neste assunto, segundo os diversos fins que cada um constitui para si nas coisas agíveis.

Ademais, não é manifesto se é mais necessário dedicar-se às operações da vida ativa, ou às coisas que tendem à virtude que é o princípio das mesmas, ou acerca das coisas supérfluas, por exemplo, as deleitações sensíveis não necessárias. Diversos homens sobre estes assuntos opinam diversamente, e qualquer um deles tem os seus próprios juízes. Ninguém também se expressa concordemente sobre qual seria a principal das virtudes; nem todos honram a mesma [virtude] como a principal, mas alguns a esta e outros a aquela. Já que, portanto, destas coisas diversas homens diversos opinam diversamente, é razoável que consideremos qual é a disciplina que deve ser estudada e o que é o ótimo para as crianças. O Filósofo passará a declará-la primeiro em universal, para depois fazê-lo mais determinadamente. [Esta segunda parte, porém, foi deixada inacabada por Aristóteles, cujo tratado de Política deveria estender-se mais do que presentemente chegou até nós].

O Filósofo declara que, universalmente falando, as crianças devem ser exercitadas nas disciplinas úteis e liberais.

[Para entender a sentença do Filósofo], deve-se considerar que o homem livre é aquele que é causa de si mesmo, tanto pela razão de causa movente como pela razão de fim, conforme já foi anteriormente exposto.

O homem é causa de si mesmo na razão da causa movente quando é movido prejulgando e ordenando o modo e a razão de agir por meio daquilo pelo qual é homem e que é principal nele, [isto é], o intelecto.

O homem é causa de si mesmo na razão de fim quando é movido ao bem e ao fim de si mesmo segundo esta mesma coisa que é principal nele segundo o intelecto.

O homem é tanto mais livre segundo a natureza quanto mais é capaz de ser movido por aquilo que é principalíssimo nele e ao seu fim e bem que é segundo este mesmo principalíssimo.

O homem é dito servo quando não é capaz de ser movido, por indisposição da matéria, pelo intelecto próprio pelo qual é determinado, mas pelo intelecto e pela razão de outro e quando nem também opera por causa de si mesmo, mas por causa de outro [como a um

fim]. E quanto menos for capaz de mover-se por si e mais por outro e para o fim do outro, tanto mais será servo.

Segundo isto a ciência livre ou liberal foi assim chamada pelos antigos como sendo aquela pela qual o homem se dispõe per se segundo o intelecto ao seu fim próprio. A ciência pela qual o homem é disposto para ordenar-se ao bem do corpo per se e aos bens exteriores é dita ciência servil, porque se ordena ao bem daquilo segundo o qual deveria servir no homem, como as artes mecânicas, as quais maculam de um certo modo o intelecto do homem acerca das coisas que não são próprias a si mesmo enquanto tais.

Entre as ciências liberais aquela que é maximamente livre é a que imediatamente dispõe o intelecto para o seu fim ótimo, aquela em cuja operação a felicidade consiste. As que dispõem o intelecto mediatamente as mesmo são menos liberais, como as ciências posteriores cujos conhecimentos se ordenam a conhecimentos superiores, embora ocorra que seu conhecimento já possa ser buscado por causa de si mesmo, [e não apenas instrumentalmente]. E aquela que entre as ciências especulativas é minimamente liberal será aquela na qual minimamente se busca o saber por causa de si mesmo e que por muitos meios se ordena ao bem último do homem.

Embora a ciência maximamente liberal não possa ser mal usada quanto ao uso per se dela própria, isto todavia pode ocorrer com as ciências posteriores menos liberais inclusive quanto ao uso delas por si mesmas. Assim como acerca do fim último do homem não é possível que de modo simples o homem possa mal haver-se, nas coisas que todavia se ordenam a este fim sucede que algumas vezes se faça mau uso. Isto ocorre quando pela consideração ou pelo seu exercício alguém é retraído do fim ou das coisas que são mais próximas do fim, como ocorre quando pela consideração de alguma ciência posterior de alguma coisa menos cognoscível alguém é retraído da consideração que há na primeira em relação ao maximamente cognoscível.

Consideradas todas estas coisas, Aristóteles supõe que convém ensinar às crianças nas disciplinas úteis em relação ao fim, mas não em todas as úteis, mas naquelas que são [simultaneamente úteis e liberais]. Não convém, de fato, ensinar as crianças em todas as coisas universalmente úteis, mas apenas nas úteis e liberais, o que fica manifesto pela distinção que há entre disciplinas liberais e iliberais. As disciplinas liberais dispõem per se o intelecto ao fim, enquanto que as liberais per se se ordenam ao nem do corpo.

Não convém que as crianças participem de qualquer uma das coisas úteis em relação ao fim que per se tornam o participante um mercenário. Deve-se entender por operação, arte e doutrina mercenária aquelas, quaisquer que sejam, que dispõem os corpos ou a alma dos homens livres, ou mesmo o intelecto, mal e inutilmente para o uso e as ações das virtudes morais e intelectuais, assim como ao uso da perfeitíssima virtude que é a felicidade, e todas as artes, quaisquer que sejam, que dispõem o corpo de um modo pior a estas artes e em cujas operações o intelecto é absorvido. Estas são as artes forenses, e as artes em que o corpo é maculado, pois pelo uso das mesmas a mente não pode aplicar- se às coisas que são o seu próprio bem per se e ela mesma é deprimida para as coisas nas quais a sua perfeição, segundo se, não pode ser encontrada.

O aprendizado e o uso da primeira e principal virtude deve ser buscado sem limitações. A participação nas demais ciências liberais, isto é, aquelas cujo uso se ordena a outro mais excelente, pode, entretanto, tornar-se não liberal. Exercitar-se de um modo contínuo e assíduo nas mesmas buscando nelas tanta quanto perfeição seja possível é muito nocivo, pelos motivos já mencionados, pois a ascensão e a consideração contínua nestas artes inibe de modo simples ou pelo menos em parte oi uso da virtude ótima. Ademais, é manifesto que estas ciências e seu uso ordenam-se a um fim ulterior. Embora o apetite do fim [deva] ser infinito, o apetite das coisas que se ordenam ao fim [não deve] ser infinito, mas determinado pelo fim. E por isso aprender e considerar as demais artes liberais até um

certo ponto é liberal, na medida em que são úteis para o fim, mas não mais do que isto.

Há também muita diferença quanto ao fim pelo qual alguém aprende ou se exercita em alguma [arte liberal]. Quando isto é feito por causa do ato de umas virtude maior do que [o da própria arte], não se tratará de algo mau ou iliberal, o mesmo devendo-se dizer se isto é feito por causa do bem da virtude de algum amigo, pois o amigo é um outro si mesmo. Porém se alguém as aprende e exercita freqüentemente por causa dos outros, para que daí possa ganhar alguma comodidade ou utilidade segundo bens exteriores, como o fazem muitos juristas e médicos, isto se tornará uma obra mercenária e servil. Chamamos, de fato, uma disciplina de servil quando ela se ordena ao corpo e aos bens exteriores com a promoção da depressão da inteligência.

Note-se que o Filósofo se refere a alguém que ***"aprende e exercita freqüentemente [uma arte liberal] por causa das outras"*** porque às vezes é bom utilizar estas ciências para o bem dos outros, algumas vezes por causa do bem dos outros apenas sem nenhuma utilidade própria, como quando estes passam por necessidade e não podem ser ajudados de modo oportuno nem por si nem por outros, outras vezes também por uma utilidade própria para que nos tragam um lucro dentro dos limites da razão, na medida em que isto possa ser útil ao fim e ao bem segundo a inteligência, de um modo que não deprimam a própria inteligência em seu uso. Estas disciplinas e aprendizados, deste modo, podem ordenar-se a ambos os fins, porque elas podem ser bem e mal usadas em relação ao fim [último do homem], conforme foi mencionado.

---

5. Quais são as ciências convenientes às crianças.

O Filósofo passa a declarar determinadamente quais são as ciências convenientes às crianças. Ele sustenta que são quatro as disciplinas que os jovens costumaram aprender nas cidades que são bem governadas: a disciplina das letras, isto é, a gramática e universalmente toda a arte do raciocínio, a agonística, a música e a arte figurativa que compreende tanto a pintura como a escultura. Todas estas artes são muito úteis às operações da vida humana e também muito boas segundo si mesmas, na medida em que nelas, de algum modo, se aperfeiçoa o intelecto.

- Anterior
- Índice
- Posterior

6. Como as crianças devem ser educadas na música.

Há uma dúvida acerca do motivo pelo qual os jovens devem ser educados na música por causa da diversidade de opiniões que existe no tocante a este assunto.

Alguns aprendem a música por causa do prazer que esta proporciona aos sentidos. O som da música, de fato, move o ouvido proporcionalmente e a esta apreensão segue-se uma deleitação sensorial.

Outros, porém, instituíram o aprendizado da música por causa do conhecimento das proporções e por causa da especulação das próprias harmonias e porque, assim fazendo, a natureza humana aprende a apetecer, segundo o intelecto, não somente a operação reta das ações externas, mas também a abandonar as operações exteriores para entregar-se à especulação.

A música deve ser aprendida não como algo necessário, mas pelo próprio aprendizado e pela deleitação que há no abandono da atividade externa, e não por causa de alguma utilidade exterior. Existem disciplinas em que as crianças devem ser educadas não por serem úteis ou necessárias por causa de um bem exterior, mas por serem liberais e honestas por si mesmas. É manifesto que desde a antigüidade temos testemunhos de que existem ensinamentos para as crianças que são liberais e honestos em si mesmo e que a música é um destes ensinamentos.

- Anterior
- Índice
- Posterior

7. Como as crianças devem aprender a ciência das letras.

É manifesto que é necessário ensinar as crianças em certas disciplinas úteis, não porém por causa de sua utilidade exterior, mas por serem úteis para as ciências e as atividades liberais. Entre estas estão as ciências das letras, que não é útil somente para os bens exteriores, mas também porque por meio dela é possível aprender muitas coisas de outras ciências, como as que são aprendidas pelo hábito de ouvir de outro, o que não se pode fazer senão pelo discurso significativo.

- Anterior
- Índice
- Posterior

8. Como as crianças devem ser educadas nas artes figurativas.

Convém simultaneamente ensinar as crianças nas artes figurativas, que abarcam não apenas a escrita e a pintura, mas também a escultura, não somente para que não sejam enganadas quando venderem o que lhes pertence, mas também para que sejam universalmente inseduzíveis na compra e na venda das obras de arte, cujo valor, além do que está contido na matéria, somente pode ser conhecido por meio destas artes.

Mais ainda, porém, devem ser ensinadas nestas artes para que por meio delas mais possam considerar a beleza dos corpos, que consiste na devida proporção das partes entre si e para com o todo, e também na cor, o que é algo bom e deleitável em si mesmo. Com isto poderão ser ensinadas mais livres e magnânimas.

De fato, buscar em todas as coisas a utilidade dos bens exteriores e aquilo que pode advir a mais [destes bens exteriores], não convém aos homens livres e magnânimos enquanto tal. Os homens livres possuem o seu vigor mais pela inteligência do que pelo corpo. pelo que mais buscam o bem da inteligência do que o bem do corpo e do que os bens exteriores. Os magnânimos, pela inclinação de suas almas e pelo hábito da virtude se inclinam às coisas máximas e honorabilíssimas, que são os bens segundo o intelecto e por isso, diante dos mesmos, desprezam os bens exteriores e também os bens do corpo. Deles o Filósofo afirma, no quarto livro da Ética, que nem se fazem alegres com os bens da fortuna, nem se tornam tristes com a perda das riquezas. Por tudo isto deve-se dizer que pertence aos homens livres e magnânimos mais buscar a preeminência nos bens que são segundo o intelecto do que nos bens exteriores e amar a si próprios mais segundo a inteligência, conforme o afirma também o Filósofo no Nono Livro da Ética.

- Anterior
- Índice
- Posterior

9. Como as crianças devem ser educadas nas artes agonísticas.

Já foi explicado que as crianças devem ser educadas antes nos costumes que dispõem o apetite e o corpo do que nas que dispõem a inteligência. Por isto é manifesto que elas devem ser conduzidas, nesta idade, às artes da luta e à pedotríbica. As artes da luta promovem o bom hábito do corpo quanto à fortaleza e ao uso das armas. A pedotríbica dirige e regula [os movimentos] das crianças que se ordenam à arte da luta.

As crianças não devem ser educadas nas artes da luta em atividades excessivamente trabalhosas, e devem sê-lo, ademais, em lutas dignas e humanas.

Hoje as cidades que mais se preocupam com o bom hábito das crianças procuram induzí-las ao hábito atlético, isto é, aos hábitos que dizem respeito à força atlética, através de exercícios muito trabalhosos que lhes removem a beleza dos corpos e impedem o seu crescimento por causa do excesso de trabalho que há nestes exercícios. Os Lacedemônios [ou espartanos], que tiveram neste ponto um grandíssimo cuidado, pecaram manifestamente precisamente neste ponto. Suas cidades exercitavam as crianças por causa da força, embora seja manifesto que não convém aos que futuramente deverão bem governar exercitar-se somente em uma virtude, mas sim em todas.

Ademais, mesmo que conviesse exercitar as crianças maximamente na força, conforme era a opinião deles, mesmo assim estes não souberam encontrar corretamente as lutas e os modos de exercitar a força, já que exercitavam as crianças em obras ordenadas à crueldade e à ausência de misericórdia, como eram os homicídios, as rapinas e outras atividades semelhantes. Isto é tanto mais verdadeiramente errôneo quanto até mesmo entre os animais brutos observamos que os que mais alcançam a fortaleza segundo a verdade não são os mais selvagens e cruéis, como o lobo e o dragão, mas os que possuem costumes mais mansos e leoninos, como o próprio leão que é dito ser o mais forte de todos os animais, cuja [força] possui muitas propriedades semelhantes às propriedades de algumas virtudes. Temos também o exemplo dos cães, que nisto também se lhes reconhece uma certa nobreza. Não serão, portanto, os homens mais cruéis e faltos de misericórdia que mais alcançarão a fortaleza segundo a verdade.

A verdadeira fortaleza é um hábito que consiste num termo médio entre os temores e as audácias, que faz com que o homem enfrente os perigos e a morte quando e onde for necessário e por causa do bem verdadeiro. Pela fortaleza será necessário algumas vezes atacar e outras vêzes fugir, algumas vezes matar e algumas vezes perdoar. Já os que são exercitados nas obras da ferocidade, embora sejam muito agressivos, não o fazem todavia por causa do bem, e não consideram quando e onde importa usar da força, nem perdoam a quem quer que seja.

As crianças, portanto, devem ser exercitadas principalmente em lutas humanas e ordenadas à virtude, sendo necessário que se exercitem mais nas lutas e nos atos que conduzem ao bem do que em lutas ferozes. Ademais, todos os que permitem que as crianças se exercitem nestas coisas sem um pedagogo tornam-nas sórdidas, isto é, diminuídas em sua inteligência e mais inclinadas à promoção do bem do corpo, dispondo-as segundo a verdade a apenas uma única obra da república, isto é, ao fortalecimento dos corpos, embora muito mais será necessário que elas se dispusessem a muitas ou mesmo a todas as obras.

É manifesto, portanto, que as crianças devem ser exercitadas na agonística que inclina aos hábitos morais das virtudes. É manifesto também que é a seguinte a ordem pela qual deverão ser exercitadas. Até o fim da puberdade deverão ser exercitadas em exercícios leves e mais moderados, afastando das mesmas tanto os exercícios violentos quanto os

trabalhos necessários à sustentação da vida, os quais pertencem aos servos.

É um sinal de que os exercícios mais leves contribuem à boa disposição do corpo, enquanto que os exercícios mais violentos comprometem o corpo o fato de que se tomarmos um homem que foi retamemente exercitado em sua juventude e o confrontarmos contra dois outros homens que em sua juventude foram exercitados de modo violento, como pode ser observado freqüentemente nas Olimpíadas, sucederá que aquele único homem vencerá aqueles dois outros os quais, embora já tenham alcançado a idade perfeita, se mostrarão todavia crianças em sua força, de onde que é nítido que os exercícios violentos e as necessidades da vida removem das crianças em sua primeira idade a potência e i vigor.

Quando as crianças forem capazes de um aprendizado mais forte, isto é, após a puberdade ou três anos [após a mesma], poderão ser exercitados em exercícios mais trabalhosos, convenientes, todavia, à idade, de tal modo que, à medida em que a natureza se aperfeiçoa mais e mais, mais e mais se acrescente proporcionalmente ao exercício. Nesta época convirá administrar-lhes um alimento seco, que mais dispõe à fortaleza.

Deve-se advertir, todavia, que não sejam simultaneamente exercitadas nas coisas que pertencem à boa disposição do intelecto e à boa disposição do corpo per se. Estas coisas se contrariam entre si e operam contrários; o trabalho no exercício corporal impede a inteligência e o trabalho nas coisas que pertencem à inteligência [impede] a disposição do corpo. A razão é que, sempre que duas potências se fundamentam em uma única substância, a quantidade do ato de uma diminui a operação da outra, porque toda virtude dividida é menor do que a mesma quando unida. A potência às operações corporais, por exemplo, para o crescimento e a nutrição, e a potência intelectual, pertencem a uma só substância. Por isso a intensidade do ato de uma impede o ato da outra.

---

10. Uma objeção contra as lutas ferozes.

Haverá quem possa dizer que os exercícios ferozes são mais úteis para as cidades, já que as cidades antigas que nelas eram exercitadas prevaleceram sobre as demais, como é o caso dos Lacedemônios [ou espartanos].

O Filósofo, porém, responde a esta objeção dizendo que não se pode julgar de modo algum a conveniência para as cidades e as repúblicas retas pelas obras das cidades antigas e pelas disposições dos homens da antiguidade, mas sim pelas dos atuais. Os antigos lutavam contra cidades e povos não exercitados e inteiramente desacostumados às armas, contra os quais não era necessário possuir muito exercício nem arte nas mesmas. Qualquer [cidade] pouco [ou mal] exercitada poderia prevalecer sobre estes. Hoje, porém, os homens são muito mais exercitados na luta e no uso das armas e por isso a correta disciplina e aprendizado nestas coisas têm um lugar e um papel muito maior contra os adversários do que nos povos da antigüidade.

- Anterior
- Índice
- Posterior

11. Motivo pelo qual as crianças devem ser educadas na música.

Depois que o Filósofo mostrou quais são as disciplinas nas quais as crianças costumam ser educadas na cidade e por causa de que devem ser educadas nas mesmas, volta a declarar com mais pormenor por causa de que as crianças devem ser educadas na música, quando e em quais de suas partes.

O Filósofo declara que devemos determinar de um modo mais certo sobre a música, pois não é fácil conhecer sobre a mesma qual a sua virtude e potência e qual a ciência nela contida, nem também se se deve participar da música por causa da brincadeira e do repouso, como alguns querem.

Há, de fato, os que sustentam que a música existe por causa da atividade lúdica e do repouso, assim como também os homens sustentam que o sono e a ebriedade também são para estes fins. O sono e a ebriedade, segundo se, não são coisas boas nem sequer são coisas estudiosas, embora sejam deleitáveis aos homens. O sono existe para fazer cessar o trabalho e para o repouso. A ebriedade, por ser deleitável devido à multiplicação dos espíritos e por fazer cessar a solicitude quanto às coisas que devem ser feitas, [possui o mesmo efeito]. Quem, de fato, não possui mais solicitude quanto às coisas agíveis, também não considera mais sobre as mesmas. Tanto o sono como a ebriedade removem as considerações e o uso da razão e, por causa desta deleitação e da remoção das solicitudes, alguns ordenam a estes fins tanto o sono quanto o vinho, a ebriedade e a música, aos quais há outros ainda que acrescentam [a dança].

Não é fácil discorrer sobre a música e mostrar se ela não deverá ser buscada mais por sua relação para com a virtude, do que como um costume poderoso que nos torna capazes de julgar retamente e deleitar-mo-nos segundo a razão, dispondo à virtude e conferindo algo à prudência.

Deve-se entender que o som da harmonia da música é primeiro apreendido pelo ouvido e a música, ao movê-lo proporcionalmente, induz a deleitação, deleitação à qual podem participar todos. Mas, feito isto, na intenção do som harmônico, a inteligência considera a razão e a causa da proporção como algo inteligível segundo si mesmo e em que há alguma perfeição do intelecto que o Filósofo nesta passagem parece chamar de razão para ocupar-se. Esta é uma causa pela qual o Filósofo diz que a música deve ser imediatamente buscada, isto é, por causa do conhecimento da verdade que há nela.

A este conhecimento da verdade das proporções musicais segue-se uma deleitação intelectual, como a toda operação do intelecto. O julgamento, porém, das proporções harmônicas, e a deleitação que se lhes segue, pertencem às coisas que são segundo a reta razão e, semelhantemente, pertence também às coisas que são segundo a virtude. Por causa disto o exercício de julgar sobre as mesmas é um certo exercício para as coisas que são segundo a virtude, conforme o Filósofo o declarará em seguida. É neste sentido que a música é dita ter potência para os costumes, que é o terceiro motivo por causa do qual o Filósofo diz que convém que [as crianças] sejam exercitadas na música.

É racional, diz o Filósofo, aprender a música e dela participar por causa dos seguintes três motivos: como uma atividade lúdica, para a [perfeição do intelecto no conhecimento da verdade, a que Aristóteles denomina de razão de ocupar-se], e para a disciplina e os costumes.

Muitos, porém, buscam a música apenas para repousarem nos prazeres musicais e colocam nisto o seu fim. Poucos homens, de fato, alcançam o fim último da vida humana e mesmo assim raramente, seja por causa dos impedimentos por parte da natureza, pelos costumes

ou por outros impedimentos exteriores. Ademais, costumam eles também fugir por natureza da tristeza [ou dificuldade] que há nas ações trabalhosas necessárias para alcançar o fim último. Para isto se utilizam da música e de outras atividades, não para outras coisas, senão apenas por causa da deleitação. Por não poderem alcançar a felicidade que há no fim [último] do homem, passam a buscar a própria deleitação por si mesmo e o repouso que há nas atividades lúdicas e na música, pois a estas podem alcançar. A razão é que o fim último da vida humana possui uma certa deleitação, não qualquer, mas a máxima; semelhantemente a música e a atividade lúdica também possuem uma certa deleitação e, por este motivo os homens, buscando na realidade a primeira que está no fim último e não podendo alcançá-la, aceitam aquela que há na atividade lúdica e na música em lugar de outra que é mais nobre, por uma certa semelhança entre estas e o fim último. O fim último, de fato, não é por causa de outro futuro; chamamo-lo, de fato, de fim último porque ele próprio não é feito por causa de nenhum outro. As deleitações que há na atividade lúdica e na música, [tal qual o fim último do homem], não são buscadas por causa de outro bem futuro, mas são buscadas por causa do trabalho e da tristeza de trabalhos já feitos, para que sejam abrandados ou removidos.

---

12. Como a música contribui para a virtude moral e a operação reta.

Devemos investigar em seguida se se deve participar da música não apenas por causa do prazer, mas se por sua natureza a mesma pode ordenar-se a algo mais digno de honra. É necessário, de fato, participar da música não apenas pela comum deleitação que é segundo a mesma e à qual todos são universalmente sensíveis, mas também examinar se a música contribui em algo para a virtude moral e à operação reta que é segundo a alma.

É manifesto que pelo uso da música somos bem dispostos ao costume, [como é patente] pelas melodias usadas no Monte Olimpo, cujos sacerdotes as usavam nos seus cultos sagrados para exercitar os seus discípulos na abstração. Pelo uso destas melodias a alma dos homens era raptada como que alienada dos sentidos externos e como que tornada imóvel por causa da intensidade com que a alma de dirigia a algo interior.

Para entender o que o Filósofo entende por rapto, deve-se saber que o rapto, propria e principalmente dito, é um certo movimento violento produzido por algo além de si próprio ou em direção a outro, conforme explicado no sétimo livro da Física. É violento aquilo cujo princípio é externo. O rapto é, portanto, o movimento de algo, além de sua inclinação natural ou voluntária, produzido por um princípio extrínseco.

Esta violência pode ser considerada ou quanto ao término e ao modo do movimento simultaneamente, como quando o fogo é raptado para baixo por algo externo, ou quanto ao modo do movimento apenas, como quando o fogo é compelido para cima mais velozmente do que seria capaz de fazê-lo. Daqui, por semelhança, este nome foi usado para designar o movimento do homem segundo a alma para algo ao qual, segundo se, não possuiria inclinação, ou por um modo pelo qual não a teria, [não, porém, a qualquer movimento, como poderia ser um movimento bestial da alma, mas a um movimento conforme será descrito a seguir]. Como é natural ao homem inteligir pelos fantasmas sensíveis exteriores existentes segundo o ato, o nome rapto foi transladado para significar a operação intelectual pela qual o homem é conduzido a algo intelectual, seja a si conatural, seja acima de sua natureza, pela ruptura dos sentidos com as coisas interiores e pela sua imobilidade.

Disto fica claro o que é o rapto que o Filósofo aqui menciona. Trata-se de uma operação segundo a parte intelectual da alma segundo a qual, por algo extrínseco, é conduzido a algo que não lhe é natural, ou que lhe é natural mas por uma ruptura e imobilização dos sentidos. O rapto não pode ser uma operação da parte apetitiva da alma sensorial ou intelectual porque a operação da parte apetitiva da alma é segundo a sua inclinação e segundo um princípio intrínseco não violento. A causa natural e per se do rapto é a intenção veemente da alma acerca de alguma coisa que se dá seja pelo veemente desejo de alcançar algo ou de fugir de algo, seja pela veemente adesão a algo pelo amor ou deleitação ou mesmo pela deleitação máxima acerca de algo. Pelo fato de que alguém quer veementemente algo que é interior, sucede que a alma como que chame o espírito das coisas exteriores ao primeiro objeto das inteligência, acerca do qual passa a trabalhar mais intensamente. Entre as propriedades da natureza, de fato, temos a de enviar o espírito ao lugar onde é mais necessário e, por conseqüência, os sentidos exteriores e as partes do corpo se imobilizam, tornando o homem como que imóvel e sem uso dos sentidos externos em ato; a alma então, já não trabalhando no sentido e no movimento exterior do corpo, como que livre, pode especular mais sobre as coisas que estão acima da comum possibilidade dos homens, ou mesmo sobre as coisas que lhe são conaturais, não porém através do sentido exterior, o que lhe seria natural.

Os que possuem espírito pouco e débil e bastante móvel são raptados nas coisas interiores com pouca intensidade. Os de espírito pouco e débil não são capazes de um forte

movimento interior e exterior, como ocorre em algumas mulheres. Já os que possuem um espírito abundante são raptados com uma intensidade muito veemente. O desejo, o amor ou a deleitação veementes, que produzem uma intensidade veemente da alma, são causados por uma consideração veemente da inteligência, a qual é produzida imediatamente por alguma causa superior que move diretamente a própria vontade ou, de um modo mais interior, por uma causa superior que move a vontade mediante a inteligência.

[O comentador, tendo explicado o que o Filósofo entende por rapto, repassa a palavra a Aristóteles que explicava ser manifesto que pelo uso da música o homem é bem disposto ao costume, dizendo que o Filósofo] declara o mesmo pela razão.

Acostumar-se a julgar retamente sobre as ações morais e alegrar-se e deleitar-se retamente nelas é algo muito eficaz para a retidão dos costumes e das ações morais. Mas, já que a música, isto é, as ações que são segundo a música, pertencem ao número das coisas deleitáveis segundo se, conforme foi dito anteriormente, e a virtude moral é acerca das deleitações e tristezas, do amor e do ódio. e outras paixões semelhantes, como acerca de sua própria matéria, sobre a qual busca aquilo que é segundo a razão e o termo médio, é manifesto que nada é tão importante aprender e acostumar-se para a geração dos hábitos morais retos e de suas ações quanto julgar retamente acerca dos movimentos das próprias paixões e das coisas que dizem respeito a estas, e deleitar-se nelas segundo a razão. A razão para tanto é que para a razão e a geração da virtude moral requer-se a reta razão, pela qual discerne-se aquilo que é reto e segundo a razão, às quais se segue uma deleitação proporcional, conforme é evidente no segundo livro da Ética.

Ora, acostumar-se a julgar retamente sobre as harmonias musicais e deleitar-se nelas segundo a razão é acostumar-se a julgar retamente acerca das ações morais e deleitar-se retamente nelas. Portanto, isto é eficacíssimo à retidão das ações morais.

Acostumar-se a julgar sobre aquilo que é semelhante às ações e deleitações morais é acostumar-se a julgar as próprias ações morais e deleitar-se nelas. As harmonias da música são semelhantes às paixões e aos hábitos e às ações morais. Portanto, acostumar-se a julgar e a deleitar-se retamente nas harmonias musicais é acostumar-se a julgar e deleitar-se retamente nos hábitos e nas ações morais.

[Que as harmonias da música assemelham-se às paixões humanas pode ser mostrado do seguinte modo]. As semelhanças das paixões, por exemplo, da ira e da mansidão, do temor e da audácia e outras como estas, e também dos hábitos, como o da fortaleza e da temperança, da liberalidade e da iliberalidade, e dos outros hábitos contrários a estes, e universalmente das demais [coisas] morais, como as eleições e as operações, encontram-se naturalmente nas melodias musicais e nos ritmos. As melodias musicais e os ritmos consistem em algumas determinadas proporções de números acerca dos sons e da temperança; semelhantemente, as paixões da alma consistem em uma determinada proporção do agente ao paciente, e são conseqüentes a alguma determinada proporção do quente e do frio, do úmido e do seco. A ira, de fato, é a subida do sangue ao coração, o temor é um certo resfriamento. Os hábitos morais consistem em uma certa determinada razão do apetite à razão do mover, e as virtudes consistem em uma certa razão média entre extremos, o mesmo ocorrendo semelhantemente em todas as demais coisas morais. Tudo isto é manifesto aos sentidos, porque os que ouvem algumas melodias ou ritmos são transformados segundo a alma, às vezes à ira, às vezes à mansidão, às vezes ao temor, o que não ocorre senão por causa de alguma semelhança destas para com aquelas.

Acostumar-se a alegrar-se e a entristecer-se nas coisas que são semelhantes às deleitações e às tristezas morais é algo próximo ao deleitar-se nestas [últimas coisas], porque aquilo que é semelhante a algo parece relacionar-se para com a verdade como que do mesmo modo que este algo. Por este motivo, acostumar-se às coisas que são semelhantes a algo é, de um certo modo, acostumar-se a este algo. Em outras palavras, se alguém admira ou

considera a imagem da forma de alguém, como por exemplo, de Hércules, e de deleita nela na medida em que a imagem é forma [de Hércules], a visão da forma do próprio Hércules segundo si mesmo necessariamente lhe será deleitável, e mais ainda, porque aquilo pelo qual algo é tal, este algo o é mais, conforme está escrito no primeiro livro dos Analíticos Posteriores:

"propter quod unumquodque tale, et illud magis".

Nos sensíveis segundo os demais sentidos há algumas semelhanças dos costumes, embora poucas ou nulas, mas naqueles que são segundo o ouvido, estas são bastante manifestas. Nos sensíveis segundo cada sentido há algumas semelhanças das paixões, dos hábitos morais e das ações, já que todos os sentidos consistem em algumas proporções determinadas. Ademais, vemos também que por algumas elaborações produzidas pelos próprios sensíveis segundo cada sentido [o homem] é movido a algumas ações ou paixões morais boas ou más, o que não se dá senão por causa de alguma semelhança [dos mesmos nos sensíveis], já que em todos encontra-se alguma semelhança destas coisas. Todavia, [estas semelhanças] não são encontradas em todos os sensíveis de um modo igual pois, já que todas [as coisas morais] seguem alguma apreensão segundo a razão, parece ser razoável que os sensíveis segundo aqueles sentidos que mais nos fazem conhecer segundo a razão, maior semelhança tenham, enquanto tais, às [coisas] morais e estas, segundo Aristóteles no livro Sobre o Sentido, são a visão e o ouvido. E por isso, nos sensíveis que são segundo estes sentidos mais existem as semelhanças dos costumes.

Porém estas se encontram ainda mais manifestamente nos audíveis do que nos visíveis. É razoável que [as semelhanças dos costumes] se encontrem mais manifestamente nos sensíveis segundo o sentido que mais conduzirem ao conhecimento segundo o que é preexigido por tudo o que é moral em ato. Segundo o acidente, o ouvido mais conduz a este conhecimento do que a visão. O discurso audível, de fato, é causa da disciplina não segundo se, mas segundo o acidente; ele é constituído de nomes, e cada nome é um símbolo, conforme é explicado no livro Sobre o Sentido. É, por isso, razoável que nas coisas audíveis se encontrem mais manifestamente as semelhanças das coisas morais em ato do que nas coisas visíveis.

Ademais, as coisas audíveis movem mais fortemente do que as coisas visíveis, e de muitos modos. As coisas visíveis somente por uma alteração tênue, e quase insensível. As coisas audíveis segundo uma certa alteração e segundo um certo movimento local do meio e do órgão.

Supostas estas coisas, diz Aristóteles que nos sensíveis que são segundo os demais sentidos não há nenhuma semelhança dos costumes, dizendo nenhuma porque [na realidade] é pouca e imanifesta e o que é pouco e imanifesto é tido por nada. Nas coisas visíveis encontra-se alguma semelhança, mas débil pois, de fato, as figuras que são maximamente apreendidas pela visão são maximamente tais; algumas são agudas e algumas são obtusas, assim como também o são as paixões, mas a semelhança é pequena e, por isso, tais semelhanças não movem muito [o homem]. Todos os homens, ademais, que possuem visão possuem o sentido destas figuras, e no entanto nem todos alcançam os costumes [morais], o que, todavia, deveria acontecer se tivessem propriamente a semelhança deles em si mesmo. Mais ainda, as figuras e as cores não são propriamente semelhanças dos costumes expressos como harmonias, mas são mais propriamente como que certos símbolos que coincidem com os próprios costumes.

É nas coisas audíveis que manifestamente se encontram as semelhanças dos costumes. Nas próprias melodias musicais manifestamente se encontram as imitações dos costumes, e isto é manifesto, pois a natureza destas harmonias diferem tanto entre si que os ouvintes imediatamente são dispostos de um modo ou de outro segundo as paixões e os

movimentos, e os homens não se transformam do mesmo modo ao ouvir cada uma delas, mas ao ouvir algumas ficam chorosos e como que contraídos pela retração da espírito ao interior, o que ocorre pela melodia conhecida como lídia mista.

A melodia lídia mista ou cantilena de sétimo tom é uma melodia que, por causa da grande agudeza das vozes, fortemente percute o espírito e o retrai ao interior, por causa do que dispõe à compaixão.

Pela audição de outras, mais brandas, os homens são mais dispostos à moleza, um exemplo das quais é a que é chamada de lídia, que é uma melodia do quinto tom, e a que é conhecida como hipolídia, a qual, por causa da brandura das vozes e dos movimentos, principalmente pela semitonia que freqüentemente recebem, manifestamente observamos mover os ouvintes à moleza.

Outras melodias dispõem bem e constantemente à obra. Tal é a melodia dita somente dórica, que é uma cantilena do primeiro tom, a qual é maximamente moral.

Há ainda aquelas que produzem o rapto, como a melodia denominada de frígia, que é uma melodia do terceiro tom, que por causa da forte percussão nas vozes fortissimamente chama o espírito do que é exterior para o que é interior, o que dispõe ao rapto.

Assim, pois, é evidente que é nas melodias onde há maximamente as semelhanças dos costumes, e que os homens, pelas mesmas, se dispõem aos costumes.

A mesma coisa pode ser dita dos ritmos. Alguns ritmos possuem a virtude pela qual dispõe a um costume instável. Alguns ritmos possuem movimentos aos que é mais pesado e iliberal, outros ao que é mais deleitável e iliberal. O ritmo é um número determinado de sílabas na oração terminada por um final semelhante.

Pode-se concluir de tudo isto ser manifesto que a música pode tornar [os homens] bem dispostos aos costumes, pelo que é também manifesto que a mesma é útil para os costumes. Do que se conclui também que os jovens devem ser ensinados e acostumados à música, naquilo em que a mesma dispõe ao costume.

---

13. Os idosos também devem participar da música.

Os mais idosos também devem participar da música, mas diversamente e segundo a idade. É manifesto ser necessário participar em todas as obras de música, tanto a vocal quanto a instrumental, por causa da retidão e da certeza do julgamento, o que é bom e deleitável segundo se, como uma certa perfeição da inteligência e por sua ordenação ao costume, conforme foi dito antes. Os mais jovens, porém, não podem ter a retidão do juízo de modo simples por causa do muito movimento neles existente e por causa da inexperiência. Podem, todavia, muito trabalhar na música. Os mais idosos, ao contrário, podem trabalhar menos, mas podem julgar mais retamente por causa da quietação e da experiência. Por este motivo é oportuno que os jovens participem da música pela obra, cantando e usando os instrumentos; os mais idosos podem abandonar estas obras por causa da debilidade [corporal], mas, ao ouví-la, podem julgar bem as razões das harmonias por causa da virtude e da perfeição da inteligência, e deleitar- se retamente por terem sido ensinados na música já em sua juventude.

- Anterior
- Índice
- Posterior

14. Resposta aos que querem afastar os jovens da música.

Há alguns que reprovam a participação dos jovens na música. A estes o Filósofo responde dizendo que não é difícil remover esta reprovação pela qual alguns censuram a música e o seu uso.

O que parece ser razoavelmente reprovável é o que torna os jovens vis e mal dispostos segundo a inteligência. Os que reprovam a música sustentam que é precisamente isto o que a música produz nos jovens. Algumas melodias, de fato, dispõem à moleza, outras distraem das obras segundo a razão e por isso, dizem, a música é censurável com razão. Mas não é difícil resolver esta objeção considerando até onde importa participar da música para aqueles que pretendem ordenar as ações das crianças ao bem civil.

De fato, não se deve participar da música de qualquer modo, mas apenas na medida em que é útil à república, e considerando em quais melodias e em quais ritmos deve-se participar. Deve-se considerar também em quais instrumentos deve-se exercitar e aprender. Nisto há uma grande diferença no tocante ao que nos interessa e nisto também reside a solução da objeção que nos é proposta. Nada impede, de fato, mas ao contrário, é bastante manifesto, que há melodias, ritmos e instrumentos que dispõem mal os jovens segundo a inteligência, enquanto que há outras que dispõem bem a inteligência e os costumes. Por isso é necessário considerar muito bem quais instrumentos, melodias e ritmos devem ser usados para o bem da inteligência e para os costumes. Todas as dificuldades levantadas pelos que sustentam as objeções mencionadas são removidas através destas considerações.

É manifesto que o ensino e o uso da própria música é necessário que seja tanto e tal e por tais [meios] que não impeçam o homem quanto às ações civis futuras, nem tornem o seu corpo mal disposto às operações da inteligência e inútil às oportunidades bélicas e aos exercícios civis por causa da debilidade, agora aos exercícios e à progressiva adaptação e, no futuro, aos ensinamentos mencionados. Tudo o que diz respeito aos mais jovens deve ser comensurado e determinado segundo a sua utilidade ao fim da república, que é o bem perfeito segundo o intelecto.

Os jovens estarão bem dispostos acerca dos ensinamentos musicais se os que começarem a serem ensinados não se ocuparem em instrumentos trabalhosos e que tronam o corpo pesado para o movimento por um trabalho imoderado que pese sobre o corpo e suas forças, nem se exercitem em obras admiráveis e supérfluas, que acabam se transformando em jogos de lutas e nos quais hoje há muitos que querem instruir os jovens. Ao contrário, os jovens devem ser mais exercitados em cantos e instrumentos musicais mais fáceis e de moderado trabalho, até que possam deleitar-se retamente na harmonia musical e pela consideração dos ritmos, e não apenas na música comum, na qual todos os que possuem sentidos se deleitam, como alguns animais brutos, a multidão das crianças e também dos homens vis e servis.

---

15. Quais melodias e ritmos devem ser usados no ensino da música.

O Filósofo afirma ter aprovado razoavelmente a divisão das melodias musicais [tomando-a] segundo a divisão de outros experientes na Filosofia que as dividiram dizendo algumas serem morais ou disponentes aos costumes, outras serem práticas, isto é, capazes de produzir as paixões [como] a ira e a mansidão, enquanto que outras produzem o rapto, as quais tornam o ouvinte como que imóveis e insensíveis, e mais requintadamente assinalando uma melodia e harmonia determinada a cada uma das mesmas, dizendo que naturalmente a melodia frígia produz o rapto, a melodia lídia mista dispõe ao pranto e à compaixão e a dórica ao costume.

Dissemos também que a música não deve ser procurada de modo simples por causa de uma só utilidade, nem deve ser usada por causa de uma só, mas por causa de muitas. A música, de fato, deve ser usada por causa da atividade lúdica, da purificação e para a dedicação, isto é, a deleitação intelectual, e para os costumes.

O que o Filósofo entende por purificação é [neste tratado de Política] simplesmente suposto, mas no tratado de Poética Aristóteles trata mais manifestamente do mesmo. A purificação é, de fato, a corrupção de alguma paixão nociva existente. Ora, como a corrupção de algo se dá pela geração de outro, deve-se entender que a purificação seja a corrupção de uma paixão pela geração de [outra] contrária, assim como a corrupção da ira se dá pela geração da mansidão.

Tudo isto suposto, o Filósofo declara quais harmonias devem ser usadas na disciplina musical.

Para o abrandamento do trabalho e a distensão do repouso deve-se usar universalmente de todas as harmonias musicais para os homens que são bem dispostos segundo a natureza. Todas as harmonias da música que consistem em uma razão média quanto ao sentido, o qual semelhantemente consiste em uma certa razão média, parecem induzir a deleitação naqueles que possuem os sentidos bem dispostos pela natureza.

Mas para a disciplina e os costumes deve-se usar maximamente as [melodias] morais, [tanto] práticas [como] raptivas, isto é, as que conduzem de alguma paixão ao seu contrário ou ao termo médio.

As [melodias] que devem ser usadas na disciplina, a qual é deleitável como uma atividade lúdica, são as [melodias] morais e as harmonias que dispõe à mesma. Esta é a que chamamos de [melodia] dórica, conforme dissemos antes e ficará claro mais adiante. Portanto, para a disciplina deve ser usada esta [melodia], acrescentando-lhes algumas, se outras forem aproveitadas como convenientes por homens experientes no exercício filosófico e na disciplina musical.

A melodia dórica é a maximamente moral. Todos universalmente reconhecem que a melodia dórica é aquela que entre todas as melodias é a que existe mais estavelmente. Por este motivo convém com a virtude para a qual se requer a constância da mente nas coisas que são segundo a razão, e maximamente possui o costume viril, isto é, virtuoso. A melodia dórica possui razão de termo médio em comparação com as demais, pois não é tão aguda como a que é dita lídia mista, que é a melodia de sétimo tom, nem tão profunda na gravidade, como a hipodórica ou a hipofrígia, que são do segundo ou do quarto tom. É, portanto, manifesto que é a maximamente louvável e a que deve ser buscada, como algo disponente à virtude, por causa do que os jovens devem ser maximamente exercitados nela.

Não se deve usar, porém, de qualquer melodia moral de qualquer modo por qualquer um, mas devem ser usadas segundo determinações diversas segundo a diversidade das idades. Há duas coisas pelas quais devem ser determinadas, que são o possível e o adequado; de fato, entre todos os bens operáveis importa mais operar aqueles que são possíveis ao que opera, e aqueles que são mais condizentes com o próprio operante. A possibilidade e a adequação se distinguem segundo a diversidade das idades. Algumas coisas, de fato, são possíveis ao homem perfeito e condizentes com ele, que não seriam possíveis ao jovem nem condizentes com este.

Foi por este motivo que alguns músicos posteriores reprovaram corretamente a Sócrates por ter este reprovado toas as harmonias brandas dizendo que elas seriam como que inebriativas dos homens. A ebriedade, porém, produz duas coisas no homem, que são a impetuosidade do movimento e o abandono da sobriedade e da disposição natural; Sócrates certamente queria dizer que estas melodias eram inebriantes não segundo a impetuosidade, porque tais melodias brandas não induzem esta impetuosidade no homem, mas chamava-as de inebriantes porque afastava o ouvinte da igualdade e do termo médio.

Isto dizia Platão, [seguindo a Sócrates seu mestre], como se todos os homens sempre existissem no estado de igualdade média segundo a natureza e ninguém se afastasse jamais do mesmo. Se, de fato, assim fosse, a ninguém conviria usar de harmonias brandas. Mas porque alguns homens estão no estado de igualdade, enquanto que outros declinam do mesmo pela velhice ou por outro modo, e cada um se deleita naquilo que lhe é conveniente segundo a natureza, conforme já explicado anteriormente, não convém portanto que todos se utilizem de melodias médias, mas a alguns convém usar de melodias brandas médias, de tal modo que para os idosos que se afastam da igualdade mencionada e são fracos de virtude [corporal] convém usar melodias e harmonias brandas.

Quanto aos jovens, se há uma harmonia média não branda que é adequada para a idade das crianças, que tenha algum ornamento pela razão da consonância que deleita e pela disposição à doutrina ou disciplina, a harmonia que maximamente parece possuir esta força é a que é denominada de lídia, que é a cantilena do quinto tom.

É manifesto que na música que dispõe à disciplina é necessário preexistir três coisas: que tenha razão de termo médio entre o agudo e o grave, que seja possível ao próprio usuário e adequada à sua própria condição.

Se assim for a música, é manifesto que os que se utilizam dela mais se inclinarão à virtude e aos costumes, inclinados à virtude mais operarão segundo a razão e operando segundo a razão facilmente alcançarão a felicidade que consiste na perfeitíssima operação do homem segundo a sua suprema virtude em relação ao seu perfeitíssimo objeto. Este é Deus, bendito pelos séculos dos séculos.

- Anterior
- Índice